

Pubblichiamo molto volentieri la Tesi di laurea della Dott.ssa **Silvia Maggi** sul tema:

«PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: IL PENSIERO E LE INTERPRETAZIONI»

perché coloro che iniziano a conoscere Teilhard de Chardin possono meglio comprendere le sue opere principali, *Il fenomeno umano* e *L'ambiente divino*, qui sintetizzate.

Questa tesi è inoltre interessante perché presenta il pensiero critico di tre celebri teologi - Georges Crespy, Henri De Lubac e di Hans Urs von Balthasar - sicché è possibile rendersi conto dell'iniziale recezione del pensiero teologico teilhardiano. I loro interventi risalgono rispettivamente al 1961, 1962 e 1963. A quelle date, tuttavia, circa la metà delle opere postume di Teilhard non erano ancora apparse in Francia.

Fino agli anni '80, "complessificazione" e "complessità" erano termini che non potevano essere compresi nella loro pienezza, dato che non era ancora nata la "scienza della complessità". Teilhard de Chardin li ha utilizzati nella loro concezione *moderna*, anticipandola perciò di alcuni decenni. "Complessità" e "complessificazione" costituiscono il cardine della sua visione evolutiva, dal profondo passato al più lontano futuro, dal meno cosciente alla coscienza riflessa dell'intera umanità. I teologi di cui parla Silvia Maggi non potevano assolutamente discernere la forte ragione di fondo dell'evoluzione "ascendente" di Teilhard. Di conseguenza, è scivolato via dal loro orizzonte lo scenario fondamentale della sua visione: un uomo *incompiuto* che, per *milioni di anni*, risale la china dell'evoluzione e che accresce la propria *complessità-coscienza* sino ad essere in grado di accogliere, appena duemila anni fa, la Parola del Figlio di Dio.

Naturalmente, se anche oggi questa lunghissima e drammatica *ascesa dell'uomo* "non è veduta" oppure è del tutto omessa perché "politically incorrect", è un gioco da ragazzi cassare con un tratto di matita rossa l'intera opera di Teilhard.¹

Eppure molti cattolici, protestanti, ortodossi e laici – liberati dalle mode e dalle stereotipie degli anni 60-70 – si avvicinano sempre di più a Teilhard de Chardin, proprio perché ha avuto «*la preoccupazione di onorare nello stesso tempo la fede e la ragione*» (Segretario di Stato Card. Agostino Casaroli, 1981).

Da quando il Magistero ha però ammesso la realtà dell'evoluzione (cosmica e biologica), il pensiero di Teilhard è bloccato essenzialmente da alcune concezioni dogmatiche *obsolete*, perché non più riferibili ad un mondo creato in forma compiuta.

¹ Ad esempio, il tanto pubblicizzato convegno internazionale STOQ sull'Evolutione, presso la Pontificia Università Gregoriana (3-7 marzo 2009), ha estromesso del tutto il pensiero teologico di Teilhard de Chardin.

E mons **Gianfranco Ravasi** ha stilato questa specie di epitaffio: «*Affiorano riserve molto marcate, in primis in sede metodologica, a causa dello slittamento tra piani diversi, con la conseguente e pericolosa confusione dei ruoli, attraverso l'uso improprio della scienza per sostenere tesi teologiche e viceversa...È per questo che Teilhard de Chardin ha avuto opposizioni sia tra teologi che tra scienziati, mancando così proprio il suo sogno di poterli accordare forse un po' troppo concordisticamente. Ci sono, poi, riserve in sede più strettamente contenutistica, sia per quanto concerne la sua teoria dell'evoluzione, sia per la dottrina della creazione, del peccato e del male, sia per certe derive immanentistiche o panteistiche*».

http://www.agenziasir.it/pls/sir/V2_S2DOC_B3.bisettimanale?tema=Bisettimanale&argomento=dettaglio&sezione=&data_ora=17/12/2008&id_oggetto=164516&id_session=486710&password=EFMNPQKLJKJyZDFFHQSEGxyHJttll



Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

TESI DI LAUREA

**PIERRE TEILHARD DE CHARDIN:
IL PENSIERO E LE INTERPRETAZIONI**

LAUREANDA
Silvia Maggi

RELATORE
Prof. Giovanni Salmeri

Anno Accademico 2004-2005

*A tutte le persone che amo,
a mio nonno Giacomo
e a me stessa: per l'impegno
e la passione che metto e
metterò sempre in tutto
ciò che faccio e farò nella
mia vita.*

Indice generale

INTRODUZIONE	pag.	7
Capitolo primo		
1.1 Periodo in cui Teilhard de Chardin vive e opera, panorama culturale in cui è inserito e nuove prospettive	“	12
1.2 Vita pensiero e opere	“	16
1.3 “Il Fenomeno Umano” : significato dell’opera, sinossi e analisi di tematiche e parti principali	“	22
<i>1.3.1 La Previta. La stoffa dell’universo. L’interno delle cose La terra giovanile</i>	“	27
<i>1.3.2 La Vita. L’apparizione della vita. Dalla macromolecola alla cellula. L’albero della vita e le sue ramificazioni L’ascesa di coscienza</i>	“	33
<i>1.3.3 Il Pensiero. L’ominizzazione. La Noosfera. La Terra moderna</i>	“	42
<i>1.3.4 La Supervita. La confluenza del pensiero umano. Lo spirito della terra. Oltre il collettivo: l’iper-personale. Il punto Omega</i>	“	50
<i>1.3.5 La Terra finale. Il destino del mondo. L’impegno per la ricerca. Lo studio e la scoperta dell’uomo. Congiungimento e sintesi di scienza e religione. Il fenomeno cristiano</i>	“	58
1.4 “L’Ambiente Divino” : “Il piccolo trattato di vita interiore di Teilhard de Chardin”	“	64
<i>1.4.1 La Divinizzazione della attività umane. Santificazione delle attività umane. Come santificare le attività umane Il mondo compiuto in Gesù Cristo. L’impegno cristiano santificato e umanizzato</i>	“	64
<i>1.4.2 La Divinizzazione della Passività. Diversità delle Passività umane. Passività di crescita e Passività di diminuzione Dio lotta contro il male. Grazie alla diminuzione la comunione in Dio</i>	“	70
<i>1.4.3 L’Ambiente Divino. Gli attributi e la natura dell’Ambiente Divino. Apparizione dell’Ambiente Divino e diafania di Dio Progressi individuali e collettivi dell’Ambiente Divino: purezza, fede e fedeltà, i santi e la carità. L’attesa della Parusia</i>	“	74

Capitolo secondo

2.1 Teilhard de Chardin e l'interpretazione protestante di Georges Crespy Analisi e commento della relativa opera " <i>Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin</i> "	“	80
2.2 La problematica di Teilhard de Chardin	“	85
2.3 La cristologia di Teilhard de Chardin	“	92
2.4 La Croce e il male per Teilhard de Chardin	“	97
2.5 Confronto tra Teilhard de Chardin e sant'Agostino	“	106
2.6 Raffronto tra Teilhard de Chardin e Rudolf Bultmann	“	115
2.7 Il valore della teologia di Teilhard de Chardin	“	123

Capitolo terzo

3.1 Ispirazione e spiritualità in Teilhard de Chardin secondo Henri de Lubac e la sua interpretazione "cattolica". Spiegazione e considerazioni sulla sua opera " <i>Il pensiero religioso del padre Teilhard de Chardin</i> "	“	130
3.2 "Le Milieu Divin"	“	136
3.3 Il fondo tradizionale	“	139
3.4 Il Fenomeno Umano	“	144
3.5 Scienziato, profeta e mistico	“	148
3.6 La parte di novità	“	153
3.7 Trasfigurazione del cosmo	“	158
3.8 Il personalismo	“	163
3.9 Un rovesciamento di metodo	“	167

3.10 Creazione, Cosmogenesi e Cristogenesi	“	173
Capitolo quarto		
4.1 Le obiezioni e la requisitoria di Hans Urs von Balthasar sul sistema teilhardiano dall’esame del suo articolo “Die spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe Le Milieu Divin: Wort und Wahrheit (1963)”	“	178
4.2 La questione del metodo	“	179
4.3 Il Dio della cosmogenesi	“	180
4.4 Cristo e l’evoluzione	“	181
CONCLUSIONI	“	186
BIBLIOGRAFIA	“	192

INTRODUZIONE

Pierre Teilhard de Chardin è sicuramente un personaggio ed uno studioso molto particolare e degnissimo di attenzione, dopo essermi documentata e aver letto le opere di maggior rilievo, ho deciso di incentrare la mia tesi su di lui, sul suo pensiero e sulle interpretazioni che sono state date da alcuni stimati teologi sul suo operato.

Il lavoro che mi accingerò a realizzare richiederà molto impegno proprio per la mole e la complessità dei suoi scritti; ciò che mi propongo di fare è cercare di introdurre e analizzare nel modo migliore, secondo le mie capacità, tutte le informazioni apprese, volendone rintracciare le parti di più rilevante interesse per la comprensione delle sue meditazioni e ricerche. Allo stesso tempo, cercherò di essere sia sufficientemente sintetica che scrupolosa nell'analisi.

La mia trattazione su Teilhard de Chardin sarà suddivisa in quattro parti o capitoli, il primo andrà ad illustrare ed approfondire il periodo storico, il panorama culturale in cui egli è inserito vive ed opera, e l'analisi delle due opere più importanti, quali *“Il Fenomeno Umano”* scritto tra il 1938 e il 1940 e pubblicato postumo nel 1955, e *“L'Ambiente Divino”*, elaborato tra il 1926 e il 1927 anch'esso pubblicato dopo la sua morte, ed entrambi gli scritti facenti parte delle sue *“Oeuvres complètes”* rispettivamente come primo e quarto volume.

“Il Fenomeno Umano” rappresenta l'opera della maturità intellettuale teilhardiana, è un testo complesso dove sono messe in evidenza le idee del padre gesuita per quanto concerne il suo profondo studio di scienziato, e dove allo stesso tempo si denota la ricerca da parte sua di una sintesi tra l'analisi scientifica e quella riflessiva. Per usare sue parole, egli definisce questo suo lavoro una “memoria scientifica” che si propone di studiare e rappresentare “tutto” il fenomeno, incentrando l'attenzione appunto su quello umano, che è posto e visto come l'asse dell'evoluzione.

Sarà chiaro alla fine dell'opera l'invito agli studiosi a rivolgere la loro mente da scienziati e ricercatori intorno all'essere umano, che appunto deve essere il centro dei loro approfondimenti presenti e futuri.

Per meglio comprendere l'opera sceglierò le parti più importanti e suddividerò l'analisi nella mia tesi in vari paragrafi. Essenzialmente saranno cinque, come (le parti secondo Teilhard che scandiscono il ritmo dell'evoluzione) rispettivamente parlerò della fase della "Previta": con la stoffa dell'universo e l'apparizione della terra giovanile, poi passerò a trattare quella della "Vita": con la nascita della cellula e da lì in poi con quella delle varie ramificazioni dell'albero che rappresenterà tutti gli esseri viventi. In seguito passerò alla parte centrale, rappresentata dalla fase cruciale per l'intero pianeta quale l'arrivo alla soglia del "Pensiero": che segnerà la svolta dell'evoluzione, con l'ominizzazione e la creazione della Noosfera. Infine articolerò le ultime due parti a proposito della "Supervita", in cui si vedrà la convergenza del pensiero umano e lo spirito della terra che si andranno ad incontrare e confluiranno nel Dio Omega, con lo scopo di concludere 'l'exkursus' nella fase ultima della "Terra Finale", dove il padre gesuita esporrà il suo proposito e suggerimento perché ci si impegni nello studio dell'oggetto umano e nella sintesi della sfera della scienza con quella della religione.

Dopo aver attentamente analizzato questa opera di carattere prettamente scientifico, cercherò di esaminare quella che probabilmente meglio denota la spiritualità e gli intenti teologici di Teilhard: *"L'Ambiente Divino"*.

In questo piccolo trattato di vita interiore come afferma Teilhard, sarà possibile scoprire e comprendere tutto il viaggio spirituale compiuto dal padre gesuita, i propositi che ogni buon cristiano dovrebbe fare, e rappresenta la risposta che egli vuole donare ai suoi lettori alla profonda inquietudine che vede e percepisce nella nostra epoca moderna, che proprio a causa delle nuove scoperte dell'universo e della presa di coscienza della potenzialità umana potrebbe portare ad un'eclissi di Dio. Teilhard si propone di ricongiungere il Dio cristiano al nostro universo moderno.

Anche questa parte nella mia esposizione sarà suddivisa in tre paragrafi: nel primo si tratterà della "Divinizzazione delle attività umane" con la spiegazione di come riuscire a santificare il nostro operato, compiere il mondo in Gesù Cristo e quindi in che modo il nostro impegno quotidiano verrà alla fine consacrato e umanizzato. Nel

secondo paragrafo si vedrà come riuscire secondo Teilhard a compiere la “Divinizzazione della passività umane”, a proposito del loro significato e del loro scopo finale, della lotta di Dio contro il male e della nostra comunione con Lui proprio attraverso di esse, della diminuzione e della morte. L’ultima parte esporrà la natura e le peculiarità “dell’Ambiente Divino” , la sua apparizione e la diafania in Dio, i progressi che si possono compiere individualmente e collettivamente in esso e infine la grande attesa della Parusia, quindi il momento dell’arrivo dell’unione tra il nostro operato terreno e i nostri sforzi con il trionfo del Cristo.

Dopo aver parlato delle sue maggiori opere e aver analizzato ed inquadrato il suo pensiero, nel secondo, terzo e quarto capitolo mi appresterò a discutere delle interpretazioni che sono state date su Teilhard de Chardin da parte di tre teologi di illustre fama.

La prima interpretazione e il primo commento che affronterò sarà quello dato da Georges Crespy, il teologo di credo protestante si è apprestato ad elaborare un opera su Teilhard dal titolo “*Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*” scritta nel 1961, dove offre un’analisi (nonostante sia un teologo riformato) il più possibile universale ed ecumenica.

Punto focale del suo studio è il valore della teologia di Teilhard, il fatto indubitabile che la teologia sia una dimensione di tutta l’intera opera teilhardiana, che essa sia essenziale e focalizzata dalla cristologia, questa a sua volta nella Parusia e, dalla dinamizzazione del concetto di Cristo che tutto ciò comporta.

L’opera abbastanza massiccia di Crespy sarà da me riepilogata e divisa in sei parti, così come nel libro originale, ognuna delle quali toccherà un argomento specifico che porterà ad ottenere un visione generale dell’esame crespiano.

Rispettivamente in ordine, i paragrafi tratteranno della problematica teilhardiana, la cristologia, il significato della Croce e del male per il padre gesuita, e due interessanti confronti: quello con il padre della Chiesa per antonomasia, quale sant’Agostino, mostrando le possibili similitudini negli intenti dei due teologi e le ovvie e profonde

differenze, e quello con Rudolf Bultmann soprattutto a proposito del significato della “situazione” o contesto storico e la “verità” biblica, visti in maniera differente.

Ultimo paragrafo sarà quello sul valore della teologia teilhardiana, dove Crespy tirerà le somme sull'importanza del lavoro svolto da Teilhard, dichiarandone i meriti e sottolineando determinate mancanze.

Nel terzo capitolo vedremo il commento da parte di Henri de Lubac, questa volta quindi un'analisi da parte di un teologo “cattolico”, elaborata nella sua opera “*Il pensiero religioso del padre Teilhard de Chardin*” scritta nel 1962.

La trattazione di de Lubac è certamente una delle più altisonanti, ricche e prestigiose, un lavoro notevolmente vasto, suddiviso in molte parti, che ho cercato di esporre scegliendo tra gli argomenti che ho reputato maggiormente significativi.

De Lubac parte dall'esporre la dottrina spirituale di Teilhard e il carattere tradizionale della sua ispirazione profonda, per poi giungere a determinare il suo metodo e la parte di novità che il suo pensiero apporta.

Egli espone il limite e le critiche al sistema teilhardiano, ma sottolinea anche la fecondità e l'importanza della sua impresa, senza dubbio retta nelle intenzioni e sostenuta da una grande fede.

Suddividerò l'analisi di de Lubac in nove paragrafi, rispettivamente trattando i seguenti argomenti: l'Ambiente Divino, il fondo tradizionale alla base del pensiero teilhardiano, il fenomeno umano, Teilhard scienziato profeta e mistico, la parte di novità apportata dal suo operato, la trasfigurazione del cosmo, il personalismo, il rovesciamento di metodo, ed infine creazione cosmogenesi e cristogenesi teilhardiana.

Nell'ultimo capitolo della mia tesi parlerò di un altro famoso e noto teologo: Hans Urs von Balthasar, il quale è senza ombra di dubbio lo studioso che ha dato l'interpretazione ed il giudizio su Teilhard de Chardin più negativo.

Nel 1963 egli pubblicò un articolo su una rivista teologica intitolato “*Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe Le Milieu*”

Divin: Wort und Wahrheit”(1963), in cui esprimeva tutto il suo disappunto e le sue perplessità sul sistema teilhardiano.

Egli dopo l’uscita dell’edizione tedesca de “*L’Ambiente Divino*” colse l’occasione per denunciare il padre Teilhard a proposito del suo metodo, accusandolo di applicare la categoria dell’evoluzione in modo generalizzato, e apportando per ciò degli spostamenti, andando ad intaccare sia i concetti fondamentali della religione cristiana che quelli delle categorie filosofiche e religiose.

Von Balthasar sosteneva la gravità dell’errore che si compie quando si cerca di spiegare cosa sia il cristianesimo attraverso l’evoluzione, così come anche in riferimento alla storia e alla natura.

Un “no” vero e proprio il suo, che darà sicuramente uno spunto in più per riflettere sull’operato ed il percorso intellettuale e spirituale di Teilhard de Chardin, che, come abbiamo appena annunciato in questa rapida introduzione, sarà ricco, interessante, ma non privo di obiezioni e difficoltà sia interpretative che metodologiche.

Ciò che mi propongo di fare in questo mio lavoro è innanzi tutto inquadrare il personaggio e cercare di comprendere i suoi intenti ed il suo pensiero attraverso l’esame delle sue opere maggiori, e conseguentemente, commentare e considerare le interpretazioni che Georges Crespy, Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar hanno dato attraverso e grazie alle loro opere su Teilhard de Chardin.

Lo scopo finale ovviamente, sarà quello di arrivare ad ottenere uno schema, un quadro d’insieme il più possibile esaustivo su questo scienziato-teologo innegabilmente molto particolare, sia per i proponimenti che egli si era prefisso di raggiungere che per il modo in cui ha portato avanti il suo lavoro e le sue idee, malgrado le molte avversità che ha dovuto subire durante tutto il corso della sua vita.

Capitolo primo

1.1 PERIODO IN CUI TEILHARD DE CHARDIN VIVE ED OPERA, PANORAMA CULTURALE IN CUI E' INSERITO E NUOVE PROSPETTIVE

Teilhard de Chardin grazie alla sua formazione culturale da scienziato e teologo e alle sue opere, tentò con non poche difficoltà di giungere ad una sintesi tra scienza e pensiero religioso, e quindi di conciliare la fede con la ragione. Consapevole che la nostra 'ratio' potesse avere qualcosa da insegnare alla fede in quanto la razionalità dell'essere umano e l'uso dell'intelletto sono ispirate da Dio e non certamente dal demonio, Teilhard si trovò durante tutto il corso della sua vita in conflitto con le autorità ecclesiastiche, molto restie ad accettare ed accogliere le scoperte, le verità della ricerche scientifica e le sue spiegazioni.

Per un padre gesuita, quindi per un uomo di chiesa, arrivare a determinate conclusioni e portare avanti un certo tipo di percorso non fu facile, ma proprio la sua spiritualità e la sua sensibilità, insieme al rigore e alla logica scientifica proprie della sua cultura e dei suoi studi, lo spinsero a porsi determinati quesiti e a cercare di risolvere problematiche di tale portata.¹

I contrasti tra pensiero teologico ed esegesi biblica con le scienze naturali erano già vivacemente presenti nel panorama culturale da secoli precedenti a Teilhard e avevano reso più pressante la risoluzione di determinate questioni quali l'infallibilità della Bibbia, le linee evolutive o la creazione.² Nel XVII secolo le scoperte di Galileo Galilei³ erano state al centro di aspri conflitti e ci vollero secoli prima che le qualità scientifiche e religiose dello scienziato venissero rielaborate e che avvenisse

¹ Appunti di filosofia 'P.T.de Chardin' http://digilander.libero.it/moses/teilhard_de_Chardin.html pag. 1

² E.Coreth, W.M.Neidl, G.Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX tomo III: Correnti moderne del XX secolo*, Roma 1995.

³ Galileo Galilei (Pisa 1564-Arcetri, Firenze, 1642). Scienziato, fisico e filosofo. Iniziatore della dinamica e della prosa scientifica ha applicato per primo il metodo sperimentale, proprio della scienza moderna. *Il Saggiatore (1623)*, *Dialogo sui massimi sistemi (1630-32)*, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze (1638)*.

la sua riabilitazione, così come fu duramente criticato nel XVIII secolo l'evoluzionista inglese Charles Darwin ⁴ che con la sua dottrina dell'evoluzione apriva una frattura con la tradizione della costanza della specie e del creazionismo, portando avanti l'idea di un collegamento genealogico fra l'uomo e l'animale, in cui l'essere umano era il prodotto dell'evoluzione animale e appariva inserito nella linea generale evolutiva della storia della natura. Tutto ciò privava Dio della creazione degli esseri viventi nel medesimo momento, così come viene presentato nella Bibbia. Processi come questi resero più aspri i conflitti tra scienza e chiesa e anche nel XIX secolo, proprio quest'ultima non era ancora nelle condizioni di aprire un dialogo costruttivo anche per il fatto che tutte le dottrine e le nuove conoscenze si presentavano in un'ottica estremamente ostile alla fede.

Nel XX secolo ci furono dei piccoli segni di dialogo fra le parti, un tentativo di comprensione reciproca pur se difficoltosa, risultato di un lungo processo. La teologia iniziò a prendere consapevolezza della storicità della rivelazione e la scienza a sua volta si rese conto che anche la sua metodologia empirica poteva avere dei limiti.

Papa Leone XIII e papa Benedetto XV nelle loro rispettive encicliche l'una ⁵ del 1893 l'altra ⁶ del 1920 mostrarono una evidente ostilità e un atteggiamento di difesa in merito a queste argomentazioni, per papa Leone XIII non esisteva una contraddizione tra teologia e scienza in quanto entrambe dovevano attenersi alle loro metodologie, gli esegeti biblici dovevano avere una buona conoscenza delle scienze della natura al solo scopo di poter difendere la chiesa dagli attacchi e le critiche di queste ultime, e nel caso in cui fossero sorte forti antinomie avrebbero dovuto dimostrare che la verità risultava essere quella contenuta nelle Sacre Scritture, per cui l'eventuale errore

⁴ Charles Robert Darwin (1809-1882). Naturalista inglese, formulò la teoria dell'evoluzione della specie che influenzò fortemente il pensiero scientifico e filosofico del suo tempo. *L'Origine della specie attraverso la selezione naturale* (1859).

⁵ Enciclica 'Providentissimus Deus', E.Coreth, W.M.Neidl, G.Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX tomo III: Correnti moderne del XX secolo*, Roma 1995. pag. 1017

⁶ Enciclica 'Spiritus Paraclitus', E.Coreth, W.M.Neidl, G.Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX tomo III: Correnti moderne del XX secolo*, Roma 1995. pag. 1017

sarebbe stato quello di averle erroneamente interpretate o insito nella spiegazione di quel dato fenomeno della natura.

Anche papa Benedetto XV era della medesima idea, e sosteneva senza ombra di dubbio l'infallibilità della Bibbia.

Il primo passo per una limitazione del conflitto tra scienza e fede fu fatto da papa Pio XII con la sua enciclica 'Divino afflante Spiritu' del 1943, dove a suo parere il compito dell'esegeta biblico subiva un cambiamento importante <<determinare la peculiarità letteraria di un testo prima di dedicarsi al contenuto di rivelazione di un passo. L'analisi del genere del discorso rivela fino a che punto le espressioni condizionate dal tempo e dal luogo si sovrappongono alle affermazioni ispirate>>, ⁷ quindi mettendo in evidenza il carattere metaforico dei racconti biblici spesso non conformi alla nostra storiografia attuale.

In seguito nella costituzione dogmatica 'Dei Verbum' del concilio Vaticano II, venne ulteriormente spiegato in che modo dovevano essere interpretati i testi sacri, essi non rappresentavano materiale storico o naturale ma erano un annuncio, una testimonianza di fede.

Allo stesso modo anche in ambito scientifico si stava cercando di abbandonare l'ottica esclusivamente ateistica e quasi di condanna riscoprendo le Sacre Scritture come racconto e documento di <<antica esperienza dell'umanità.>> ⁸

Alla luce di questi nuovi orizzonti alcuni studiosi cattolici nella prima metà del XX secolo iniziarono grazie ai loro studi e alla loro ricerca ad apportare significativi contributi e a cercare di definire un'immagine moderna del mondo.

Possiamo citare il teologo ed astronomo Georges Lemaitre ⁹ che si occupò della teoria della relatività e le cause dell'espansione dell'universo, proponendo tale concetto di espansione con un modello che supportato poi da ricerche successive

⁷ E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX tomo III: Correnti moderne del XX secolo*, Roma 1995. pag. 1018

⁸ Op. Cit., pag. 1018

⁹ Georges Lemaitre (1894-1966). Sacerdote e scienziato gesuita belga. Noto per aver formulato la famosa teoria dell'espansione dell'universo a partire da un big bang e l'ipotesi dell'atomo primitivo, scrisse numerosi lavori di matematica e fisica e fu presidente dell'accademia pontificia delle scienze oltre che vincitore del prestigioso premio Francqui.

venne denominato come il concetto di “cosmologia del big bang”, e naturalmente il teologo e paleontologo Pierre Teilhard de Chardin il quale come accennato all’inizio di questo paragrafo portò avanti un percorso di ricerche molto particolare sia nell’ambito scientifico che in quello teologico spirituale.

Insieme a Teilhard e nei decenni successivi altri studiosi tentarono di rendere più positivo e fruttuoso il rapporto tra pensiero scientifico e religioso, cosicché troveremo degli scienziati come Max Planck ¹⁰ e Albert Einstein ¹¹ che erano a favore di una religione che si attenesse a un concetto di Dio puramente spirituale, quindi non un essere che intervenisse negli avvenimenti del mondo o dominasse la natura, poiché è la scienza a farci giungere alla conoscenza, ma una religione che potesse orientare il nostro agire, guidarci, poiché l’uomo può essere illuminato dal pensiero religioso e ciò non deve essere in conflitto con la scienza.

Alla stessa maniera accanto agli sforzi da parte di alcuni scienziati di una comprensione della religione, troveremo il contributo di certi teologi, i quali cercarono di aprirsi alla conoscenza non-teologica e a un relativo tentativo di sintesi.

Possiamo riportare il lavoro di due studiosi di teologia quali Heimo Dolch, secondo cui la fede e la ragione non dovevano essere in contraddizione poiché «il libro della natura e il libro della rivelazione sono stati scritti da Dio anche se non coincidono nei loro contenuti. Entrambe le sfere concordano nel fatto di essere atti umani e quindi espressione dell’autoperfezione dell’uomo. Sapere e fede sono spinti da una forza che li induce ad assimilare la realtà sovraindividuale.»¹²

Un altro teologo che diede un importante contributo fu Karl Rahner ¹³ che lavorò all’idea di poter aprire nuovi orizzonti alla teologia a partire da prospettive mai prese

¹⁰ Max Ernest Ludwing Planck (1858-1947). Fisico tedesco. Le sue ipotesi e i suoi studi di termodinamica sono alla base della fisica moderna, premio Nobel per la fisica nel 1918.

¹¹ Albert Einstein (1879-1955). Fisico tedesco naturalizzato statunitense, nel 1916 pubblicò una fondamentale memoria sulla teoria della relatività generale che permetteva di interpretare fenomeni fisici fino ad allora inspiegati. Premio Nobel nel 1921. *Relatività, esposizione divulgativa (1917)*, *Pensieri degli anni difficili (1950)*.

¹² Op. Cit., pag. 1028

¹³ Karl Rahner (1904-1984). Teologo tedesco. Fu uno degli artefici del rinnovamento della teologia cattolica del Novecento e perito del Concilio Vaticano II. *Spirito nel mondo (1939)*, *Uditori della parola (1941)*, *Corso fondamentale sulla fede (1976)*.

in considerazione e che escludessero dei conflitti per l'appunto con le scienze della natura.

Il lavoro e la ricerca di questi studiosi e di molti altri a seguire fino ad oggi, denota il desiderio di un incontro che sia il più possibile tollerante e abbia toni concilianti tra la scienza e il pensiero religioso, anche se non si può parlare di una vera e propria "pace" tra questi due ambiti così distinti e competenti potremmo parlare almeno di una "tregua." Vista la difficoltà di dialogo, comprensione e accettazione reciproca, questo risulta essere un buon risultato da promuovere e portare avanti con il maggior impegno possibile.

1.2 VITA PENSIERO E OPERE

Teilhard de Chardin nacque il 1° maggio del 1881 nel castello di Sarcenat in Alvernia¹⁴, nel 1899 entrò nella Compagnia di Gesù mentre nel 1911 venne ordinato prete. Durante la prima guerra mondiale si laureò alla Sorbona di Parigi in scienze naturali e diventò professore di geologia all'Institut Catholique della capitale francese. Visse in Francia, dove insegnò e per circa un ventennio si trasferì in Cina dove nel 1929 facendo varie ricerche scoprì insieme ad altri studiosi in una spaccatura fra le rocce il 'Sinanthropus Pekinensis' (Homo erectus pekinensis), un uomo primitivo che visse in quelle caverne dove furono rinvenuti anche resti di attrezzi, cibo e parti di scheletri, dai 350 ai 400.000 anni fa per un periodo di 70.000 anni.¹⁵ Questi ritrovamenti e i suoi successivi studi gli servirono via via per la formazione del suo pensiero, Teilhard riuscì ad estrapolare le conoscenze scientifiche in ambito filosofico e religioso costruendo un suo personale modello di visione del mondo.

Portare avanti queste sue idee gli costò molto, il Vaticano si rivolse all'operato del teologo con grande sospetto, gli fu proibito di divulgare e insegnare ciò che sosteneva

¹⁴ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992.

¹⁵ E.Coreth, W.M.Neidl, G.Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX tomo III: Correnti moderne del XX secolo*, Roma 1995. pag. 1019

e di far pubblicare i suoi scritti, i quali potevano essere discussi solo in maniera informale e segreta nelle riunioni con i suoi amici e conobbero la meritata pubblicazione solo dopo la sua morte.¹⁶

Dopo la seconda guerra mondiale tornò a Parigi, prese parte ad altre spedizioni fin quando si stabilì negli Stati Uniti dove a New York morì il 10 aprile del 1955.

Nella sua ricerca e nei suoi lavori Teilhard come scienziato, teologo e filosofo riuscì ad interpretare un tipo di naturalismo che oltre ad osservare la realtà fosse la comprensione di un sensibile che allo stesso tempo celava e rivelava la divinità. Egli sollevò argomentazioni che destarono e destano ancora oggi grande interesse e riflessione: la possibilità di un incontro tra scienza e fede, due ambiti molto diversi, lontani, dove sembrava esserci un'apparente incomunicabilità ma che per Teilhard risultavano uniti, e questa unione, era determinata dal Punto Omega¹⁷ che rappresentava il centro di tutto e che colmava di sé ogni cosa materiale e spirituale.

Il principio interpretativo della sua filosofia è sicuramente l'evoluzione, grazie alla lettura in età giovanile dell'opera di Henri Bergson¹⁸ "*L'evoluzione creatrice*" iniziò a riflettere sul possibile rigetto dell'idea della fissità della natura e del dualismo cartesiano.

Teilhard sentì il bisogno di riunire ciò che Cartesio¹⁹ aveva separato con la sua distinzione tra 'res cogitans' e 'res extensa', quindi il rapporto tra mente corpo, materia e spirito, nella mente del teologo era chiaro fosse un qualcosa che non si confaceva alla sua idea, ed è ancora più originale se si tiene conto che Teilhard arrivò

¹⁶ Pierre Teilhard de Chardin, Toward a science Charged with faith, <http://www.crosscurrents.org/chardin.htm>

¹⁷ <<La Coscienza suprema in cui culminano le coscienze attraverso l'Evoluzione>> Pierre Teilhard de Chardin, Il Fenomeno Umano, Queriniana, Brescia 1995, pag. 296

¹⁸ Henri Bergson (1859-1941). Filosofo francese, Premio Nobel nel 1927. Riguardo al concetto di evoluzione B. ebbe una concezione vitalistica della realtà intesa come uno slancio creatore che può essere colto non con la ragione ma con l'intuizione. *Materia e memoria* (1896), *L'evoluzione creatrice* (1907), *Le due fonti della morale e della religione* (1932).

¹⁹ René Descartes detto Cartesio (1596-1650). Filosofo e matematico francese, fondatore del razionalismo, applicò il metodo matematico alla filosofia, ponendo come principio della conoscenza il 'cogito' e come causa delle idee innate Dio che è garante della loro veridicità e dell'esistenza del mondo materiale. Da Dio deriva il pensiero ('res cogitans') e la materia ('res extensa') e le due sostanze sono eterogenee. C. ha anche influenzato la biologia sostenendo che l'anima è assente negli animali (meccanicismo). *Discorso sul metodo* (1637), *Meditazioni metafisiche* (1641), *I principi della filosofia* (1644).

a queste conclusioni partendo dalla posizione di religioso in un ambiente ortodosso e severo, con tutte le difficoltà che questo poteva comportare.

Il valore onnicomprensivo dell'evoluzione è per Teilhard qualcosa di unico, l'unità universale è un movimento di crescita che include tutto quanto, un progredire un andare avanti inarrestabile che coinvolge il mondo vivente e non vivente. L'evoluzione non è solo un fenomeno biologico è un qualcosa di immenso che coinvolge e invade il tutto.²⁰

Teilhard nel corso della sua vita fu molto prolifico di opere, sia di carattere strettamente scientifico che filosofico-teologico.

Tra gli scritti scientifici possiamo annoverarne sessantasette di geologia pubblicati tra il 1907 e il 1949, cinquantatré di paleontologia tra il 1907 e il 1952 e ben trentanove scritti di paleoantropologia tra il 1913 e il 1955, la sua bibliografia completa conta più di cinquecento titoli. Il suo lavoro da geologo fu molto fruttuoso soprattutto i suoi studi in Cina, grazie alla scoperta dell'uomo 'Sinanthropus Pekinensis' come già detto. Come paleontologo dedicò la sua attenzione ai mammiferi fossili della Cina e lui stesso fu maestro di una intera generazione di geologi e paleontologi cinesi.

I suoi numerosi scritti furono pubblicati su molte riviste e poi raccolti in un'opera in dieci volumi "*L'oeuvre scientifique*".²¹

Teilhard tentò di stabilire l'albero genealogico dell'umanità ispirandosi all'insegnamento che aveva tratto dallo studio dei carnivori del Quency, mise in evidenza un certo tipo di struttura che trovò in esse e che credette poi di ritrovare nel gruppo umano, infatti <<nel prolungamento diretto dell'apporto della paleontologia sull'andamento del fenomeno evolutivo che si pongono le sue concezioni sul posto dell'uomo nella natura e sul fenomeno umano>>²² e proprio le pagine da lui scritte mostreranno chiaramente che le sue divulgazioni filosofiche poggiano su basi e fondamenti propriamente scientifici.

²⁰ Spartaco Pupo, Teilhard de Chardin: l'unità di spirito e natura come comprensione del senso della storia (Dialegesthai) <http://mondodomani.org/dialegesthai/spu01.htm>

²¹ *L'oeuvre scientifique*, Textes réunis et édités par Nicole et Karl Schimtz-Moormann, Walter Verlag, Olten-Freiburg i.B. 1971 (10 voll.+1 vol. di carte).

²² Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 88

Nella vastissima produzione di opere di Teilhard spiccano un complesso di scritti di carattere filosofico e teologico pubblicati tutti postumi e raccolti in tredici volumi tra il 1955 e il 1977: le “*Oeuvres complètes*”.

Il primo e il quarto volume delle “*Opere complete*” intitolate rispettivamente “*Il Fenomeno Umano*”²³ e “*L’Ambiente Divino*”²⁴ (delle quali tratteremo ampiamente nei paragrafi successivi) rappresentano le sue due opere maggiori in cui è raccolto e sintetizzato tutto il suo pensiero, i volumi (II, III, V) sono una raccolta di saggi intorno a temi del pensiero di Teilhard che rimandano al contenuto centrale de “*Il Fenomeno Umano*”. Altra raccolta di scritti ordinati cronologicamente che non hanno trovato spazio nei libri precedenti sono raccolti in due volumi precisamente (VI e VII) con i titoli: “*L’Energia Umana*”²⁵ e “*L’Attivazione dell’Energia*”²⁶, in cui sono presentate alcune idee già esposte da Teilhard ma qui rielaborate in maniera maggiormente dettagliata e approfondita.

Questi primi volumi trattano argomentazioni e presentano materiale prettamente scientifico, tranne per il quarto “*L’Ambiente Divino*” , mentre (IX, X e XI) raccolgono tematiche religiose.

Questi scritti religiosi possono a loro volta essere ordinati in tre gruppi, ognuno dei quali rientra in un particolare ambito, il primo è quello della sociologia della religione, dove il filosofo cerca di analizzare la situazione del sentimento religioso del nostro tempo e del cristianesimo, non in maniera scientifica ma con delle sue considerazioni a carattere personale in base alla sua visione del mondo. Il secondo ambito è quello della fenomenologia del cristianesimo dove ne illustra le caratteristiche, le peculiarità. Secondo Teilhard infatti esso <<rappresenta l’Unica corrente di pensiero abbastanza audace e progressiva per abbracciare concretamente ed efficacemente il Mondo con un’azione completa e indefinitamente perfettibile, in cui la fede e la speranza si consumano in carità. Solo, assolutamente esso solo sulla

²³ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Ed. du Seuil, Paris 1955 (trad. It., *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995).

²⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, Ed. du Seuil, Paris 1957 (trad. It., *L’Ambiente Divino*, Queriniana, Brescia 1994).

²⁵ Pierre Teilhard de Chardin, (*Oeuvres complètes*, VI), *L’Energie humaine*, Ed. du Seuil, Paris 1962.

²⁶ Pierre Teilhard de Chardin, (*Oeuvres complètes*, VII), *L’Activation de L’Energie*, Ed. du Seuil, Paris 1963.

Terra moderna, si mostra capace di sintetizzare in un unico atto vitale il Tutto e la Persona.>>²⁷

L'ultimo campo in cui rientrano un'altra serie di scritti è quello propriamente teologico, più intimo delicato e profondo, in cui Teilhard entra nel vivo di determinate questioni, e sono quelle che scateneranno più discussioni e polemiche. Un quarto gruppo sono le raccolte di scritti sulla vita cristiana. Ognuno dei tre volumi delle "*Oeuvres complètes*" ha un titolo, il IX "*Scienza e Cristo*"²⁸ che raccogli gli scritti del primo e secondo ambito appena citati, il X "*Come credo*"²⁹ che è il più interessante dei tre e il volume XI "*Le direzioni dell'Avvenire*"³⁰ il quale raccoglie testi con riferimenti alla vita spirituale.

Del vasto lavoro di Teilhard appartengono anche i suoi "*Scritti del tempo della guerra*"³¹, sono una ventina e sono stati composti tra il 1916 e il 1919. Egli partecipò alla prima guerra mondiale, fu arruolato nel 1914 e congedato nel 1919 tornò a Parigi per terminare i suoi studi e conseguire la laurea in scienze naturali. La destinataria di questi venti scritti fu la cugina di Teilhard, Margherita Teilhard-Chambon e dopo la morte di questa ultima la sorella Alice Teilhard provvedette alla loro pubblicazione nel 1965, non tutti erano stati composti per essere pubblicati, tranne "*La nostalgia del Fronte*", e appartengono a generi letterari differenti: saggi di filosofia, riflessioni sull'azione apostolica e meditazioni mistiche. L'intera raccolta di questi scritti di guerra vanno componono il dodicesimo³² volume della "*Opere complete*".

Le "Opere" di Teilhard si concludono con il tredicesimo volume intitolato "*Il cuore della Materia*"³³ questa ultima parte è un insieme di frammenti che complessivamente vanno a tracciare una sua autobiografia spirituale e intellettuale. Insieme ad essa, vennero divulgati altri due testi: "*Il Cristico*" pubblicato un mese

²⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995, pag. 277.

²⁸ Pierre Teilhard de Chardin, (*Oeuvres complètes*, IX), *Science et Christ*, Ed. du Seuil, Paris 1965.

²⁹ Pierre Teilhard de Chardin, (*Oeuvres complètes*, X), *Comment je crois*, Ed. du Seuil, Paris 1969.

³⁰ Pierre Teilhard de Chardin, (*Oeuvres complètes*, XI), *Les directions de L'Avenir*, Ed. du Seuil, Paris 1973.

³¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Grasset, Paris 1965.

³² Pierre Teilhard de Chardin, (*Oeuvres complètes*, XII), *Ecrits du temps de la guerre*, Ed. du Seuil, Paris 1976.

³³ Pierre Teilhard de Chardin, (*Oeuvres complètes*, XIII), *Le coeur de la Matière*, Ed. du Seuil, Paris 1976.

prima della sua morte in cui è esplicito tutta l'essenza del suo pensiero e *“La Messa sul Mondo (1923)”*,³⁴ scritto in Cina durante una spedizione nel deserto dove non fu possibile celebrare una messa, entrambe di notevole interesse e bellezza.

Per concludere questa carrellata delle opere teilhardiane si possono enunciare brevemente il contenuto e la suddivisione del suo epistolario e il diario.

Ricordiamo oltre alle già citate *“Lettere della guerra”*, le *“Lettere di viaggio”*, composte da Teilhard durante le sue esplorazioni inizialmente divise in due gruppi: *“Lettres de voyage” (1923-1939)* e *“Nouvelles lettres de voyage” (1939-1955)* e successivamente raccolte in un unico volume *“Lettres de voyage (1923-1955).”*³⁵ Le *“Lettere dall’Egitto (1905-1908)”*³⁶ scritte nei tre anni di tirocinio presso il collegio gesuita al Cairo ai suoi genitori, le *“Lettere da Hastings a da Parigi (1908-1914)”*³⁷ quando si trovò a portare a termine i suoi studi di teologia in Inghilterra, e successivamente a Parigi dove venne invitato dopo essere stato ordinato sacerdote nel 1911 per studiare scienze naturali, sempre rivolte al padre e alla madre.

Citiamo le *“Lettere a Léontine Zanta”*³⁸ scritte tra il 1923 e il 1939, buona amica di Teilhard e donna di grande cultura la sig.na Zanta e il filosofo intrattennero una lunga corrispondenza in cui il Padre le parlava della sua situazione, del suo rapporto con la Chiesa, con l’Ordine.

Altra amicizia epistolare fu portata avanti da Teilhard con il filosofo Maurice Blondel³⁹ tale corrispondenza⁴⁰ fu utile ai due pensatori come confronto delle loro idee e scambio di meditazioni e fu pubblicata in seguito da Henri de Lubac.

Ennesimo fitto epistolario scaglionato dal 1919 al 1955 come *“Lettere intime”* è stato edito ancora da de Lubac in due edizioni: la prima che raccoglie centodiciotto lettere

³⁴ Testo già edito in un volume fuori collana, Pierre Teilhard de Chardin, *Hymne de L’Univers*, Ed. du Suil, Paris 1961.

³⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres de voyage (1923-1955)*, Grasset, Paris 1961.

³⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres d’Egypte (1905-1908)*, Aubier, Paris 1963.

³⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres d’Hastings et Paris (1908-1914)*, Aubier, Paris 1965.

³⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres à Léontine Zanta, Desclée de Brouwer*, Paris 1965.

³⁹ Maurice Blondel (1861-1949). Filosofo francese. Fondò la sua filosofia su una teoria dell’azione come valorizzazione dell’esperienza nella sua totalità. Fu vicino alla corrente modernista del pensiero cattolico contemporaneo. *L’Azione (1893)*, *Il Pensiero (1934)*, *L’essere e gli esseri (1935)*.

⁴⁰ Blondel et Teilhard de Chardin. *Correspondence commenté par Henri de Lubac*, Beauchesne, Paris 1965.

suddivise a loro volta in tre blocchi,⁴¹ la seconda centoquarantotto in quattro blocchi,⁴² tutte lettere indirizzate ad amici, quali lo stesso de Lubac, André Ravier, Auguste Valensin, Bruno de Solages, in cui il Padre Gesuita confidava i suoi pensieri, i suoi progetti. Le più significative sono sicuramente quelle rivolte a Valensin con cui riusciva ad aprirsi con fiducia.

Per terminare, accenniamo al Diario di Teilhard, che tenne regolarmente per ben quaranta anni dal 1915 quando era in guerra al 1955 anno della sua morte, suddiviso in tre parti, nella prima troviamo i racconti del periodo della guerra con i suoi appunti dal 1915 al 1925, nella seconda le narrazioni durante la sua permanenza in Cina dal 1925 al 1944, non reperibile poiché forse i quaderni sono rimasti lì, e l'ultima dal 1944 al 1955, quindi nel corso dell'ultima parte della sua vita (neanche essi trovabili perché in mano dell'Ordine).⁴³

1.3 “IL FENOMENO UMANO”: SIGNIFICATO DELL’OPERA, SINOSI E ANALISI DI TEMATICHE E PARTI PRINCIPALI

Dopo aver citato e trattato le opere della vastissima produzione teilhardiana andiamo ad analizzare e spiegare le due che, alla luce di una ricerca e di uno studio compiuto su Teilhard rivestono chiaramente la posizione di maggior interesse, nonché racchiudono ed esplicano le tematiche maggiormente rilevanti per la comprensione del suo pensiero.

Abbiamo già accennato alla versatilità di Teilhard, ai suoi studi da geologo, paleontologo teologo e filosofo, proprio per un personaggio con un cammino intellettuale così profondo e vasto, lungo il corso della propria vita arrivò il momento di dover riflettere sul lavoro svolto, su cosa stava portando avanti e ciò in cui credeva.

⁴¹ *Lettres intimes de Pierre Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier, Paris 1972.

⁴² *Lettres intimes de Pierre Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier, Paris 1974.

⁴³ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l’opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992.

Teilhard da vero scienziato non poté esimersi dallo speculare sui rapporti che intercorrevano tra le sue scoperte i suoi dati scientifici ed empirici e le sue comunque profonde convinzioni spirituali, religiose e filosofiche.⁴⁴

Proprio da questo parte il suo progetto di tentare una sintetizzazione di tematiche e linguaggi diversi tra loro quali appunto scienza e fede. Frutto di questo grande lavoro è la sua opera “*Il Fenomeno Umano*”, facente parte delle sue “*Oeuvres complètes*” come primo volume, scritta tra il 1938 e il 1940, rimaneggiata tra il 1947 e il 1948 e poi pubblicata postuma nel 1955.⁴⁵

Teilhard credeva nell’evoluzione, cercò di costruire un ordine coerente, una relazione tra i vari elementi dell’universo, una legge sperimentale che potesse riuscire ad esprimere la loro successione nel corso del tempo, e che vedeva l’uomo non come centro “statico” del mondo ma come <<asse e punta avanzata>>⁴⁶ di questa evoluzione, il fenomeno umano per l’appunto. Questa opera non voleva dare una spiegazione del mondo, ma era per Teilhard semplicemente una <<memoria scientifica>>⁴⁷ ed <<una introduzione ad una spiegazione del mondo.>>⁴⁸

L’evoluzione quindi, come chiave di lettura dell’universo, portò Teilhard a doversi raffrontare con i problemi che questo comportava alla teologia cristiana e cercare di risolverli per giungere ad una sintesi. Le problematiche che l’evoluzione biologica apportò alla teologia furono essenzialmente tre: la prima fu sull’accidentalità dell’evoluzione. Come già esplicito da Darwin nei suoi studi, la sua teoria della selezione naturale era andata a sostituire il Dio Creatore provvidente, condannando quindi il Creazionismo,⁴⁹ corrente di pensiero secondo la quale ogni creazione in natura era stata progettata esattamente così come era dalle mani di Dio e nel medesimo momento, mentre l’evoluzione era mossa soltanto da eventi accidentali senza interventi provvidenziali né possibilità di alcuna previsione, e sembrava non

⁴⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995.

⁴⁵ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l’opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992.

⁴⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995, pag. 31.

⁴⁷ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l’opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 9.

⁴⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995, pag. 25.

⁴⁹ Dottrina filosofica che concepisce la realtà formata dal nulla per un atto di volontà di Dio (creazione) e non come emanazione eterna della sua potenza.

tener conto neanche dell'emergenza dell'essere umano, dell'uomo nella natura. Qui Teilhard tentò la prima sintesi e riconciliazione, pur tenendo conto dei meccanismi casuali e accidentali dell'evoluzione cercò di trovare una linea di sviluppo che potesse rendere ragione dell'emergenza dell'essere umano, dell'Uomo pensante, pronto poi ad instaurare un rapporto e una alleanza con Dio. Per questo Teilhard parlerà della <<Noosfera>>⁵⁰ e grazie ad essa e alla legge di Complessità-Coscienza secondo cui, le strutture dell'universo tendono a dirigersi verso forme maggiori di cerebralizzazione e coscienza di cui l'uomo ne è il gradino più alto, riuscì a dare una spiegazione di questo fenomeno umano che si attenesse alle teorie evoluzionistiche e allo stesso tempo soddisfacesse la necessità teologica della sua presenza e posizione preminente nell'Universo. Uomo centro del mondo nel senso spirituale.

Seconda problematica posta dall'evoluzione alla teologia era l'origine dell'uomo, come sempre proposto dagli studi di Darwin l'uomo non poteva essere stato creato come è ma doveva aver avuto degli antenati che erano stati da lui riconosciuti nelle scimmie antropomorfe. Questo causava un grandissimo scontro e un quasi blasfemo conflitto con il pensiero religioso che vedeva l'essere umano creato da Dio a sua immagine e somiglianza e riconosceva come unici antenati Adamo ed Eva, la prima e unica coppia creata dall'intervento Divino a cui era stata infusa l'anima e le qualità intellettive.

Anche qui Teilhard tentò di arrivare ad una conciliazione, egli sapeva bene che <<l'origine della specie umana non comporta nessun elemento di diversità rispetto ai meccanismi delle altre specie di viventi. L'uomo entra in silenzio, come qualsiasi altra specie>>⁵¹ ma esisteva <<un effetto soglia>>⁵² che era stato apportato dalla nascita del pensiero, della riflessione, e che conferivano all'uomo una condizione particolare e straordinaria per fargli compiere un salto qualitativo enorme. <<La coscienza che diventa capace di contemplare se stessa nella semplicità raccolta delle

⁵⁰ Luogo in cui l'Uomo vede, sente, desidera, soffre le stesse cose di tutti. Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995, pag. 296.

⁵¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995, pag. 16.

⁵² Op. Cit., pag. 18.

sue facoltà>>⁵³ rappresentava il passo centrale per donare a tutto il gruppo umano un qualcosa in più rispetto ad altri organismi.

Ultima ed importante questione da affrontare per Teilhard fu rappresentata dal passaggio da un Universo ordinato a una Terra da costruire nella piena libertà umana e grazie all'alleanza che l'uomo stringe con Dio.

Il modello proposto da Darwin della sua lotta per la sopravvivenza e quello di Malthus⁵⁴ a cui l'evoluzionista inglese si era ispirato, conferivano alla vita una situazione di continuo combattimento e miserabilità, proprio per gli accidenti, le imperfezioni quindi il dolore, la morte, a cui tutta la natura (uomo compreso) era sottoposta. Teilhard partendo da questo apportò delle novità a questa visuale, innanzi tutto sostenne che se il mondo non era costruito e preordinato allora era da edificare e lo stato di miserabilità presupposto da Darwin e Malthus sarebbe diventato il campo d'azione dal quale l'essere umano sarebbe dovuto partire per la costruzione della nostra Terra: <<laboriosamente, attraverso e mediante l'attività umana, la nuova Terra si raccoglie, si decanta e si epura.>>⁵⁵ In questo modo Teilhard risolse un problema molto critico per la teologia posto dall'evoluzione biologica: il mondo non era nulla di preordinato, ma qualcosa da edificare con fatica ed impegno, il mondo delle possibilità, del cammino da fare, di una meta da poter scegliere di perseguire o meno.

Ne *“Il Fenomeno Umano”* le diverse tappe dell'evoluzione biologica dell'universo sono divise e descritte in varie parti, la prima è quella della Previta (o Cosmogenesi), che comprende un periodo di tempo estremamente lungo, nel quale si formarono gli atomi che raccogliendosi in enormi agglomerati diedero origine alle stelle da cui a loro volta grazie all'energia prodotta dalla fusione atomica si plasmarono le molecole da cui si formarono i pianeti e che, divenendo sempre più complesse foggiarono quelle organiche, le cellule, da cui derivarono le prime forme viventi. La seconda

⁵³ Op. Cit., pag. 19.

⁵⁴ Thomas Robert Malthus (1766-1834), economista inglese. Il suo nome è legato al saggio sugli effetti dell'incremento della popolazione, nel quale sostenne che la crescita di questa, non trovando riscontro in un uguale aumento delle sussistenze alimentari, avrebbe provocato in breve tempo un collasso socio-economico dell'intero sistema. *Saggio sulla rendita (1815)*.

⁵⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995, pag. 21.

tappa è rappresentata dalla Vita (o Biogenesi), comprendente il periodo dall'apparizione appunto della vita a quella dell'uomo. Per Teilhard il tema della vita, la sua apparizione e il suo "segreto" erano argomenti di grande interesse e fascino e le sue riflessioni in merito lo portarono ad elaborare concetti molto attuali che oggi noi sappiamo esseri veri con certezza grazie ai successivi passi della scienza. Ogni sostanza di cui è composta una cellula poteva esistere a prescindere da essa già nella Previta e ciò che faceva nascere la vita era proprio l'organizzazione di queste sostanze e la loro capacità di autoesistere nello scambio con l'esterno. L'esistenza dell'essere vivente è un arco vitale di pieno interscambio con l'esterno, una esistenza "aperta" che si basa sulla grande complessità degli elementi che lo compongono.

Nella cellula, in questa unità biologica, in questa microscopica matrice della vita risiedeva per Teilhard (ed effettivamente è così) il grande segreto dell'esistenza, proprio in essa <<a un tempo così una, così uniforme e così complicata, è in definitiva la Stoffa dell'Universo che riappare con tutte le sue caratteristiche.>>⁵⁶

Proseguendo il cammino si giunge alla fondamentale tappa della Noogenesi, ovvero alla nascita della riflessione, del pensiero, della coscienza. Nella Noosfera Teilhard vedeva raccolti tutti gli esseri intelligenti che popolano la terra, in questa parte, viene descritta l'evoluzione dell'uomo, il suo sviluppo fisico e cerebrale nel passaggio da un essere primitivo ad un altro, ed è proprio in questo evolversi psichico dell'essere umano che il nostro scienziato-filosofo vide la nascita dell'autocoscienza e della nostra capacità di riflessione, del nostro <<sapere di sapere>>⁵⁷ che ci rende davvero peculiari e unici.

Dal nostro atto del pensare scaturisce la quarta e ultima tappa di questa storia biologica del mondo, la nostra capacità di autocoscienza e riflessione da il via alla nascita di diverse culture e ci porta verso la Supervita. Essa rappresenta l'integrazione degli esseri umani, l'unione dei cervelli come le cellule che si congiungono per dare vita a un organismo. Gli uomini unendosi fra loro, organizzandosi, integrandosi,

⁵⁶ Op. Cit., pag. 83.

⁵⁷ Spartaco Pupo, Teilhard de Chardin: l'unità di spirito e natura come comprensione del senso della storia (Dialegesthai) <http://mondodomani.org/dialegesthai/spu01.htm> pag. 4.

creano un mondo unito e omogeneo aperto al dialogo che troverà il compimento finale nell'amore di Dio, nel punto Omega. <<Dio è dunque l'esito finale dell'evoluzione, un Dio che non è un'entità impersonale o distinta dal mondo, ma una "superpersona", un "superamore" mescolato con esso, che sintetizza la "folla degli altri amori della Terra".>>⁵⁸

La visione di questo compimento e di questa sintesi di tutti gli enti nel punto Omega, quindi il "Dio tutto in tutti", causò a Teilhard alcune critiche, come quella di essere giudicato panteista,⁵⁹ ma egli proprio nella postfazione della sua opera "*Il Fenomeno Umano*" chiarì questo punto, asserendo che, se alla luce dell'esposizione della sua dottrina si doveva parlare di panteismo, lo si doveva giudicare un panteismo legittimo, poiché <<se, in fin dei conti, i centri riflessi del Mondo non costituiscono effettivamente altro che "uno con Dio", tale stato si ottiene, non per identificazione (Dio che diventa tutto), ma per azione differenziante e comunicante dell'amore (Dio tutto in tutti), il che è essenzialmente ortodosso e cristiano.>>⁶⁰

Dopo questa esposizione dei contenuti principali e alcune precisazioni su determinati argomenti di questo capolavoro teilhardiano, ci apprestiamo ora ad affrontare in maniera più particolareggiata e articolata alcuni dei temi fondamentali, che compongono le parti di questo "viaggio" di natura certamente scientifica ma culminante nella sfera spirituale del padre gesuita.

1.3.1 LA PREVITA. *La stoffa dell'universo. L'interno delle cose. La terra giovanile*

Studiare ed indagare la storia dell'universo per Teilhard era qualcosa di molto arduo e complesso ed era necessario partire dall'inizio, dagli albori. <<Spostare un oggetto

⁵⁸ Spartaco Pupo, Teilhard de Chardin: l'unità di spirito e natura come comprensione del senso della storia (Dialegesthai) <http://mondodomani.org/dialegesthai/spu01.htm> pag. 4.

⁵⁹ Panteismo: termine filosofico-religioso che designa quelle concezioni che ritengono Dio immanente al reale e ogni aspetto del reale come manifestazione dell'essenza divina.

⁶⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995, pag. 288.

all'indietro nel Passato equivale a ridurlo nei suoi elementi più semplici. Seguite il più lontano possibile nelle direzioni delle loro origini, le ultimi fibre del composto umano si confondono con la Stoffa stessa dell'Universo>>, ⁶¹ la stoffa dell'universo, la stoffa delle cose tangibili, ciò che si rivela ai nostri occhi e si concentra via via in forme sempre maggiormente complesse è la materia, da qui era necessario partire. La materia per Teilhard possedeva delle caratteristiche e degli aspetti particolari e indispensabili: la pluralità, l'unità-omogeneità e l'energia. Grazie all'analisi della scienza moderna ci si poteva rendere conto che ogni più piccola unità di materia tendeva a ridursi in qualcosa di ancora più piccolo e granulato di se stessa e questo suo rimpicciolirsi in seno a una maggiore pluralità era la rappresentazione del rinnovamento e allo stesso tempo del dileguamento del Mondo, per cui la nostra conoscenza del reale, la nostra esperienza sensibile <<si condensa e fluttua su di uno sciame di elementi indefiniti>> ⁶² straordinari di numero e piccolezza. Più la materia si riduceva e polverizzava più in realtà rivelava la sua unità e omogeneità. Molecole, atomi, elettroni manifestavano una identità di massa e comportamento nelle loro attività perfetto, apparendo estremamente calibrate, ognuno di essi definibile solo in rapporto e in funzione della sua influenza con ciò che lo circonda <<per quanto strettamente circoscritto sia quindi il "cuore" di un atomo, la sua sfera d'influenza è co-estensiva , almeno virtualmente, a quella di un qualsiasi altro atomo>>, ⁶³ mostrando quindi un collegamento fra loro, una dipendenza. Gli atomi anche aggregati fra loro non costituivano ancora la materia, ma avevano bisogno di essere avvolti e inglobati dall'energia. L'energia era ciò che passava da un atomo all'altro durante le loro trasformazioni qualcosa quindi che potevano perdere o di cui arricchirsi, una potenza di cui i corpuscoli erano serbatoi, energia come potere di collegamento, valore e forma iniziale della stoffa dell'universo.

Più si penetrava nella materia più diventava palese l'interconnessione delle sue parti, poiché, ogni elemento del cosmo era compenetrato e intessuto di tutti gli altri,

⁶¹ Op. Cit., pag. 35.

⁶² Op. Cit., pag. 36.

⁶³ Op. Cit., pag. 37.

andando a formare un sistema, componendosi. <<L'universo regge grazie al suo insieme>>⁶⁴ e bisognava prenderlo nella sua interezza, in un blocco, <<la stoffa dell'universo non può essere lacerata.>>⁶⁵

La maglia dell'universo era l'universo stesso, ma affermare che la materia realizzava un insieme non era sufficiente, anche se intessuta di un solo blocco e in un processo identico quale la legge di complessità-coscienza la maglia non si ripeteva mai e corrispondeva e costituiva strutturalmente un tutto. Stabilita cosa fosse e le caratteristiche della materia bisognava ora tracciarne l'evoluzione. <<Sin dalle sue formazioni più lontane, la Materia si rivela a noi in "stato di genesi">>,⁶⁶ origine che faceva intravedere due aspetti importanti delle sue fasi, la prima quella che originava gli elementi dell'atomo e dello stesso: la granulazione, come abbiamo appena visto, la seconda quella che faceva proseguire lo sviluppo in base a un processo appunto di complessità crescente. L'evoluzione della materia si manifestava come un processo in cui gli elementi che costituivano l'atomo si ultra combinavano e condensavano, un'operazione costosa in cui si spendeva molta energia ma necessaria in quanto atomi e molecole si elevavano e complicavano per poi ri-disfarsi in elementi più semplici, insomma il mondo poteva essere visto come <<un razzo che sale lungo la freccia del tempo, e che si illumina solo per spegnersi, un vortice ascendente in seno a una corrente che discende.>>⁶⁷

Una volta descritta la parte esterna della materia e le sue caratteristiche per Teilhard fu di fondamentale importanza affrontare il problema dell'interiorità delle cose, in quanto l'intendimento dell'aspetto interno della materia poteva dirigere il lettore della sua opera verso la comprensione poi dell'essere umano. Quindi bisognava ampliare <<la base delle nostre elaborazioni ulteriori all'interno di questa stessa materia.>>⁶⁸

Fino a quel momento per Teilhard la scienza si era sempre ostinata a conciliare determinati aspetti della natura, o come se tutti gli oggetti fossero composti soltanto

⁶⁴ Op. Cit., pag. 39.

⁶⁵ Op. Cit., pag. 38.

⁶⁶ Op. Cit., pag. 43.

⁶⁷ Op. Cit., pp. 46-47.

⁶⁸ Op. Cit., pag. 50.

di relazioni prive di qualsiasi spiritualità, per quanto riguardava il pensiero dei meccanicisti, o come nella mentalità degli spiritualisti che consideravano gli esseri solo come chiusi in se stessi nei loro atti immanenti. Bisognava conciliare e trovare un punto di incontro se la scienza voleva cercare di analizzare e spiegare con coerenza il fenomeno cosmico nella sua totalità.

Così come i fenomeni potevano apparirci in varie sfumature e in scale d'intensità differenti nel loro esterno così accadeva anche nel loro interno, e se agli occhi di un fisico non esisteva che un esterno delle cose lo stesso atteggiamento risultava errato prendendo in considerazione gli esseri viventi e l'uomo, in cui ovviamente la presenza di un interno, di una interiorità, non poteva assolutamente essere messa in discussione. Era pur vero però che, sostenere <<la coscienza appare con completa chiarezza soltanto nell'Uomo>>⁶⁹ appariva fortemente restrittivo poiché determinava un caso isolato quindi di non interesse per la scienza, mentre invece sostenere che la coscienza appare certamente nell'uomo ma <<intravista in questo unico sprazzo di luce essa ha un'estensione cosmica, e come tale, si aureola di prolungamenti spaziali e temporali indefiniti>>⁷⁰ era l'ottica più coerente da assumere.

<<Questo "interno" debba essere ritenuto come esistente dappertutto e da sempre in Natura. Poiché, in un punto di se stessa, la Stoffa dell'Universo ha un aspetto interno, ciò vuole necessariamente dire che essa ha, per struttura, due aspetti in ogni regione dello Spazio e del Tempo>>,⁷¹ da tutto ciò a sua volta derivava che la materia per Teilhard non era solo un grandioso formicolio di particelle come studiate dalla fisica, ma un qualcosa che sotto il puro significato meccanico nascondeva il necessario per la spiegazione del cosmo. Si era dunque riconosciuto nella stoffa dell'universo un aspetto interno cosciente che sottendeva da sempre quello esterno abitualmente preso in considerazione dagli studi scientifici, ora si doveva chiarire in che proporzione e variabilità. Ovviamente, <<una coscienza è tanto più compiuta quanto più ricco e

⁶⁹ Op. Cit., pag. 51.

⁷⁰ Op. Cit., pag. 52.

⁷¹ Op. Cit., pag. 52.

meglio organizzato è l'edificio materiale che sottende>>⁷² per cui la concentrazione dell'aspetto cosciente e la complessità materiale non erano che due aspetti di uno stesso fenomeno in cui queste due componenti variavano in modo solidale nello stesso medesimo senso. Tutto questo ragionamento ovviamente faceva capo alla legge di complessità-coscienza.

In ultimo occorre, per gettare definitivamente un ponte tra le due sponde materiale e spirituale e quindi conglobare materia e spirito in una prospettiva razionale, collegare l'energia, anzi le due energie, quelle del corpo e dell'anima.

Energia materiale e spirituale si poteva immaginare fossero collegate per mezzo di qualcosa e che si prolungassero e legassero a vicenda, convergendo in un'unica grande energia che animasse il mondo, in realtà questa idea doveva essere abbandonata, in quanto, queste due energie <<diffuse rispettivamente nei due strati, esterno ed interno, del Mondo hanno in complesso lo stesso comportamento. Sono costantemente associate e passano in qualche modo l'una nell'altra. Ma sembra impossibile far coincidere semplicemente le loro curve.>>⁷³ Quindi si poteva giungere alla seguente conclusione, ogni energia era di natura psichica, ma in ogni elemento questa energia si divideva in due componenti: un'energia tangenziale che associava l'elemento con tutti gli altri dello stesso ordine e della stessa complessità, e l'energia radiale che lo spingeva verso una direzione di crescita di complessità.

Stabilito e detto ciò era necessario spostare l'attenzione sulla nascita e l'apparizione del nostro pianeta, del mondo, che rappresentava <<l'oggetto minimo, oscuro, ma affascinante>>⁷⁴ che era appena apparso, in questa abbiamo visto sconfinata stoffa dell'universo. Proprio la nostra terra era il luogo che poteva ancora permettere di continuare l'evoluzione della materia fino a noi, all'uomo. <<Freschissima e ricca di potenzialità nascenti, osserviamo la Terra giovanile che si culla nelle profondità del passato.>>⁷⁵

⁷² Op. Cit., pag. 56.

⁷³ Op. Cit., pag. 59.

⁷⁴ Op. Cit., pag. 63.

⁷⁵ Op. Cit., pag. 63.

Teilhard fece una descrizione della nascita del pianeta e della sua formazione da un punto di vista esterno e uno interno. La prima fase in cui si trovò la terra fu quella di uno stato di cristallizzazione, gli ossidi essenziali: Acqua, anidride carbonica, silicio si erano formati neutralizzando le affinità dei loro elementi e da questo processo pian piano era nata una ricchissima varietà di minerali, il mondo minerale. Ma poiché esso era un mondo molto povero nelle sue combinazioni, giacché le specie minerali erano incapaci di svilupparsi, per crescere dovettero associarsi e concatenarsi facendo nascere raggruppamenti vari che tuttavia non mostravano nessuna unità ma solo un mosaico di piccoli elementi. Questo era l'aspetto che aveva dovuto assumere la materia condensata che ci circonda all'inizio. Nel cammino degli elementi da minerali a uno stato cristallino l'energia che si sprigionò si arricchì costantemente da quella data dalla decomposizione atomica delle sostanze radioattive e questa volta <<le particelle si concatenano, si raggruppano, si scambiano, come nei cristalli, al vertice di reti teoricamente senza fine, ma questa volta molecole con molecole, e in modo da formare ogni volta, per associazione chiusa, o almeno limitata, una molecola sempre più grande e più complessa.>>⁷⁶ Apparvero i composti organici di cui siamo costituiti noi.

Dalla Barisfera metallica, alla Litosfera di silicati a una Idrosfera, un'Atmosfera, fino alla Polimerizzazione in cui l'acqua, l'acido carbonico e l'ammoniaca si mossero scaldate dai raggi solari e partì e si delineò la nascita dell'esterno della nostra terra, e in essa si andò a concentrare poi il suo interno. Per interno Teilhard non intendeva che <<l'aspetto "psichico" della porzione di Stoffa cosmica circoscritta, all'inizio dei tempi, al ristretto raggio della Terra giovanile>>⁷⁷ un mondo interiore che come già aveva spiegato sottendeva l'esterno delle cose. La terra giovanile portava in sé già il germe della previta, avevamo già visto che l'energia spirituale cresceva secondo la complessità degli elementi di cui costituiva lo stato interno e la complessità chimica della terra aumentava nella zona superficiale in cui gli elementi si polimerizzavano per cui la previta inglobata in questa terra che stava nascendo usciva dal suo

⁷⁶ Op. Cit., pag. 66.

⁷⁷ Op. Cit., pag. 67.

disperdersi nell'universo e iniziava ad attivarsi. Il pianeta si avvolgeva su stesso così come la molecola su se stessa e questo “duplice avvolgimento” accrebbe la sua interiorità <<il ‘quantum’ iniziale di coscienza contenuto nel nostro Mondo terrestre non è semplicemente costituito da un aggregato di particelle imprigionate fortuitamente in una stessa rete. Esso rappresenta una massa solidale di centri infinitesimali strutturalmente collegati tra di loro per le stesse condizioni di origine e di sviluppo.>>⁷⁸ Condizione fondamentale come per la materia anche qui era l'unità. Per mezzo del meccanismo che determinò la sua nascita, la “pellicola” in cui si concentrò l'interno della terra emergeva come un tutto organico in cui era impossibile da quel momento separare gli elementi, da lì tutto si stava preparando per far esplodere sul pianeta la vita.

1.3.2 LA VITA. L'apparizione della vita. Dalla macro-molecola alla cellula. L'albero della vita e le sue ramificazioni. L'ascesa di coscienza

Già da questa prima parte si è potuto intuire che per Teilhard il mondo minerale, inanimato, e il mondo vivente, animato, erano due creazioni nel loro complesso apparentemente antagoniste fra loro ma che prese in analisi a ritroso nel tempo sino alla scala dell'infinitamente piccolo affondavano le radici in una stessa grande massa. A una certa profondità le differenze erano attenuate, tra organismi monocellulari vegetali e animali ad esempio, e anche oltre più nessuna barriera era sicura. <<Per un dato universo, e per ciascuno dei suoi elementi, vi è, sul piano sperimentale e fenomenico, una sola e medesima durata possibile e questa è senza sponda all'indietro. Ogni cosa, proprio per ciò che la rende maggiormente se stessa, prolunga la sua struttura, affonda così le sue radici in un Passato sempre più remoto.>>⁷⁹ Ma poi, quando un qualcosa cresce e si sviluppa può avvenire un cambiamento, mutare

⁷⁸ Op. Cit., pag. 69.

⁷⁹ Op. Cit., pag. 73.

aspetto, forma o natura, per questo arrivò sulla terra il momento in cui nelle sue acque, nel suo “brodo primordiale” iniziassero a brulicare e muoversi minuscoli esseri viventi. Da quel preciso istante la massa di materia organizzata cominciò il suo movimento e la sua preparazione per comporre ciò che sarebbe divenuta la biosfera, come se, in un particolare momento fosse stata raggiunta una soglia, oltrepassata una maturazione tale da poter far sopraggiungere il passaggio da terra giovanile a terra moderna.

Queste trasformazioni partirono dalla fondamentale relazione che intercorreva (senza ombra di dubbio per Teilhard) tra la molecola e la cellula, <<considerata all’indietro, la cellula si perde, qualitativamente e quantitativamente, nel mondo delle strutture chimiche. Prolungata immediatamente all’indietro, rispetto a se stessa, essa converge evidentemente nella molecola.>>⁸⁰ Esisteva per cui una correlazione primaria tra una mega-molecola e un migro-organismo.

I cambiamenti per Teilhard erano accorsi in un lasso di tempo molto lungo, che aveva permesso un aumento di complessità mediante molte generazioni di questi corpuscoli, una zona del macro-molecolare era riuscita ad “insinuarsi” fra le zone limitrofe al molecolare e cellulare e questo creò un intervallo in più di cui tener conto, come un strato del ‘subvivente’⁸¹. Per l’emersione della vita questo cambiamento dovette coinvolgere masse di materia sufficientemente grandi ovviamente, ma pian piano il processo era iniziato. <<Un’era terrestre della Macro-molecola non rappresentava soltanto una componente supplementare della nostra tabella delle durate... sancisce l’esigenza di un punto critico che la concluda e la chiuda... ciò di cui avevamo bisogno per giustificare l’idea che un’anomalia evolutiva di primo ordine si pone al livello contrassegnato dalla comparsa delle prime cellule.>>⁸²

L’inizio della vita partì appunto dalla comparsa della cellula, così come, l’atomo era il <<granulo naturale>>⁸³ della materia la cellula rappresentava il granulo naturale della vita. Essa era sempre stata studiata perché componente delle sue forme più

⁸⁰ Op. Cit., pag. 77.

⁸¹ Op. Cit., pag. 80.

⁸² Op. Cit., pag. 81.

⁸³ Op. Cit., pag. 75.

elevate, ma per Teilhard era fondamentale, come abbiamo appena visto, averne visto l'origine e aver compreso quanto fosse <<una cosa lungamente preparata e profondamente originale>>, ⁸⁴ e così come aveva sostenuto per la materia l'esistenza di una sua interiorità, questo era necessariamente postulato anche per la cellula, elevata a un grado maggiore di complessità essa possedeva un relativo interno, una coscienza.

Accrescimento della materia, aumento di coscienza e trasformazione dell'organizzazione degli elementi, cambiamento di natura nello stato di coscienza delle particelle dell'universo, da qui si poteva osservare il fiorire della vita che la cellula apportava, nuova organizzazione di tutti i gradi di grandezze corpuscolari e nuove apparizioni di attività interiori, la metamorfosi, il passaggio <<il Passo della Vita>> oramai pervenuto. Le cellule sorsero in un punto o più e in gruppi di numero infinitamente grande viste le dimensioni ridottissime, dipendenti fra loro, in uno stato di simbiosi, come se tutte insieme formassero un organismo diffuso e proprio da questo Teilhard, ricavò la veridicità della connessione che unisce gli esseri viventi in natura nell'ambito della biosfera. Gli elementi che compongono questa <<pellicola vivente o efflorescenza di vite>> ⁸⁵ non erano riuniti nemmeno a caso ma con una selezione quasi preventivata, come se fossero riuniti da un raggruppamento "parziale" da cui si dipartivano le varie successive ramificazioni, questo significava che <<la comparsa delle prime cellule pone già gli stessi problemi che ritroveremo a proposito dell'origine di ognuno di quelli steli più tardivi che noi chiameremo 'phylum'>>, ⁸⁶ la ramificazione dell'albero della vita cominciava già al di sotto dello stesso.

La terra per Teilhard era come un grande organismo che respirava, che aveva avuto inizio in un dato momento, passando attraverso una lunga serie di equilibri concatenati, legati fra loro, che si evolveva. L'evoluzione terrestre era <<una curva che non si inverte e i cui punti di trasformazione, quindi, non si ripetono>> ⁸⁷ e sotto questa curva era situato il grande fenomeno vitale. La cellula e la rivoluzione da essa

⁸⁴ Op. Cit., pag. 76.

⁸⁵ Op. Cit., pag. 89.

⁸⁶ Op. Cit., pag. 90.

⁸⁷ Op. Cit., pag. 95.

apportata rappresentò un momento importantissimo e senza uguali, <<una sola volta sulla Terra il protoplasma, come una sola volta nel Cosmo, i nuclei e gli elettroni.>>

⁸⁸ Questo faceva sovvenire conclusioni molto precise: spiegava il perché delle somiglianze tra gli esseri viventi, l'apparizione della vita come episodio veramente sostanziale nella storia del pianeta, l'origine dei corpi organizzati grazie a variazioni chimiche mai viste fino ad allora e che probabilmente non si sarebbero più ripetute e in ultimo, che l'energia contenuta nello strato vivente della terra proveniva e nasceva dall'interno, da <<un 'quantum' chiuso, definito dall'ampiezza dell'emissione primordiale>> ⁸⁹ come un'onda che si propagava fino all'essere umano e anche oltre. Alla base del fenomeno dell'apparizione della vita quindi c'era la cellula e le sue relative attività, passo decisivo era determinato dalla sua riproduzione, essa si scindeva in due parti l'una simile all'altra per continuare a vivere, sdoppiandosi continuamente per continuare ad espandersi. Una volta iniziato questo processo di divisione e accrescimento spontaneo era impossibile arrestarlo, così la vita <<questo fuoco costruttivo e divorante>> ⁹⁰ si faceva prepotentemente spazio. Oltre che scindersi la cellula si rinnovava, durante la riproduzione essa si riadattava e riassumeva un nuovo orientamento, <<ogni individuo non si espande come un cerchio monotono formato da altri individui ad esso perfettamente uguali>>, ⁹¹ il movimento della vita si sviluppava in modi e sfumature di infinite varietà, per questo ogni essere vivente risultava diverso da un altro. La moltiplicazione e il raggruppamento cellulare sarebbe scaturita poi nella formazione di organismi complessi, ma pur se fondamentale perché avvenisse, serviva una spinta in più.

La riproduzione, l'associazione e la trasformazione nelle cellule doveva avere una direzione orientata, una crescita in un senso e una direzione determinati, quindi seguire un processo di ortogenesi. La materia vivente, al contrario di quella fisica aveva complessità e instabilità molto forti e poteva dirigersi verso forme sempre più improbabili. Senza l'apporto dell'ortogenesi ci sarebbe stata solo diffusione, in

⁸⁸ Op. Cit., pag. 96.

⁸⁹ Op. Cit., pag. 96.

⁹⁰ Op. Cit., pag. 99.

⁹¹ Op. Cit., pag. 99.

quanto, grazie ad essa la sostanza vivente mostrava la proprietà di poter formare <<un sistema in seno al quale i termini si susseguono sperimentalmente secondo valori costantemente crescenti di centro-complessità>>⁹² che era ciò che serviva per l'ascesa e lo sviluppo della vita.

La vita che si muoveva e scalpitava per farsi strada procedeva in determinate maniere, si propagava in abbondanza, per aumentare la possibilità di progredire, si ingegnava a costruire e ideare i vari caratteri in complessi stabili, organismi composti a loro volta in varie parti, dove quella stessa somma di parti non era di per sé automatica ma poteva anzi far emergere sempre qualcosa di nuovo. In ultimo la vita per andare avanti doveva mostrare una certa indifferenza per gli individui, palesata proprio nella sovrabbondanza con cui gli esseri viventi erano generati e che proseguiva a tentoni. Tutti questi modi di avanzare erano indispensabili, perché la vita riuscisse nell'impresa di elevarsi, e lo facesse in una unità globale, unità che sovrastava tutto e tutti <<unità di origine, di contesto, di slancio dispersivo, piuttosto che raggruppamento ordinato. Ma unità che ormai non cesserà più, a mano a mano che la vita si eleva, di definirsi, di ripiegare su di sé, e finalmente di centrarsi sotto i nostri occhi.>>⁹³

La vita secondo Teilhard, avanzava segmentandosi, nel suo incedere si frammentava, si espandeva, e ciò aveva dato l'opportunità alla scienza di classificarne tutta la vastissima gamma di gruppi viventi in classi, ordini, famiglie, generi e specie. L'aspetto che destava maggiore interesse per lui era il considerare il processo vitale come una "ramificazione"⁹⁴ e c'erano differenti fattori che apportavano il loro contributo per delinearla. Innanzi tutto la nascita del 'phylum'. Dopo l'aggregazione delle fibre di una massa vivente e la loro divisione in un qualcosa di autonomo (poiché era stato raggiunto un sufficiente grado d'intercollegamento) si riusciva a delineare un fascio chiuso, un gruppetto separato da altri, questo significava che una specie si era delineata e quindi si poteva parlare proprio di phylum, ciò che lo

⁹² Op. Cit., pag. 102.

⁹³ Op. Cit., pag. 105.

⁹⁴ Op. Cit., pag. 106.

definisce è <<un angolo iniziale di divergenza, e cioè la direzione particolare in cui si raggruppa ed evolve, separandosi dalle forme vicine>>, ⁹⁵ un'unità caratterizzata dalla possibilità di uno sviluppo autonomo che poteva crescere ed espandersi.

Il phylum cresceva e tendeva a dividersi in fasci secondari, che rappresenteranno varianti di quello principale, aumentava quantitativamente e si suddivideva qualitativamente, l'aspetto di un phylum che aveva raggiunto la sua maturità era quello di <<un verticillo di forme consolidate>> ⁹⁶ dove all'estremità del ventaglio di ogni verticillo gli elementi tendevano ad avvicinarsi e legarsi. Questa estremità era formata da tante piccole antenne che cercavano ed esploravano, e riuscendo a trovare uno spiraglio iniziavano a muoversi e a mutarsi e far partire un nuovo impulso vitale che si riaggregava formando a sua volta altri verticilli.

Ovviamente nel lunghissimo corso del tempo molti phylum si sono persi, e solo le espansioni finali di moltissimi di essi giunsero fino al presente, ma secondo Teilhard era utile non dimenticare mai di voltarsi indietro perché ciò che era oggi aveva indiscutibilmente radici profonde e lontanissime nel passato.

Per provare a delineare l'albero della vita era indispensabile partire dall'osservazione di esseri viventi che avevano subito moderatamente l'azione corrosiva del tempo, ciò si poteva riconoscere nei mammiferi. <<Questo gruppo, che ha raggiunta la sua piena espansione nel Terziario, lascia ancora intravedere nel suo complesso un numero non indifferente di delicatissime appendici>> ⁹⁷ ed per questo che fu terreno fertile per lo sviluppo delle idee trasformiste. Si presero in analisi i mammiferi di due diverse specie: placentati quelli in cui l'embrione era protetto nel suo sviluppo dalla placenta materna e quelli aplacentati ovvero i marsupiali, che ne erano sprovvisti. I primi destavano maggiore interesse in quanto il loro raggruppamento a verticillo era formato da elementi che si completavano e sostenevano vicendevolmente per sussistere ed estendersi. Gli zoologi notarono delle grandi affinità tra questi due tipi di mammifero, in entrambi, <<i denti molari sono costituiti essenzialmente da tre

⁹⁵ Op. Cit., pag. 108.

⁹⁶ Op. Cit., pag. 110.

⁹⁷ Op. Cit., pag. 115.

tubercoli, che si ingranano da una mascella all'altra, dall'alto al basso>> ⁹⁸ questo esempio come molti altri mostravano che probabilmente i mammiferi derivavano da un gruppo unico e che, considerati nello stato evoluto in cui sono ora, rappresentavano solo uno dei tanti rami o ramificazioni in cui era diviso il verticillo iniziale.

Teilhard tracciò una divisione delle forme di vita animale in quattro gruppi o <<radiazioni>> ⁹⁹ che rappresentavano le dipartizioni dei 'phyla' principali, le quali a loro volta si dividevano in altre unità subordinate. Suddivise i roditori e gli erbivori, che ricavano nutrimento dal mondo vegetale, gli insettivori che erano i parassiti degli artropodi, i carnivori che si cibavano della branca insettivora ed erbivora e infine gli onnivori che attingevano sostentamento in tutti gli altri settori. Accanto a questi gruppi principali trovavano posto quelli che invece della zona terrestre occupavano i cieli e le acque o il suolo nelle profondità, i cetacei e sirenidi derivanti da erbivori e carnivori, le talpe e le miotalpe forniti dagli elementi più antichi dei placentati: roditori ed insettivori.

Risultato generale era uno schema equilibrato e molto funzionale che non poteva non far saltare all'occhio che i raggruppamenti non erano assolutamente casuali ma determinati in modo organico. <<Questa convinzione aumenta allorché ci si rende conto che non si tratta di un caso eccezionale e isolato, ma che unità consimili sono periodicamente apparse nel corso della Storia della Vita.>> ¹⁰⁰

Teilhard quindi per delineare lo schema dell'albero della vita partì dai mammiferi e i suoi relativi vari strati, senza però tralasciare altre due famiglie molto vaste: quelle dei rettili e degli anfibi. Tutte e tre le famiglie avevano un'essenziale elemento in comune facilmente riscontrabile: erano tutti vertebrati, con scheletro e quattro zampe. Ecco un'altra dimostrazione che gli animali terrestri nella loro vasta complessità erano variazioni probabilmente di un medesimo ceppo.

⁹⁸ Op. Cit., pag. 118.

⁹⁹ Op. Cit., pag. 117.

¹⁰⁰ Op. Cit., pag. 117.

Altra area ampia e non meno apprezzabile era quella dei pisciformi, anch'essi dotati di scheletro, e annoverati tra i vertebrati. Il resto della vita era rappresentata dal mondo vegetale, dagli artropodi e dai vermi, i quali contribuirono senza dubbio nella formazione dell'albero vitale.

Nonostante si cercava di raccogliere e organizzare lo schema strutturale della vita esso presentava comunque enorme difficoltà quando veniva il momento di focalizzare la "visione" di questo immenso e articolato o ramificato albero, proprio per la vastità del mondo che si cercava di "riassumere." <<La vita si scorteccia, si disarticola all'infinito, in un sistema anatomicamente e fisiologicamente coerente di ventagli embricati. Micro-ventagli, appena delineati, delle sotto-specie e delle razze. Ventagli, già più estesi delle Specie e de generi. Ventagli, sempre più smisurati dei Bioti e poi degli Strati e delle Branche. E per terminare, l'intero complesso, animale e vegetale, che forma per associazione un unico gigantesco Biote, radicato, forse come un semplice raggio, in qualche verticillo immerso nel fondo del mondo megamolecolare.>>¹⁰¹ Per Teilhard era impossibile non rifiutare una visione trasformista dei viventi, tutto era nato tutto era cresciuto, questo smisurato organismo, questo albero era germogliato, si era espanso ed era una realtà. Nonostante la sua vertiginosa complessità, i suoi meccanismi, era lì davanti a noi a cercare di mostrarci le origini e i collegamenti evolutivi di tutto lo strato vivente del nostro pianeta.

Era palese che il movimento dell'evoluzione fosse orientato e avesse un asse privilegiato, tutti gli esseri viventi insieme legati da un filo lunghissimo ma, che senza una guida delineava un percorso in districabile. Essi nel corso del tempo si moltiplicavano si sensibilizzavano e specializzavano, ma la complessità dell'animale era data anche dal suo processo di cerebralizzazione. Coerentemente con ciò che aveva affermato precedentemente, per Teilhard ad uno sviluppo esterno corrispondeva uno interno, <<l'organizzazione, i cui processi successivi si accompagnano interiormente, come possiamo constatare, a un accrescimento e a un

¹⁰¹ Op. Cit., pag. 130.

approfondimento continuo di coscienza>>,¹⁰² la sua ipotesi verteva sul fatto che tra le tante combinazioni tentate dalla vita alcune erano associate non per caso a una variazione dello <<psichismo>>¹⁰³ negli esseri viventi che le realizzavano, per cui che esistesse una certa interiorità proporzionata allo sviluppo cerebrale.

I naturalisti solevano classificare gli animali in base a determinate peculiarità fisiche, ossee, ornamentali, di colorazione ecc... naturalmente importanti, ma la vera differenziazione e ciò che poteva ben attuare una trasformazione poteva esser data dalla sostanza cerebrale, dai cambiamenti e lo sviluppo del sistema nervoso che si perfezionava nel tempo, <<nei viventi, il cervello è indice e misura di coscienza>>,¹⁰⁴ nello sviluppo dei viventi all'esterno si andava a definire un sistema nervoso che all'interno corrispondeva ad uno sviluppo psichico, in superficie le fibre e in profondità la coscienza. Teilhard aveva mostrato un percorso e uno sviluppo biologico nel tempo, era arrivato il momento di spiegare il cammino dei vari phyla anche in un nuovo modo.

Il cambiamento di un carattere di un essere vivente poteva derivare non solo da un adattamento all'uso o all'ambiente circostante ma <<a un effetto, non di forze esterne, ma psicologico>>,¹⁰⁵ un animale poteva sviluppare un carattere come ad esempio le zanne affilate perché aveva un istinto carnivoro trasmessogli dalla sua stirpe piuttosto che fosse diventato carnivoro perché la dentatura divenisse man mano più tagliente. Quindi si trattava di una sorta di vero e proprio “temperamento” animale.

Per descrivere in maniera veritiera la storia del mondo per Teilhard era fondamentale anche osservarla dall'interno, come <<un'ascesa di linfa interiore che sboccia in una foresta di istinti consolidati>>,¹⁰⁶ dalla biosfera alla specie vi era una ramificazione vastissima di psichismo alla ricerca di sé in svariate forme. L'evoluzione si presentava come un lungo cammino verso la complessità, si poteva immaginare

¹⁰² Op. Cit., pag. 135.

¹⁰³ Op. Cit., pag. 135.

¹⁰⁴ Op. Cit., pag. 137.

¹⁰⁵ Op. Cit., pag. 141.

¹⁰⁶ Op. Cit., pag. 142.

cammino senza posa e fine, ma da quando si era palesato lo sviluppo quantitativo e qualitativo del cervello si delineava un cambiamento, una metamorfosi verso qualcosa di nuovo che poi sarebbe sfociato nell'essere umano.

La vita come ascesa di coscienza, l'energia lo slancio interno si elevava, cresceva, innalzandosi nei sistemi nervosi, questo valeva in parte per tutti gli esseri viventi, insetti, mammiferi, ma era nella forma di vita risultata poi più vicina agli esseri umani che si ritrovava un 'phylum' <<di pura e diretta cerebralizzazione>>, ¹⁰⁷ nei primati. Anche nei mammiferi il sistema nervoso e l'istinto andavano crescendo ma i primati (gruppo composto da vari tipi di scimmie), rappresentavano una forma in cui l'evoluzione aveva lavorato direttamente sul cervello, e nel percorso ascendente verso una coscienza sempre maggiore si trovavano al primo posto. La somiglianza con l'uomo era di carattere anatomico, per le ossa, lo scheletro, gli arti, le dita, caratteri che avevano conservato nel tempo poiché avevano evidentemente sfruttato altre facoltà, come quella mentale.

La conclusione per Teilhard era estremamente chiara: sul suo albero della vita, se i mammiferi rappresentavano una branca principale, i primati erano il ramo più avanzato di questa ultima e gli antropoidi il fiore del ramo pronto a sbocciare, era per cui facilmente intuibile che fosse riservato a loro il compimento del grande passo: la nascita del pensiero.

1.3.3 IL PENSIERO. L'ominizzazione. La Noosfera. La Terra moderna

L'essere umano studiato e classificato dalla scienza era annoverato nella grande famiglia degli ominidi, e per la sua struttura anatomica poco differente da quella degli altri antropoidi poteva venir considerato un animale come gli altri. Tuttavia come si è iniziato a vedere, per Teilhard l'uomo nonostante morfologicamente non avesse

¹⁰⁷ Op. Cit., pag. 149.

compiuto un salto di così elevata portata, era l'unico essere a trovarsi di fronte a un passaggio decisivo, <<L'uomo è il più misterioso e il più sconvolgente degli oggetti incontrati dalla scienza.>>¹⁰⁸ Per spiegare e per assegnargli la posizione che gli spettava nel mondo bisognava tenere in conto come già in altre occasioni, l'interno e l'esterno delle cose, questo <<ci permetterà ora di conciliare nella nostra visione, in un ordine che ricade armoniosamente sulla Vita e sulla Materia, la marginalità e la suprema importanza del Fenomeno umano.>>¹⁰⁹

Punto focale era rendere chiara la differenza che passava dall'essere vivente in generale a l'essere umano e la sua "superiorità" sugli animali, per far ciò bisognava analizzare il fenomeno della riflessione, ovvero la capacità della coscienza di ripiegarsi su se stessa e di <<prendere possesso di sé come di un oggetto dotato di propria consistenza e di valore particolare: non soltanto conoscere ma conoscersi.>>

¹¹⁰ Questa proprietà dava la possibilità all'essere umano di svilupparsi su un altro piano, un altro mondo che poteva nascere.

Gli uomini possedendo la coscienza avevano accesso in una sfera in cui l'animale non poteva assolutamente entrare, non rappresentavamo soltanto qualcosa di diverso ma di "altro", un vero e proprio cambiamento di natura. "Sapendo di sapere" l'uomo poteva produrre, pensare, creare, ciò che ci separava era la presenza di una interiorità riflessa, che conferiva al genere umano il potere per compiere passi inarrivabili per il resto degli altri esseri viventi. Gli animali mostravano forme di comportamento diverse, e le forme d'istinto potevano divenire espressioni di "intelligenza" naturalmente a diverse gradazioni, <<gli istinti non possono essere soltanto diversi: essi formano, sotto la loro complessità, un sistema di sviluppo>>¹¹¹ in base alla legge di complessità-coscienza, per cui più l'animale perveniva a una certa complessità più raggiungeva livelli di "intelligenza" maggiori, così come per esempio per le scimmie, le quali essendo così vicine all'uomo assumevano ed esprimevano a volte dei comportamenti simili a quelli umani. Nell'uomo il processo dello sviluppo

¹⁰⁸ Op. Cit., pag. 153.

¹⁰⁹ Op. Cit., pag. 154.

¹¹⁰ Op. Cit., pp. 154-155.

¹¹¹ Op. Cit., pp. 156-157.

intellettivo era pienamente riuscito, man mano che i viventi si evolvevano di branca in branca i sistemi nervosi divenivano più complessi e concentrati, fino a che raggiunto un determinato livello avveniva questa “rivoluzione”: <<la coscienza che prorompe, ribolle, in spazi di relazioni e di rappresentazioni soprasensibili.>>¹¹² Era l’inizio dunque di un altro tipo di vita, una vita interiore che si raccoglieva in sé stessa muovendosi in maniera duplice: auto-centrandosi da un lato e centrando il mondo intorno percependo la realtà e collocandola in una prospettiva ordinata e organizzata, l’uomo diveniva persona, in un processo di <<personalizzazione>>¹¹³, dal grano della materia come già era stato visto al grano della vita si era giunti al <<grano del Pensiero.>>¹¹⁴

In ogni gruppo zoologico era facile definire caratteristiche grazie alle peculiarità morfologiche, mentre nell’uomo era più difficoltoso suddividere i vari gruppi, era sempre la stessa ramificazione che si prolungava, ma grazie all’apporto della riflessione e alla sua energia interiore emergeva <<dagli organi materiali, per esprimersi anche, o meglio soprattutto in spirito>>¹¹⁵ poiché le variazioni psichiche erano molto più varie e ricche di quelle fisiche ed era molto difficile catalogare quindi il raggruppamento umano. L’immagine del gruppo umano era estremamente complessa, ma bisognava cercare di percepire quello che questa molteplicità rappresentava, migliaia di piccole sfaccettature ognuna delle quali cercava di esprimere in modi e angolazioni diverse <<una realtà che cerca sé stessa in mezzo a un mondo di forme che si muovono a tentoni.>>¹¹⁶ Sotto lo sforzo della riflessione qualcosa, anche senza nessun cambiamento fisico, si accumulava e si trasmetteva collettivamente attraverso la cultura, l’educazione, nel corso del tempo.

Oltre all’accesso individuale alla riflessione da parte dell’uomo bisognava riconoscere un altro fenomeno allargato a tutta l’umanità, <<l’individuo umano non

¹¹² Op. Cit., pag. 158.

¹¹³ Op. Cit., pag. 162.

¹¹⁴ Op. Cit., pag. 162.

¹¹⁵ Op. Cit., pag. 164.

¹¹⁶ Op. Cit., pag. 166.

esaurisce in se stesso la possibilità vitali della razza>>, ¹¹⁷ attraverso gli uomini si propagava una <<corrente ereditaria e collettiva di Riflessione>> ¹¹⁸ indi il sorgere del grande ramo umano.

Ciascuna fibra che attraversava il nostro essere uomini: il vivere insieme, il voler creare, il piacere di scoprire percorreva tutto il nostro essere e subiva una trasformazione grazie al potere di riflessione, nel ‘phylum’ in cui il pensiero si pose fece conservare tutte le linee ma rielaborandole, e di generazione in generazione questo processo fece progredire l’essere umano con tutto ciò che ne è poi conseguito. Questo processo chiamato “ominizzazione” si poteva definire come il grande salto dall’istinto al pensiero riflessivo, <<la spiritualizzazione filetica, progressiva, nella Civiltà umana, di tutte le forze contenute nell’Animalità.>> ¹¹⁹

L’avvento della nascita del pensiero portò non soltanto un cambiamento di uno stato biologico, ma una trasformazione vera e propria di stato non solo dell’individuo e della specie ma di tutto il pianeta terrestre. Si passava da una geogenesi quindi dalla nascita e il formarsi della terra a una biogenesi con la formazione delle prime cellule e la costruzione di veri e propri sistemi nervosi, fino con l’esplosione della riflessione alla psicogenesi che ci aveva guidato sino all’uomo e che a sua volta ci conduceva verso <<una funzione più elevata che la sostituisce e l’assorbe: dapprima la generazione, e successivamente tutti gli sviluppi dello Spirito>> ¹²⁰ la noogenesi.

La biogenesi rappresentava un grande tessuto formato da tutte le relazioni genetiche che una volta allargato determinava le parti del grande albero della vita, la noogenesi ritraeva un nuovo capitolo, una “nuova era”, lo strato pensante che si faceva spazio e che assegnava all’uomo il suo posto in natura, non era semplicemente un passo in più da aggiungere nella storia del mondo ma qualcosa di maggiormente complesso, come se la terra dopo essersi formata e popolata ora trovasse il suo spirito, la sua anima. <<per la nostra Scienza moderna la vera rivelazione sta nell’accorgersi che tutto ciò che esisteva inizialmente di prezioso, di attivo, di progressivo, nel brandello cosmico

¹¹⁷ Op. Cit., pag. 167.

¹¹⁸ Op. Cit., pag. 167.

¹¹⁹ Op. Cit., pag. 168.

¹²⁰ Op. Cit., pag. 169.

dal quale è nato il nostro mondo, si trova ora concentrato nella “corona” di una Noosfera.>>¹²¹

L’umanità compiva lo sforzo di espandersi fino a inondare tutta la terra, il pensiero diventava la chiave per tutte le conquiste, <<lo Spirito tesse e dispiega la struttura della Noosfera>>¹²² in questo immenso sforzo protratto nel tempo si dispiegava tutta la storia dell’uomo fino all’epoca moderna. Per comprendere e cogliere il vero significato e l’importanza del fenomeno umano per Teilhard era indispensabile tracciare e analizzare oltre alle origini della terra stessa quelle dell’essere umano, a partire da quello che la riflessione aveva iniziato a scaturire e che preannunciava di compiere andando sempre più avanti.

I primi uomini che apparvero nei terrazzamenti dell’Africa, dell’Europa occidentale e dell’Asia meridionale nel quaternario inferiore furono il ‘Pitecantropo di Giava’ e il ‘Sinantropo della Cina’, entrambi molto affini fra loro per il livello evolutivo raggiunto, già autori dei primi utensili, e dal punto di vista anatomico da annoverare fra gli ominidi. Essi rappresentarono una forma intermedia tra la scimmia e gli uomini recenti per la dimensione cranica, il volume della massa cerebrale e la postura quasi eretta. Segni che li avvicinavano moltissimo al versante umano pur essendo ancora <<creature strane>>¹²³ che in ogni caso mettevano in evidenza un legame evidente con le scimmie. Rappresentanti di una fase evolutiva questi due ominidi mostrarono <<un tipo attraverso il quale l’uomo moderno dovette passare, a un dato momento, nel corso della sua filogenesi.>>¹²⁴ Per questi primi esseri umani era stato coniato dai paleontologi il termini di pre-ominidi a causa delle caratteristiche morfologiche in progressione verso stadi successivi, ma dal punto di vista psichico quindi del pensiero, secondo Teilhard classificandoli in questo modo li si escludeva dalla possibilità che essi avessero varcato la soglia del riflessione, mentre per lui già potevano dimostrare intelligenza, anche se ovviamente, questo gruppo umano del

¹²¹ Op. Cit., pag. 171.

¹²² Op. Cit., pag. 179.

¹²³ Op. Cit., pag. 181.

¹²⁴ Op. Cit., pag. 182.

quaternario inferiore restava un agglomerato umano di un mondo ancora estremamente arcaico.

Successivamente nel quaternario medio all'incirca 60000 anni fa presero la scena il gruppo dei Neandertaloidi, di cui si ebbero molti più reperti ed informazioni, poiché erano maggiori di numero e perché lasciarono maggiori tracce. Tenendo conto dei progressi anatomici e dai reperti che svelavano alcune attività come la sepoltura o la lavorazione delle grotte, essi si presentavano certamente come un successivo gradino nella scala evolutiva umana. Si riconobbero due forme appartenenti a questo fascio: i Neandertaloidi del gruppo terminale che discendevano direttamente dai pre-ominidi, in Africa e in Europa i quali si estinsero, e il gruppo giovanile con peculiarità assai primitive ma molto più vicine all'uomo moderno degli altri, provenienti da un <<ramo che progredisce e sonnecchia, si direbbe, nell'attesa di un vicino risveglio.>>

125

La frattura più grande che portò un enorme scossone fu la comparsa dell' homo 'Sapiens' al di sopra dei neandertaloidi, sicuramente discendente dagli altri gruppi ma che aveva continuato a progredire e mostrava tutte o quasi le caratteristiche dell'essere umano giunto all'età della ragione. Pur se in maniera acerba era il più simile a noi, il suo cervello aveva raggiunto uno sviluppo completo, da quel momento da un punto di vista organico cessò quasi di progredire, significando non che l'uomo avesse cessato di evolversi ma che ciò che continuava a svilupparsi e "crescere" era la psiche, la capacità di riflessione e del suo rapportarsi con sé stesso e verso gli altri. Nel Neolitico si ebbe la nascita della civiltà, gli uomini iniziarono a muoversi a formare gruppi a socializzare, ad ingegnarsi per il loro sostentamento con la pastorizia, l'agricoltura. Si adoperarono nella creazione di invenzioni, nacque l'arte della ceramica per gli utensili, la tessitura, una vera e propria metamorfosi alla fine della quale il mondo si trovò completamente cambiato: <<ricoperto da una popolazione le cui vestigia, utensili levigati, matterelli per il grano, frammenti di ceramiche, cospargono il vecchio suolo dei continenti e appaiono ovunque sotto

¹²⁵ Op. Cit., pag. 187.

l'humus o le sabbie recenti.>> ¹²⁶ Quindi un'umanità che si stava definendo e collegando, grazie a cui, anche se molto sottilmente la noosfera si stava iniziando a ripiegare su sé stessa intorno al nostro pianeta.

Nel neolitico quindi lo sviluppo e il dispiegarsi dei fattori psichici iniziò a predominare sulle modificazioni fisiche, somatiche, ormai molto tenui, questo produsse appunto il fenomeno dell'ominizzazione: nascita e distribuzione geografica di gruppi vari con diverse culture, economie, religioni che cercavano di interagire <<nascita, moltiplicazione, evoluzione delle nazioni, degli stati, delle civiltà...>> ¹²⁷

Mentre negli esseri inferiori il più forte soffocava il più debole nell'uomo non si riscontrò questa eliminazione o meglio, nell'incontro tra gruppi diversi si tese alla compenetrazione, all'assimilazione. Nell'homo 'Sapiens' avvenne la sintesi del genere umano, ogni gruppo o etnia conservava la sua tradizione, la cultura o la zona geografica ma dal punto di vista filogenetico ci fu una fusione, gradualmente il raggiungimento di un'armonia psichico-somatica.

Secondo Teilhard l'occidente fu <<l'asse principale dell'Antropogenesi >> ¹²⁸ una zona di grande sviluppo universale, poiché nel corso della storia racchiuse in sé grandi civiltà come quella greca e romana, ebbe in seno il modello della spiritualità con il <<misterioso fermento giudeo-cristiano>> ¹²⁹ e perché proprio da lì, dal mediterraneo, sarebbe nata quella nuova umanità che avrebbe contribuito ad un ulteriore ispessimento dello strato della noosfera.

Da quel momento tanti cambiamenti, scoperte, iniziarono a susseguirsi vertiginosamente nel tempo, una nuova forma di spirito invadeva la terra <<terra avvolta dal fumo delle officine,. Terra trepidante di affari. Terra percorsa da cento nuove radiazioni>> ¹³⁰ terra moderna.

In un mondo in fermento ci si trovava dinnanzi alla grandezza del fenomeno umano, a ciò che l'ominizzazione aveva portato, gli uomini avevano continuato la loro

¹²⁶ Op. Cit., pag. 192.

¹²⁷ Op. Cit., pag. 194.

¹²⁸ Op. Cit., pag. 197.

¹²⁹ Op. Cit., pag. 197.

¹³⁰ Op. Cit., pag. 201.

evoluzione psichica e sociale e avevano preso coscienza di fattori fondamentali, quali lo spazio e il tempo, a partire dagli studi delle civiltà antiche fino alle scoperte del Rinascimento, le successive scoperte della fisica, della storia naturale, grazie alle quali avvenne il grande risveglio umano di fronte proprio alla grandezza infinita dello spazio. Ulteriori approfondimenti vennero dalla scienza, la biologia nel XIX secolo <<scoprendo la coerenza irreversibile di tutto ciò che esiste>>, ¹³¹ il tempo e lo spazio si congiungevano organicamente per formare la stoffa dell'universo e l'uomo ne diveniva conscio.

Uno dopo l'altro si fecero spazio tutti i campi della conoscenza, scientifica e umanistica, alla ricerca dello sviluppo, della conoscenza, che rappresentava la luce che illuminava tutti i fatti, l'essere umano che progrediva ancora. Ciò che poteva classificare l'uomo come "moderno" era la sua capacità di essere riuscito a vedere non solo nello spazio e nel tempo ma anche nella durata, di rendersi conto e vedere tutto ciò che aveva intorno a partire da sé stesso quindi accorgendosi del processo evolutivo sentendosi coinvolto da esso. Nella coscienza dell'uomo l'evoluzione scorgeva sé stessa e in più era libera di disporre di sé. Oltre all'ereditarietà fisica, cromosomica, nell'essere umano ne esisteva un'altra assai più particolare: trasferita nello strato pensante della terra essa <<emigra, con la parte più viva di sé stessa, in un organismo riflesso, collettivo e permanente, nel quale la filogenesi si confonde con l'ontogenesi. Dalla catena delle cellule, passa negli strati circum-terrestri della Noosfera>>, ¹³² si passava da un'evoluzione prima dell'avvento del pensiero più passiva, ad una molto attiva proprio perché noosferica, in grado di trasmettere veri e propri <<tesori spirituali.>> ¹³³

Questo rendersi conto per l'uomo dello spazio-tempo, dell'aver scoperto attorno a sé e in sé l'evoluzione creava paura e scompiglio, un disagio e un disorientamento in cui si trovava immerso, essere schiacciati dall'enormità dello spazio intorno, timore della moltitudine e a porsi quesiti esistenziali quali se un giorno l'universo ci sarebbe stato

¹³¹ Op. Cit., pag. 203.

¹³² Op. Cit., pag. 210.

¹³³ Op. Cit., pag. 210.

ancora <<ci rendiamo conto che nella grande partita in corso, noi siamo i giocatori e, nello stesso tempo, le carte e la posta>>¹³⁴ il disagio che cresceva nell'uomo era il sintomo di una crisi dell'evoluzione, da cercare di superare.

La coscienza rappresentava una grandezza inimmaginabilmente stazionaria o in grado di ripiegarsi su sé stessa, era supponibile ci sarebbero stati dei momenti critici ma regredire o bloccare il cammino per l'essere umano era impensabile, poiché più guardava interiormente in sé più andava lontano e piantava il seme del continuo progresso. L'uomo non poteva non ponderare di andare avanti, né che la sua opera non avrebbe avuto un senso, la sua intelligenza non poteva più sfuggire alle prospettive intraviste una volta assaporato il gusto del progresso, questa convinzione rappresentava sia l'angoscia per il futuro che lo slancio per fare.

<<La Vita, giunta a livello pensante, non può più proseguire senza esigere, per struttura, di salire sempre più in alto>>¹³⁵ doveva esistere uno spiraglio, una via d'uscita verso un universo nel quale avere piena fiducia, doveva sussistere una qualche forma di "Supervita"¹³⁶ in cui poter riporre le speranze umane. Per trovare e raggiungere questa <<forma di esistenza superiore>>¹³⁷ l'uomo doveva continuare il suo cammino, spingendosi sempre oltre e sempre più in alto.

1.3.4 LA SUPERVITA. La confluenza del pensiero umano. Lo spirito della terra. Oltre il collettivo: l'iperpersonale. Il punto Omega

L'uomo resosi conto chiaramente delle sue potenzialità e realizzato di portare in sé, all'interno del fenomeno umano il destino del mondo, messo di fronte ad un futuro sconfinato e probabilmente pieno di incertezze si trovò e si trova tutt' ora a cercare di compiere sé stesso, e trovare la pienezza del suo essere compiendo un errore che per Teilhard era, ed è, uno sbaglio che bisogna evitare assolutamente di commettere:

¹³⁴ Op. Cit., pag. 214.

¹³⁵ Op. Cit., pag. 217.

¹³⁶ Op. Cit., pag. 217.

¹³⁷ Op. Cit., pag. 218.

l'isolamento individuale. Così come, può avvenire l'isolamento di un singolo gruppo, che è ciò che accade per esempio nel fenomeno del razzismo in cui una razza, un gruppo etnico vuole prevalere su un altro o promuovere la sopravvivenza del più forte o adatto. Queste reazioni ingannano l'essere umano poiché trascurano un evento fondamentale <<la confluenza naturale dei granuli di Pensiero>>, ¹³⁸ e tutto ciò disturba e impedisce il progredire della noosfera e la formazione dello spirito della terra.

In realtà, gli elementi del mondo devono compenetrarsi e confluire tra loro, così come si era visto accadere per la materia, negli atomi e nelle molecole, anche fra gli esseri organizzati e nell'uomo che rappresenta il massimo grado di concentrazione della coscienza ciò deve avvenire.

All'inizio l'espansione e lo sviluppo dell'essere umano era stato più lento e dispersivo, poi via via a partire dal neolitico costretti a vivere in spazi minori, si era concentrato, raggiungendo e formando tappa dopo tappa una massa di sostanza omogenea e unita. Gli elementi umani, per l'aumento del loro numero, della loro area di azione, dell'attività psichica ed avendo minore spazio da sfruttare per vivere, erano stati sottoposti ad una enorme pressione, che li portò a compenetrarsi sempre di più, operando <<nel senso di una energica concentrazione delle coscienze>> ¹³⁹ che a sua volta esaltava anche l'espansione di ogni singolo elemento.

Nell'uomo la differenza anatomica tra un ominide e l'altro seguì il suo corso come dappertutto nell'evoluzione, ma come gruppo zoologico che si era mostrato estremamente flessibile, gli effetti genetici apportavano mutazioni, ad esempio quelle climatiche e geografiche determinavano le varie razze con relative differenziazioni somatiche. Un qualsiasi altro phylum si sarebbe già dissociato in specie distinte, mentre pur con queste differenze, il "ventaglio", il verticillo umano, <<si dischiude "intero", come una gigantesca foglia, le cui nervature, per quanto distinte, rimangono

¹³⁸ Op. Cit., pag. 222.

¹³⁹ Op. Cit., pag. 224.

sempre collegate a uno stesso tessuto>>,¹⁴⁰ come se la terra fosse ricoperta di un solo grande tessuto o membrana omogenea che la copre tutta senza rompersi.

Nell'essere umano grazie all'aiuto apportato dal pensiero venne dato il via libera alle forze di confluenza, gli stessi rami di uno stesso gruppo si congiunsero, <<coalescenza di elementi e coalescenza dei rami. Sfericità geometrica della Terra e curvatura psichica dello Spirito si armonizzano per controbilanciare nel Mondo le forze individuali e collettive di Dispersione e per sostituirle con l'Unificazione: tutta la spinta e il segreto, in ultima analisi, dell'Ominizzazione.>>¹⁴¹

L'Evoluzione intesa come ascesa di coscienza, l'ascesa di coscienza come unificazione, l'effetto di unione fondamentale per il mondo. Lo strato pensante estende, incrocia, sviluppa tutte le proprie fibre al fine di formare un unico tessuto, una grande sintesi, per questo motivo falsa ed erronea era per Teilhard l'ottica della crescita egoistica ed egocentrica del singolo: ogni elemento può crescere e svilupparsi insieme e tramite tutti gli altri, così come, nessun ramo per vivere deve soffocare l'altro (quindi una razza su un'altra).

Il nostro viaggio verso il superumano non può che compiersi tutti insieme nella stessa direzione di rinnovamento spirituale della terra.

Il futuro dell'uomo non può non essere pensato senza essere associato a quello degli altri, accanto alle realtà individuali appaiono realtà collettive <<questi raggruppamenti orientati diventano per forza oggetti altrettanto chiari, altrettanto fisicamente reali di una qualsiasi cosa isolata>>¹⁴² è in questa classe: il "collettivo" che l'umanità trova il suo posto.

La stoffa dell'universo diventata "pensante" non ha ancora terminato il suo ciclo e noi dobbiamo continuare a camminare. Mentre la biosfera formava un accostamento di linee divergenti libere alle estremità, la riflessione chiudeva queste catene: la noosfera tendeva a formarsi in un solo sistema chiuso nel quale ogni uomo sente, vede, desidera, soffre per conto proprio le stesse cose di tutti gli altri insieme. Così si

¹⁴⁰ Op. Cit., pag. 225.

¹⁴¹ Op. Cit., pag. 227.

¹⁴² Op. Cit., pag. 231.

realizza un collettivo in piena armonia di coscienze, l'insieme di granuli di pensiero che si uniscono in un unico granulo, una super-coscienza, la pluralità dei pensieri umani che si uniscono in una sola, grande e unanime riflessione.

Ma questa <<presa in massa>>¹⁴³ da parte dell'umanità quindi il contatto, la compenetrazione e la comunione psichica dei vari popoli può essere responsabile di crisi come pure questo eccesso di enormi energie che l'uomo non sapendo come utilizzare vorrebbe quasi respingere, non vedendo in esse invece <<Crescente compressione degli elementi in seno a una energia libera che cresce senza posa>>¹⁴⁴ la rappresentazione di un passaggio nuovo nella genesi dello spirito. Questa immensa energia deve confluire <<nell'edificazione unanime di uno Spirito della Terra.>>¹⁴⁵

La realizzazione del collettivo, di questo spirito, non è un qualcosa di semplice, persone e popoli costretti all'estremo sia geograficamente che psicologicamente a stare vicini gli uni con gli altri compenetrando le proprie energie non garantiscono questa unione, nonostante tutto gli uomini tendono a restare chiusi e ostili fra loro come una sorta di repulsione, ed evento peggiore invece di far sorgere lo spirito della terra potrebbero generare una corrente di <<materialità.>>¹⁴⁶ Come tutte le altre forme di vita l'essere umano per sopravvivere era dovuto essere una <<legione>>¹⁴⁷ un'aggregazione di tantissimi esseri, i quali prima di potersi organizzare erano stati in balia della probabilità e della casualità. Per quanto spiritualizzate le unioni di coscienze fino a quando non si mostrano "armonizzate" si avvolgono in uno strato di <<neo-materia>>¹⁴⁸ sovrapposte ad ogni altra forma di materia, che è l'aspetto di qualsiasi forma vivente in fase di unificazione. Quindi, materializzazione e repulsione, sono indubbiamente due problematiche da risolvere e a cui reagire, sapendo inoltre che sono anche la contropartita di un progresso, dello sforzo dell'umanità per tentare di organizzare le sue moltitudini.

¹⁴³ Op. Cit., pag. 235.

¹⁴⁴ Op. Cit., pag. 235.

¹⁴⁵ Op. Cit., pag. 236.

¹⁴⁶ Op. Cit., pag. 238.

¹⁴⁷ Op. Cit., pag. 239.

¹⁴⁸ Op. Cit., pag. 239.

Di fronte alla grande lentezza della storia e dei processi di sviluppo ed evoluzione, non possiamo aspettarci che l'umanità in poco tempo o in qualche generazione veda la terra trasformarsi, malgrado l'esplosione della noogenesi. L'umanità può avanzare ma come per tutti i processi grandiosi molto lentamente e quasi impercettibilmente. Gli uomini devono rassicurarsi sul futuro, avere pazienza e riesaminare la loro situazione e il loro agire. <<La grande macchina umana è fatta per funzionare,-e deve funzionare,-producendo sovrabbondanza di Spirito>>¹⁴⁹ se questo non avviene e si produce soltanto materia è dovuto all'ossessione dell'essere umano di spersonalizzare ogni cosa e di aver perduto il valore della persona e il significato della sua natura.

Andando verso il collettivo, verso l'unione e l'universale si pensa che l'ego possa diminuire e annullarsi è in questa ottica e in questo punto per Teilhard che si trova l'uomo moderno oggi. L'evoluzione era un'ascesa verso la coscienza, la coscienza aveva proprietà ben specifiche quali di centrare tutto intorno a sé, di centrarsi sempre più in se stessa e di essere condotta da questa super centratura a raggiungere tutti gli altri centri che la circondano, e essa << deve quindi culminare, in futuro, in qualche coscienza suprema.>>¹⁵⁰ La noosfera e il mondo costituiscono un insieme chiuso e centrato, lo spazio-tempo è di natura convergente e i suoi filamenti smisurati devono raccogliersi in un punto, punto chiamato Omega che li fonde e consuma in sé.

Il mondo si percepisce solo nella direzione in cui i suoi raggi si congiungono, più la sfera del mondo è immensa più è ricco e cosciente il punto in cui si concentra <<il volume di essere che essa abbraccia>>¹⁵¹ perché lo spirito è potenza di sintesi e organizzazione.

Per vivere e vedere l'universo dobbiamo guardare al di là delle nostre anime, nella prospettiva di una noosfera il tempo e lo spazio si umanizzano e universale e personale crescono e culminano l'uno nell'altro, quindi erroneamente si può cercare nell'impersonale i prolungamenti della noosfera e di noi stessi, ma l'universale-futuro è nel punto Omega, nell'iper-personale. Il centro personale di convergenza da cui

¹⁴⁹ Op. Cit., pag. 239.

¹⁵⁰ Op. Cit., pag. 241.

¹⁵¹ Op. Cit., pag. 242.

dipende l'equilibrio della noosfera è questo punto Omega, in esso <<si raccoglie, alla sua fioritura e nella sua pienezza, la quantità di coscienza che si è a poco a poco sprigionata dalla Terra>>¹⁵² ma ciascuna delle coscienze resta cosciente di sé, diviene più se stessa e tanto più distinta quanto si avvicina alle altre in Omega <<non solamente conservazione, ma esaltazione degli elementi attraverso la convergenza!>>¹⁵³ Omega non è semplicemente una specie di centro originato dalla fusione degli elementi che accumula o annulla in sé, ma un <<centro distinto irradiante nel cuore di un sistema di centri>>¹⁵⁴ un insieme dove, la personalizzazione dei vari elementi e del tutto senza mescolanze e nel medesimo momento raggiungono sotto <<un focolaio d'unione>>¹⁵⁵ il grado massimo, la vera "collettività".

Da non confondere secondo Teilhard, è la personalità con l'individualità, l'elemento che vuole separarsi si allontana e si individualizza, perdendosi, mentre avanzando verso l'altro noi manteniamo la nostra personalità e compiamo noi stessi, la nostra originalità non è l'individualismo ma è la nostra persona che scopriamo attraverso l'unione.

Ciò che avviene non è un congiungimento qualunque, le energie <<intercentriche>>¹⁵⁶ sono quelle che servono ad attuare una sintesi dei centri. L'energia di cui parla Teilhard è l'amore. Esso in tutte le sue sfumature rappresenta la traccia dell'elemento della convergenza psichica dell'universo in se stesso, solo esso sa congiungere gli esseri viventi in modo profondo e riesce ad unirli e realizzare nel mondo ciò che fa in ogni singola coppia, affinché lo spirito della terra, l'unione degli individui, la conciliazione dell'elemento e del tutto avvengano bisognerebbe provare a sviluppare la capacità di amare tutti gli uomini del mondo. Questo sembra impossibile, un amore universale appare qualcosa di irrealizzabile, ma in realtà, è l'amore cosmico per Teilhard il solo completo e profondo modo in cui possiamo amare. Accantonando l'ossessione della spersonalizzazione di ogni cosa e accettando la possibilità

¹⁵² Op. Cit., pag. 243.

¹⁵³ Op. Cit., pag. 244.

¹⁵⁴ Op. Cit., pag. 244.

¹⁵⁵ Op. Cit., pag. 244.

¹⁵⁶ Op. Cit., pag. 245.

dell'esistenza di un essere al di sopra di noi amabile e benevolo un sentimento universale può realizzarsi.

Se donare il proprio amore a tutti quindi ad un numero enorme di persone è impossibile un universo che si personalizza ed assume volto e cuore potrà creare un'atmosfera in grado di far sviluppare le <<attrazioni elementari>>¹⁵⁷ e <<sotto la pressione forzata di una terra che si richiude su di sé, esploderanno le formidabili energie di attrazione ancora assopite tra le molecole umane.>>¹⁵⁸ Affinché le monadi umane cooperino e sia attuato tutto ciò che è necessario che si accetti l'esistenza del centro dei centri quindi del punto Omega, poiché il nostro cammino assume senso soltanto se volge verso "Qualcuno."

L'amore a contatto con l'impersonale e l'anonimo muore, per amare è essenziale coesistere, Omega non potrebbe mai mantenere l'equilibrio nelle attrazioni o repulsioni umane se non fosse un centro reale ed attuale, quindi presente, né se fosse reversibile. Un focolaio che potrebbe disgregarsi da un momento all'altro non potrebbe mai soddisfare le esigenze del nostro agire per questo un altro Suo attributo è l'irreversibilità, Esso non è <<assoggettato alla caduta delle forze che tessono l'evoluzione.>>¹⁵⁹

Nel processo evolutivo abbiamo visto che gli elementi prima si raggruppavano, poi in loro si manifestava l'anima la cui attività dal punto di vista dell'energia rivelava un avvolgimento sempre più complesso delle forze trasmesse dalla serie di elementi (quindi il radiale in funzione del tangenziale), si può immaginare come una piramide, al cui vertice dello sviluppo si rivela a noi in rapporto al moto di sintesi che culmina in esso stesso: il punto Omega. Come <<ultimo termine della serie, esso è nello stesso tempo fuori serie. Non solo corona ma chiude.>>¹⁶⁰ Il polo cosciente del mondo non solo emerge nell'ascesa di coscienze ma da questa genesi è già emerso <<altrimenti non potrebbe né soggiogarci all'amore, né assicurarci all'incorruttibilità. Se per natura non sfuggisse al Tempo ed allo Spazio che esso raccorda, non sarebbe

¹⁵⁷ Op. Cit., pag. 249.

¹⁵⁸ Op. Cit., pag. 249.

¹⁵⁹ Op. Cit., pag. 251.

¹⁶⁰ Op. Cit., pag. 252.

Omega.>>¹⁶¹ Quindi la trascendenza come altro attributo fondamentale del centro dei centri.

Il mondo può riuscire a trovare consistenza con il suo nucleo radiale orbitando verso un centro divino di spirito che lo attrae in avanti, nell'evoluzione il radiale era riuscito ad esprimersi solamente negli sparsi raggruppamenti della coscienza animale e i nuclei appena formati si dissociavano poiché incapaci di fissarsi ad un qualche supporto il cui grado di semplicità superasse il loro, ma con l'arrivo della riflessione era apparsa un tipo di unità non più chiusa ma <<puntiforme>>¹⁶² in cui gli elementi divenivano "persone" e reagivano all'azione personalizzante del punto Omega o centro dei centri.

A partire dalla riflessione, dai granuli di pensiero che rappresentano le vere indistruttibili unità della stoffa dell'universo si edificava un universo raccoglitore non di energia "meccanica" ma di persone: anime che si liberano verso l'alto con il loro carico di coscienza, una per una ma senza restare isolate. Per ognuna di esse non esiste che un unico punto di affioramento quello in cui, grazie all'azione sintetizzante dell'unione che personalizza la noosfera avvolgendo su se stessa i propri elementi e allo stesso tempo avvolgendo anche se arriverà al suo punto di convergenza.

Noogenesi che sale irreversibilmente verso Omega attraverso il ciclo della Geogenesi, ciclo comunque abbastanza limitato che può far pensare in futuro a quando avverrà la fine di ogni vita sul pianeta, alla fine dunque anche del fenomeno umano.

Nessuno vorrebbe immaginarsi una fine del mondo, ma per Teilhard tutto questo viaggio avrà un termine. Anche se molto lontano nel tempo, ci sarà una <<Terra finale.>>¹⁶³

¹⁶¹ Op. Cit., pag. 252.

¹⁶² Op. Cit., pag. 252.

¹⁶³ Op. Cit., pag. 256.

1.3.5 LA TERRA FINALE. Il destino del mondo. L'impegno per la ricerca. Lo studio e la scoperta dell'uomo. Congiungimento e sintesi di scienza e religione. Il fenomeno cristiano

In questo articolato e lungo percorso si è visto fino a questo momento come grazie al ripiegamento in se stessa della materia e quindi al <<chimismo chiuso>>¹⁶⁴ delle molecole, delle cellule e dei phylum siano sorte biosfera e noosfera, e come quindi la vita e la riflessione siano legate in maniera indissolubile nello sviluppo della terra e nella sua relativa sorte. Così come, per equilibrare la spinta delle coscienze si è appena riconosciuta la presenza di un centro psichico, un centro dei centri universale che oltrepassa il tempo e lo spazio ed una noosfera che sale verso Omega, giunti a questo punto potrebbe venire spontaneo chiedersi se in tutto questo e per tutto ciò arriverà un giorno una fine e si giungerà al termine di questo mondo, della vita e quindi all'ultima fase del fenomeno umano. Teilhard meditò molto su questo punto e cercò di proporre cosa secondo il suo giudizio sarebbe potuto accadere o non accadere.

Ciò che lo scienziato-teologo si sentì di escludere è una fine catastrofica per il nostro pianeta, sicuramente eventi disastrosi quali terremoti, cataclismi o incidenti "cosmici" come scontri di asteroidi contro la terra sarebbero potuti essere anche verosimili, ma visto come tutta l'evoluzione si era svolta nel tempo, pur se possibili in teoria non rappresentavano ciò che sarebbe potuto accadere.

Quando si pensa alla fine della terra si fa riferimento e si tende ad estendere le condizioni della fine individuale dell'uomo quali senescenza e malattie anche ad essa, <<tale è la morte dell'uomo, tale dunque è la morte dell'umanità>>¹⁶⁵ ma Teilhard si chiedeva se fosse giusto generalizzare in questo modo. Quando un uomo muore,

¹⁶⁴ Op. Cit., pag. 255.

¹⁶⁵ Op. Cit., pag. 257.

l'importanza dal un punto di vista della continuazione della vita non è grande, un altro individuo potrà sostituirlo ma quando si parla dell'umanità è diverso, non si può paventare un'altra forma di vita pensante diversa che prenda il suo posto, poiché non si saprebbe da quale ramo dell'albero della vita così come è conosciuto potrebbe nascere! Sulla terra solo una volta è apparsa la vita e solo una volta è riuscita a oltrepassare la soglia della riflessione, l'uomo per questo rappresenta il ramo più alto dell'albero e le speranze della noosfera e della cosmogenesi. L'umanità non può fermarsi in un modo qualsiasi, il suo non sarà un arresto qualunque ma <<un ultimo progresso che avverrà nella sua ora biologica>>¹⁶⁶ se vogliamo prevedere la fine del mondo è <<sempre più in alto nell'improbabile dal quale siamo usciti>>¹⁶⁷ la direzione in cui dobbiamo arguire l'uomo e l'ominizzazione.

L'umanità è estremamente giovane e calcolando gli sviluppi molto rapidi del pensiero compiuti in qualche decina di secoli si può paventare che fra la terra moderna e quella finale si estenda una durata lunghissima, contraddistinta da una enorme accelerazione ed espansione delle forze evolutive e che l'evoluzione che avverrà sarà in forma <<spirituale e collettiva.>>¹⁶⁸ Le trasformazioni dall'apparizione dell'homo sapiens in poi erano state non più come abbiamo già detto fisiche o somatiche, ma mentali e sociali, i limiti organici del nostro cervello erano probabilmente stati raggiunti ma il progresso e l'evoluzione non si sarebbero più interrotti, proseguendo appunto in un campo ricchissimo e vasto quale quello dello spirito. Il progresso deve essere incanalato ed avvenire tramite ciò, <<al di là delle nazioni e delle razze, la presa in blocco dell'umanità è già in atto.>>¹⁶⁹ Tre gli obiettivi primari del progresso secondo Teilhard, il primo è determinato dall'impegno per la ricerca, l'essere umano deve riconoscere la scienza non come un bene accessorio ma essenziale, fondamentale. Costruire e vivere un mondo in cui cercare di carpire e scoprire i segreti della fisica della biologia, la ricerca del <<sapere per essere e non per avere>>¹⁷⁰ è la maniera in

¹⁶⁶ Op. Cit., pag. 258.

¹⁶⁷ Op. Cit., pag. 258.

¹⁶⁸ Op. Cit., pag. 258.

¹⁶⁹ Op. Cit., pag. 259.

¹⁷⁰ Op. Cit., pag. 261.

cui la noosfera può “vedere” veramente e grazie a cui l’umanità potrebbe penetrare, unificare intellettualmente e cogliere le energie che ha intorno a sé. Secondo passo da attuare è comprendere che lo studio dell’essere umano rappresenta la chiave per intendere le scienze della natura, la scienza deve interessarsi per progredire ad analizzare l’uomo stesso, a porlo come un punto centrale di studio, poiché infondo ciò non era mai stato fatto. L’uomo con la fragilità e la caducità del suo corpo e la grande complessità della sua anima e della sua mente, è un “argomento” che ritorna sempre in qualsiasi studio della natura, del mondo, si intendesse fare, impossibile escluderlo dall’evoluzione perché come essere pensante ne è la forma massimamente più alta e raffinata, così l’esigenza di scoprirlo sempre meglio si prospettava essenziale per Teilhard <<decifrare l’uomo significa cercare in sostanza come il Mondo è fatto, e come deve continuare a farsi.>>¹⁷¹

A partire dall’applicazione sull’essere umano si deve organizzare la ricerca ampliandola in una “organizzazione” ragionata della terra, si deve costruire e armonizzare le risorse del mondo, pianificare e regolare le energie in noi e intorno a noi. Per questo motivo c’è il bisogno di incentrare l’interesse su noi stessi, sulle nostre grandi potenzialità e il rapporto con il resto delle cose circostanti.

Una scienza che si occupi dell’uomo pone il problema da risolvere assolutamente del rapporto con la fede e la religione, proprio poiché nell’essere umano troviamo il connubio tra la fisicità e la spiritualità, la nascita della terra moderna potrebbe apparentemente essere sorta da un movimento antireligioso, proprio per questo progresso dove l’uomo è il centro e deve affidarsi alla ricerca e la scienza per progredire sembra non ci si spazio per la fede, e che essa appunto debba essere sostituita dagli studi scientifici. In realtà secondo Teilhard non dovrebbe esistere assolutamente né dualità né conflitto tra questi due ambiti, ma bisognerebbe attuare una sintesi.

Nei secoli, volgendo lo sguardo indietro nella storia dell’uomo e nelle sue epoche, sia l’ambito scientifico che quello religioso avevano avuto una importanza grandiosa e

¹⁷¹ Op. Cit., pag. 263.

né l'uno né l'altro erano mai riusciti a sminuirsi ma anzi si potrebbe dire che l'una non si sarebbe potuta sviluppare senza l'apporto dell'altra, <<per il semplice fatto che una stessa vita le anima entrambe.>>¹⁷²

La scienza fornisce all'uomo lo slancio per scoprire la voglia e le possibilità di vedere sempre più avanti ma ciò che guida e illumina il cammino è apportato dalla fede. Religione e scienza sono i due aspetti di uno stesso atto del sapere, atto capace di abbracciare il passato e il futuro dell'evoluzione <<nell'universo dinamico al quale ci siamo appena deitati, noi guardiamo le serie temporali e spaziali divergere e svolgersi attorno a noi e all'indietro come le falde di un cono, siamo forse nel campo della scienza pura. Ma quando ci volgiamo dalla parte del vertice, verso la Totalità e verso l'Avvenire, è per noi necessario occuparci anche di Religione.>>¹⁷³ Con il massimo della sua forza viva lo spirito umano raggiungerà un'estrema penetrazione grazie al congiungimento di mistica e ragione proprio per la stessa natura del suo sviluppo.

Andando avanti in queste tre direzioni e seguendole l'umanità avrà davanti a se enormi potenzialità e possibilità, la noogenesi cresce in noi e attraverso di noi: i granuli di pensiero si avvicinano, gli individui si sintetizzano così come le razze e le nazioni, si è paventata l'esistenza e la necessità di un centro o focolaio universale e supremo che leghi tutte le personalità elementari, tutto sotto l'effetto di due curvature, la sfericità della terra e la convergenza dello spirito, secondo la legge di complessità-coscienza. Quando tutta questa dinamica avrà raggiunto intensità e qualità tali per un'ulteriore unificazione l'umanità nel suo insieme dovrà <<riflettersi in se stessa>>¹⁷⁴ allora avverrà il coronamento e la fine per lo spirito della terra. Fine appunto ma come coronamento. La noosfera si avvolgerà in se stessa dopo essere arrivata al massimo della sua centratura e complessità, lo spirito ormai compiuto si distaccherà dalla matrice materiale per fermarsi in Omega, in Dio.

Teilhard prospetta due epiloghi per l'ultima fase della nostro pianeta, opposti fra loro: il primo in cui su una terra in procinto di finire il male raggiungerà il livello minimo,

¹⁷² Op. Cit., pag. 264.

¹⁷³ Op. Cit., pag. 265.

¹⁷⁴ Op. Cit., pag. 268.

le malattie, le guerre, tutto si dileguerà sotto la luce di Omega e la convergenza finale si attuerà nella pace. Il secondo invece prospetta una situazione in cui il male sarà cresciuto simultaneamente al bene in una nuova forma facendo nascere conflitti, come l'uomo che cerca di realizzarsi in sé collettivamente o personalmente in uno più grande di lui, o l'accettazione o il rifiuto di Omega, in questa situazione di conflitti la noosfera comunque arrivata al suo punto di unificazione si scinderebbe in due parti, in due poli antagonisti, e per l'ultima volta avverrebbe una ramificazione, in questo modo si avrebbero tre direzioni per il futuro: la coscienza si scinderebbe internamente divisa da due diversi ideali di evoluzione, si avrebbe il richiamo positivo del punto Omega in quelle persone che si sono rivolte ad Esso, e la diminuzione delle possibilità organiche della terra. Queste linee finirebbero per incontrarsi e raggiungere il loro massimo, e così avverrebbe la morte del pianeta: scissione della noosfera divisa rispetto alla forma da dare alla sua unità e lo scioglimento di quella parte di universo che sarebbe riuscito a sintetizzarsi attraverso il tempo lo spazio e il male. <<L'estasi della Concordia o la discordia; ma in un caso come nell'altro, per eccesso di tensione interna. Il solo esito biologico conveniente e concepibile per il Fenomeno umano.>>¹⁷⁵

Cosa certa per Teilhard era che né individualmente né socialmente la noosfera si sarebbe potuta estinguere al di fuori del punto Omega, il centro dei centri non rappresenta un focolaio ideale o remoto che emerge alla fine dei tempi dalle coscienze che convergono, altrimenti niente sarebbe in grado di rivelarlo, ma esiste già ed opera nel profondo della massa pensante.

Ciò che può manifestare la sua presenza e il suo operato continuo era ed è rappresentata dal <<Fenomeno cristiano>>¹⁷⁶ appellato in questo modo proprio poiché raffigura un fatto concreto, una realtà del mondo, e perché grazie alle basi del suo credo, al suo grande valore esistenziale e a come è riuscito a crescere e svilupparsi è in grado di apportare conferme nei confronti di questo universo.

¹⁷⁵ Op. Cit., pag. 270.

¹⁷⁶ Op. Cit., pag. 272.

In esso è racchiusa una soluzione del mondo semplice e allo stesso tempo esaustiva, il Cristo nato uomo tra gli uomini sottomette, dirige e anima l'ascesa delle coscienze in cui anch'Egli è inserito essendosi fatto uomo, aggregando in sé tutto lo psichismo della terra, una volta raccolto e trasformato tutto in un atto finale Egli avrebbe raggiunto il focolaio divino da cui non è mai uscito e si sarebbe racchiuso su di sé e sulla sua conquista. Vi sarà un'unità perfetta, in cui ogni elemento troverà insieme all'universo la sua consumazione, l'universo si compie con le leggi dell'unione e in Dio centro dei centri, in questa visione culmina il dogma cristiano.

Il cristianesimo è <<l'unica corrente di pensiero>>¹⁷⁷ che possa abbracciare il mondo in una azione completa in cui fede e speranza si consumano in carità, e che possa riuscire a sintetizzare il <<Tutto e la Persona>>¹⁷⁸ in un unico atto vitale. La terra non potrà progredire senza che al vertice dello spirito ci sia il trionfo del personale, l'uomo scopre Dio attraverso l'estensione e la profondità del mondo in moto, <<Lo si ama, non soltanto con tutto il corpo, con tutto il cuore, con tutta l'anima, ma con tutto l'Universo in via di unificazione.>>¹⁷⁹ Il cristianesimo mostra di soddisfare tutte le condizioni di una <<Religione dell'Avvenire>>¹⁸⁰ cui attraverso di lei passa l'asse dell'evoluzione. IL movimento cristiano si è allargato nel tempo, mostrando le sue radici nel passato, come se fosse un phylum che si è sviluppato nel corso della storia, in una evoluzione intesa come un' ascesa di coscienza questo phylum cristiano volto verso una sintesi basata sull'amore progredisce verso e nel percorso della biogenesi, in questa sua marcia in avanti questa freccia che viaggia in ascesa implica <<la coscienza di trovarsi in relazione attuale con un Polo spirituale e trascendente di convergenza universale.>>¹⁸¹ Tutto ciò conferma questa presenza di Omega al vertice del nostro mondo, Dio-Omega che lo attraversa come un raggio di sole.

È questa conclusione che secondo Teilhard nonostante le convinzioni personali che ognuno di noi può avere, sia che si abbia fede o meno, dovrebbe spingerci a porci

¹⁷⁷ Op. Cit., pag. 277.

¹⁷⁸ Op. Cit., pag. 277.

¹⁷⁹ Op. Cit., pag. 276.

¹⁸⁰ Op. Cit., pag. 277.

¹⁸¹ Op. Cit., pag. 277.

qualche domanda o comunque rappresentare un motivo e uno spunto per una profonda riflessione.

1.4 “L’AMBIENTE DIVINO”: IL “PICCOLO TRATTATO DI VITA INTERIORE DI TEILHARD DE CHARDIN”

<<Sto redigendo, in una forma per quanto possibile semplice ed ortodossa, un piccolo trattato di vita interiore. Lo chiamo “*L’Ambiente Divino*”. Tento di esprimervi solo un atteggiamento pratico, indiscutibilmente cristiano... Faccio conto di realizzare questo progetto adagio adagio, un po’ come una preghiera.>>¹⁸² Queste furono le parole con cui Teilhard descrisse la sua opera in una lettera del 1926 al suo amico padre Gaudefroy,¹⁸³ ed è proprio dinnanzi a questo che ci si trova leggendo questa opera, non certamente un manuale di norme di condotta o di morale, né una sorta di regolamento di vita ma semplicemente e squisitamente l’essenza di ciò che egli predicava nei suoi esercizi spirituali. Il modo di “divinizzare” tutto, scritto in maniera semplice e di immediata comprensione e rivolto non a quelle persone che rendendosi conto della grandezza del mondo pensano che l’uomo sia perduto e che ciò che gli resta è solo scomparire nella massa, né per quelli che lo vedono troppo bello e spendono la loro vita soltanto ad adorarlo, ma bensì per coloro che intendono <<le voci della Terra.>>¹⁸⁴ Per coloro che percepiscono il cosmo come cosmogenesi, che si rendono conto della magnificenza e di quanto il mondo, l’universo e la concezione di esso si sia ampliata in una visuale moderna e che si chiedono se ciò potrebbe <<eclissare il nostro Dio>>¹⁸⁵ e se Egli possa ancora centrare questo universo in espansione. E’ per questi cristiani moderni che Teilhard scrisse, per placare questa inquietudine diffusa e mostrare una congiunzione tra questo universo “moderno” e il

¹⁸² Pierre Teilhard de Chardin, *L’Ambiente Divino*, Queriniana, Brescia 2003, pag. 6.

¹⁸³ Op. Cit., pag. 6.

¹⁸⁴ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l’opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 54.

¹⁸⁵ Op. Cit., pag. 54.

“Dio cristiano” facendoci constatare che Egli è diffuso in tutto, che ci avvolge, e che dobbiamo imparare a vederlo dappertutto, poiché Dio penetra l’universo come <<un raggio luminoso nel cristallo; e, attraverso gli immensi starti del creato, diventerà per voi universalmente tangibile ed attivo.>>¹⁸⁶

Scritto in Cina nel novembre del 1926 e pubblicato anch’esso postumo nel 1957¹⁸⁷ questo saggio fa parte delle “*Oeuvres complètes*” come quarto volume, e fu elaborato da Teilhard in un momento della vita particolarmente sereno, negli anni della maturità, con l’intento anche di riuscire veramente a farsi leggere e comprendere, non solo dalle persone che si sarebbero accostate alla sua opera ma anche dalla Chiesa che non mostrava purtroppo grandi apprezzamenti per il suo lavoro.

Partendo dal fatto che la vita dell’uomo è sul piano esperienziale divisa in due parti: ciò che egli fa e ciò che egli subisce, l’opera nei primi due capitoli tratta delle attività e delle passività umane, mostrandoci come esse siano piene di Dio e come con la Sua presenza Egli non alteri assolutamente la nostra vita e i nostri atteggiamenti ma invece li completi e li armonizzi. Una volta mostrato come le due metà della nostra vita siano colme di Dio e quindi il mondo intero, nel terzo capitolo mostrerà le peculiarità di questo ambiente ricolmo della presenza divina, per questo quindi “Divino”, <<l’unico in cui veniamo edificati, per potere sin d’ora, respirare pienamente.>>¹⁸⁸ A conclusione del saggio un epilogo sull’attesa da parte del cristiano della “Parusia”, ovvero, della congiunzione che avverrà tra il lavoro e lo sforzo per realizzare l’opera che l’uomo sta costruendo sulla terra e il trionfo di Cristo.

Detto tutto questo si può passare ad esaminare e spiegare le parti più significative del saggio teilhardiano esponendole in maniera decisamente più dettagliata.

¹⁸⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *L’Ambiente Divino*, Queriniana, Brescia 2003, pag. 23.

¹⁸⁷ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l’opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 54.

¹⁸⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *L’Ambiente Divino*, Queriniana, Brescia 2003, pag. 23.

1.4.1 LA DIVINIZZAZIONE DELLE ATTIVITA' UMANE. Santificazione delle attività umane. Come santificare le attività umane. Il mondo compiuto in Gesù Cristo. L'impegno cristiano santificato e umanizzato

Nell'esistenza degli esseri umani una parte a cui viene da sempre conferita un'importanza fondamentale è indubbiamente la sfera delle attività, quindi il campo in cui agiamo e ci sviluppiamo. Ed è quella parte della nostra vita e del nostro quotidiano presa maggiormente in considerazione proprio perché grazie alle nostre azioni crediamo di poter “dominare” ciò che ci circonda, le cose che abbiamo intorno, e perché agendo costruiamo.

La vita è formata da una serie immensa di azioni, e non solo quelle specificatamente “cristiane” come gli atti di carità o la preghiera, ma tutto ciò che l'uomo compie deve e può essere santificato. La Chiesa ha sempre cercato nel corso della storia di insegnare il modo di <<nobilitare, di esaltare, di trasfigurare in Dio i doveri del proprio stato, la ricerca della verità naturale, lo sviluppo dell'azione umana>>¹⁸⁹ ma questo a volte agli occhi del credente non è apparso immediatamente coerente con la stessa essenza cristiana, apportandogli delle difficoltà non piccole. Il cristiano grazie al suo credo, pensa che la nostra vita sulla terra avrà un proseguimento dopo la morte e che ciò che troveremo nell'altra vita, quella eterna, non è assolutamente paragonabile a quello che viviamo nell'esistenza terrena, per questo egli potrebbe tendere a perdere interesse per questo mondo, pensare che <<la perfezione consiste nel distacco>>¹⁹⁰ e il nostro mondo corrotto e sporco debba essere disprezzato. Per alcuni spiriti questa problematica è molto forte e sentita, poiché da un lato la vita terrena va vissuta nel mondo, dove il gusto di vivere ha ragione di esistere, dall'altro essi sentono il desiderio di amare Dio al di sopra di tutto e quindi temendo di non poterlo fare poiché “distratti” da altro, potrebbero rischiare di cadere in un serio

¹⁸⁹ Op. Cit., pag. 28.

¹⁹⁰ Op. Cit., pag. 29.

errore. Le soluzioni che le persone spesso adottano finiscono per essere agli antipodi: o amare Dio, o amare il mondo! Il conflitto interiore potrebbe portare il cristiano a rifiutare qualsiasi interesse dalle cose terrestri oppure al contrario farlo rinunciare alla fede per abbracciare esclusivamente una vita terrena, o ancora, potrebbe restare nel mezzo, come forse accade nella maggior parte dei casi, abbandonando l'intento di comprendere sia Dio sia la vita nel mondo fermandosi "a mezz'aria" o comunque vivendo una vita su una sponda doppia ma incompleta.

Tutte queste situazioni per Teilhard erano da temere, in quanto potevano portare l'uomo a non vivere in maniera giusta né il mondo in cui è inserito né il cristianesimo stesso, dunque doveva e deve esistere una soluzione per risolvere questa problematica, ed è quella di cercare di conciliare e allo stesso tempo di far alimentare l'uno con l'altro il sentimento profondo per Dio e quello per il mondo, "divinizzando" il nostro agire.

Il primo passo per cercare di divinizzare le nostre azioni può esser quello di conferirgli il giusto intento, l'atto umano è valevole grazie all'intenzione con cui viene compiuto. Ma anche se un proponimento benevolo può infondere alle azioni un qualcosa di prezioso <<non assicura al loro corpo la speranza di una risurrezione>>¹⁹¹ che invece è ciò in cui dobbiamo nutrire speranza per avere la completa felicità. Se amiamo Dio le nostre attività interiori non andranno mai perse, così come, anche le nostre opere, i nostri risultati saranno salvati poiché nessuna persona compirebbe un lavoro se non avesse la convinzione che quello che sta compiendo è per Dio e che i nostri risultati in qualche modo saranno salvati <<mostra, o Signore, a tutti i tuoi fedeli come, in un senso reale e pieno, "le loro opere li seguono" nel tuo regno.>>¹⁹²

La soluzione definitiva a questo argomento è spiegata da Teilhard grazie ad un sillogismo. Ogni anima è per Dio, tra noi e il verbo incarnato avvertiamo una relazione precisa, una dipendenza, un <<legame mistico>>,¹⁹³ l'anima umana è completamente rivolta e votata a Cristo, grazie all'incarnazione del Verbo il nostro

¹⁹¹ Op. Cit., pag. 32.

¹⁹² Op. Cit., pag. 32.

¹⁹³ Op. Cit., pag. 34.

spirito è centrato su di Lui. Così come in ognuno di noi, tutta la storia del mondo si riflette attraverso la materia, il mondo circostante ci avvolge delle sue bellezze, nella sua ricchezza, ed è proprio nei suoi giorni e nella sua vita terrena che l'uomo compie la sua anima, poiché essa è inseparabile dall'universo in cui è sorta, e intanto collabora al compimento del mondo. In ogni anima Dio salva il mondo e lo ama, e tutto il mondo costituito da un ordine di anime subisce una certa ontogenesi e grazie all'impegno di spiritualizzazione di ognuno pian piano raccoglierà partendo dalla materia <<ciò che ne farà un giorno la Gerusalemme celeste, ovvero la Terra nuova.>>¹⁹⁴ Quindi, se le anime passano in modo intimo in Dio e in Cristo e il mondo sensibile passa a sua volta nelle nostre anime ci sarà quella unità che ci fornirà la soluzione per risolvere il problema di come divinizzare il nostro operare. La luce di Dio non irradia soltanto la parte del mondo più elevata in cui si svolgono le attività umane in forma grandiosamente lodevole ma irradia anche la materia. Esiste un legame tra materia, anima e Cristo e in virtù di questo, qualunque cosa noi ci adoperiamo a fare portiamo a Dio <<una particella dell'essere che Egli desidera. Con ogni nostra opera, noi lavoriamo, in modo infinitesimo ma reale, a realizzare il Pleroma, cioè offriamo a Cristo un po' di compimento.>>¹⁹⁵ A conclusione possiamo esplicitare tutto il sillogismo usato da Teilhard: se ogni anima è in Dio e ogni realtà che abbiamo intorno, ogni opera, è per la nostra anima, allora ognuna delle cose che ci attorniano è mediante la nostra anima in Cristo e per Cristo. Ecco le nostre attività divinizzate: il mondo si compie in Gesù Cristo grazie al nostro impegno.

Dio attraversa le nostre energie grazie all'Incarnazione sempre in atto e per incontrarlo, avere un contatto ed entrare in Comunione con Lui le nostre azioni e il nostro agire rappresentano lo scenario migliore. Il contatto che si crea è duraturo poiché noi agiamo continuamente, e ciò permette un'assimilazione con e in Dio sempre più intima. Incontriamo Dio nella gioia del generare le nostre opere, <<ogni accrescimento che procuro a me stesso, o alle cose, si commisura a un qualche aumento della mia capacità d'amare e a un qualche progresso della benefica presa di

¹⁹⁴ Op. Cit., pag. 36.

¹⁹⁵ Op. Cit., pag. 37.

possesso dell'Universo da parte del Cristo>>, ¹⁹⁶ grazie al nostro lavoro non solo abbiamo il sostentamento per vivere e compiamo il nostro dovere ma realizziamo e portiamo a compimento l'unione in Dio: <<artisti, operai, scienziati, qualunque sia la nostra funzione umana, noi possiamo, se siamo cristiani, precipitarci verso l'oggetto del nostro lavoro come ad un varco aperto verso il supremo completamento dei nostri esseri.>> ¹⁹⁷

Mediante il nostro agire e operare quindi si compie l'unione di Dio e del mondo, ed Egli diviene per noi raggiungibile poiché ci è sempre accanto e ci attende in ogni attimo di ciò che compiamo, con l'effetto grandioso di santificare l'impegno umano e umanizzare la vita cristiana.

Santificare i nostri sforzi, come si è già visto, adempiendo al nostro lavoro e sapendo che nulla di ciò che si compie è profano ma è illuminato da Dio, <<con l'aiuto di Dio, riconoscerete la correlazione, anche fisica, che collega il vostro lavoro all'edificazione del Regno Celeste, vedete lo stesso Cielo che vi sorride e vi attrae attraverso le vostre opere; e, nel lasciar la Chiesa per la città rumorosa, non avrete altro che la sensazione di continuare ad immergervi in Dio.>> ¹⁹⁸ Umanizzare poiché, il cristiano secondo Teilhard, incorre spesso nel pericolo di essere pensato da chi non è credente come "al di fuori" del mondo, disinteressato alle attività che svolge o ancor peggio non partecipa alle ansie e alle problematiche del mondo terreno, ma pensare di chi ha fede una cosa del genere significa non aver compreso minimamente la religione stessa e i suoi valori, in quanto come si è spiegato fino ad ora, proprio in nome della fede i cristiani hanno il dovere e il diritto di provare interesse e sentimento per le cose della terra, <<il Cristianesimo non è, come lo si presenta o talvolta lo si pratica, un sovraccarico di pratiche e obblighi che appesantiscono, aumentano l'onere già così gravoso o moltiplicano i vincoli, già così paralizzanti,

¹⁹⁶ Op. Cit., pag. 38.

¹⁹⁷ Op. Cit., pag. 39.

¹⁹⁸ Op. Cit., pag. 41.

della vita sociale. Esso è, in verità, un'anima potente, che conferisce significato, fascino e nuova scioltezza a quanto già facevamo.>> ¹⁹⁹

E' pur vero che, nonostante sia giustamente immerso nelle opere e nelle attenzioni al mondo il cristiano viva anche intimamente una sorta di "distacco", in quanto deve certo adoperarsi ed essere industrioso ma non cadere nell'errore di restare fermo nel godimento e nel possesso delle sue opere, il <<distacco mediante l'azione>> ²⁰⁰ a cui si riferisce Teilhard non è semplicemente il sostituire un'opera o una creazione con un'altra successiva ma spingere l'azione umana da un ideale all'altro, verso oggetti sempre più universali e consistenti per arrivare al compimento totale. Il cristiano è per cui la persona più convinta del valore che è in ogni piccolo successo terreno, ma allo stesso tempo consapevole di quanto ogni risultato ottenuto solo per elevarsi sia nullo ed inutile al di fuori di Dio. Attraverso il mondo e la realtà egli cerca Dio, l'interesse che ha per le cose è davvero per esse ma subordinato alla presenza del Signore. Per questo motivo i cristiani sono le persone più inclini ma allo stesso tempo anche "distaccate" dal nostro agire e dai risultati che da esso provengono.

1.4.2 LA DIVINIZZAZIONE DELLE PASSIVITA'. Diversità delle passività umane. Passività di crescita e passività di diminuzione. Dio lotta contro il male. Grazie alla diminuzione la comunione in Dio

La seconda sfera che costituisce l'altra parte dell'esistenza umana è quella determinata dalle passività; dopo aver trattato della comunione in Dio mediante le attività il cristiano deve iniziare a concepire e desiderare anche l'altro aspetto della sua vita complementare e fondamentale alla sua unione in Dio: quella in cui si abbandona completamente a Lui.

¹⁹⁹ Op. Cit., pag. 44.

²⁰⁰ Op. Cit., pag. 44.

Delle due suddivisioni della vita sicuramente ai nostri occhi quella attiva ritrae la parte “migliore” poiché rappresenta tutto ciò che è agire, mentre l'altra quella passiva, tutto ciò che è subire, per questo l'uomo potrebbe desiderare che la maggior parte della sua esistenza sia occupata nella sfera delle attività, ma in realtà è il contrario: perché anche se essa è la più gradita è quella delle nostre passività ad essere la più estesa e profonda.

Le passività guidano di continuo le nostre operazioni consapevoli, <<come reazioni che orientano, sorreggono od ostacolano i nostri sforzi.>>²⁰¹ e per questo necessariamente sottendono l'intera sfera delle nostre attività, e ci dimostrano come noi in realtà ci dirigiamo e ci conosciamo in maniera molto ristretta, e tutto ciò che è al di fuori della piccola conoscenza che abbiamo di noi è immenso e buio, <<una notte impenetrabile, eppure ricolma di presenze, la notte di tutto ciò che è in noi e attorno a noi, senza di noi e nostro malgrado.>>²⁰² Un'oscurità in cui noi non restiamo fermi ma reagiamo proprio perché subiamo, e questo reagire che avviene fuori del nostro controllo fa parte ancora delle nostre passività, queste tenebre, questo buio, il cristiano dovrà illuminarlo con la luce e la Presenza del Signore. In questa notte buia e piena di energie per l'essere umano si determinano due tipi di forze che interferiscono nella sua vita: quelle favorevoli, chiamate da Teilhard “passività di crescita” che sostengono i nostri sforzi e ci aiutano e le “passività di diminuzione” che rappresentano le energie e le forze avverse che apparentemente ostacolano e gravano il nostro cammino e sviluppo. Le passività di crescita dunque sono forze che sì subiamo ma che ci sostengono e cercano di dirigerci verso un accrescimento del nostro essere, ma a noi, l'origine del nostro essere e il nostro slancio vitale sfugge, non proviene da noi, Chi lo regola e lo proporziona scendendo nella nostra vita è Dio. Anche tutte le influenze che subiamo ci sfuggono e oltre all'origine del nostro essere ritroviamo Dio anche nelle cause seconde che assicurano la nostra riuscita. Noi, scorgiamo la Presenza Divina e le Mani di Dio con la sua Provvidenza in tutto: all'origine e lungo il crescere della nostra esistenza, Egli è sotto le forze interne ed

²⁰¹ Op. Cit., pag. 50.

²⁰² Op. Cit., pag. 50.

esterne che ci animano e permettono il nostro sviluppo, <<noi rispondiamo alle passività di crescita e ad esse ci uniamo in comunione con la nostra fedeltà di agire. In tal modo siamo ricondotti, mediante il desiderio di subire Dio, all'amabile dovere di crescere.>>²⁰³

Le nostre vere passività cioè la parte più negativa del nostro vivere, sono le potenze o le forze di diminuzione, esse sono innumerevoli e continue e possono essere suddivise in quelle esterne e quelle interne. Quelle esterne sono determinate dalle ingerenze spiacevoli tra noi e le altre cose del mondo, sono incidenti e accidenti, mentre quelle interne si riferiscono a ciò che fa parte di noi dalla nascita, quindi una menomazione o un difetto intellettuale o fisico che può limitare il nostro agire e le nostre attività. La diminuzione più dolorosa e tragica per l'uomo e sintesi di tutte le altre è sicuramente identificata nella morte, essa è <<il male, male semplicemente fisico, per quanto essa è organicamente prodotta dalla pluralità materiale in cui siamo immersi, ma anche male morale, poiché tale pluralità disordinata, fonte di ogni urto e di ogni corruzione, è generata, nella società e in noi stessi, dal cattivo uso della nostra libertà.>>²⁰⁴ Dio si può raggiungere in ogni vita e attraverso ogni esistenza ma è possibile incontrarlo anche attraverso la morte: superandola, Lo troveremo anche in questo luogo ultimo. I nostri decadimenti devono essere trasfigurati, per comprendere come essi <<le scorie, cioè, della nostra esistenza, possano essere integrate nell'attuazione, attorno a noi, del Regno dei Cieli e dell'Ambiente divino.>>²⁰⁵

Noi tutti dobbiamo lottare contro il male, evitare o ridurre la sofferenza sia fisica che morale è ciò che dobbiamo compiere per avvicinarci a Dio Padre, come anche Egli lotta, <<è proprio Lui ad animare, persino nei più miscredenti, la ricerca di tutto ciò che allevia e di tutto ciò che guarisce>>²⁰⁶ quando le diminuzioni si avvicinano o arrivano a noi, dobbiamo respingerle per aderire all'azione di Dio. Nonostante la nostra dura lotta, l'essere umano non può non essere colto dal dolore né tanto meno può sottrarsi alla morte quando essa giunge, anche se il Signore combatte al nostro

²⁰³ Op. Cit., pag. 54.

²⁰⁴ Op. Cit., pag. 56.

²⁰⁵ Op. Cit., pag. 57.

²⁰⁶ Op. Cit., pag. 57.

fianco quando le nostre energie di vita saranno sopraffatte dalle forze negative apparentemente potrebbe sembrare di essere sconfitti, ma Dio non è e non sarà mai vinto da questa nostra apparente disfatta, perché, attraverso le nostre morti il mondo in cui rivivremo, quello eterno, trionferà.

Egli essendo perfetto non può andare contro la natura delle cose e nel nostro mondo non ultimato e in via di sviluppo e perfezionamento, (per cui con la prerogativa di essere ancora disordinato) Dio non può evitare le cadute e le diminuzioni, ma, se decidiamo di affidarci a Lui, senza eludere le nostre morti che necessariamente fanno parte della vita, esse verranno trasformate e trasfigurate, in qualcosa di migliore.

Molte volte può accadere che un fallimento o un decadimento conduca a qualche cosa di buono se da esso si trae una morale, ma esistono rovine e diminuzioni che nulla potrebbe compensare, come incidenti terribili o scomparse premature o appunto la morte stessa, in cui l'uomo resta danneggiato irrimediabilmente, proprio in queste invece vedremo che la Provvidenza può agire nel modo più efficace. Come abbiamo già osservato <<tra le sue mani, le forze di diminuzione erano già diventate, in modo percettibile, lo strumento che taglia, scolpisce, leviga in noi, la pietra destinata ad occupare un posto preciso nella Gerusalemme celeste>>²⁰⁷ e grazie alla Sua onnipotenza gli eventi della nostra vita come anche gli scarti, saranno ciò che parteciperà ad unirci a Lui, quindi a <<emigrare e morire parzialmente nell'essere amato.>>²⁰⁸

La morte è la sintesi di tutte le diminuzioni, ed è ciò che più temiamo, contro cui lottiamo comunque pur sapendo che non potremo evitarla, ed è proprio in essa che vedremo il Signore trasformare questa diminuzione finale in un fattore vivificante. Per entrare dentro di noi, il Creatore ha necessità di avere spazio, proprio la morte aprirà quel varco che a sua volta ci schiuderà a Dio. La morte <<ci porterà allo stato organico richiesto perché si precipiti su di noi il Fuoco divino>>²⁰⁹ così il suo operare nefasto sarà tramutato in una iniziativa di vita. Un altro modo per essere in

²⁰⁷ Op. Cit., pag. 60.

²⁰⁸ Op. Cit., pag. 61.

²⁰⁹ Op. Cit., pag. 61.

Comunione con Dio quindi oltre che dall'azione è dato dalla diminuzione. Riconosceremo il nostro Padre eterno anche sotto le spoglie di una forza "nemica" <<colui che dischiude dolorosamente le fibre del mio essere per penetrare sin nel cuore della mia sostanza e per rapirmi in Te>>²¹⁰ e giungeremo alla vera rassegnazione cristiana. Senza scappare davanti al male ma combattendolo con tutte le forze, quando lo sforzo terminerà e giungerà la morte essa sarà accettata come una nuova possibilità, come uno slancio di immensa fiducia in Dio, non una debole sottomissione. Se <<il mio impegno è coraggioso, perseverante, io raggiingo Dio attraverso il Male, al di là del Male; io mi stringo a Lui; e in quel momento, L'optimum della mia "comunione di rassegnazione" viene a coincidere necessariamente (per costruzione) con il massimo della mia fedeltà al dovere umano.>>²¹¹

1.4.3 L'AMBIENTE DIVINO. Gli attributi e la natura dell'Ambiente Divino. Apparizione dell'Ambiente Divino e Diafania di Dio. Progressi individuali e collettivi dell'Ambiente Divino: purezza, fede e fedeltà, i santi e la carità. L'attesa della Parusia

Nelle prime due parti del saggio Teilhard ha espresso il modo in cui secondo lui Dio ci è accanto, ci avvolge e ci pervade della Sua Presenza divina sia nella sfera dell'attività della nostra esistenza sia in quella della passività, della diminuzione e infine della morte. <<Mediante tutte le creature, senza eccezioni, il Divino ci assedia, ci pervade, ci plasma. Pensavamo che fosse lontano, inaccessibile: invece viviamo immersi nelle sue sfere ardenti>>,²¹² vediamo ora tutte le qualità dell'ambiente dove ci apriamo alla Sua meravigliosa "invasione".

²¹⁰ Op. Cit., pag. 62.

²¹¹ Op. Cit., pag. 65.

²¹² Op. Cit., pag. 85.

Enorme e infinito l'Ambiente Divino si riconduce ad un centro, esso ha la proprietà di raccogliere in sé e compiere tutti gli esseri, è qui che tutti gli elementi dell'universo vengono a contatto per mezzo di ciò che è in essi di più profondo e decisivo. L'uomo nel mondo si lamenta e scoraggia poiché non può seguire e abbracciare tutto nel corso della sua esistenza e spesso è portato a pensare che il suo ambiente naturale sia noncurante di lui, ma tutto ciò rappresenta soltanto la superficie, poiché andando nel profondo se pur restando nel mondo ci si immerge in Dio riusciremo ad abbracciare davvero tutto. L'essere umano troverà l'Ambiente Divino nella parte più intima di sé stesso, nella sua anima, e vi scoprirà la convergenza di tutte le bellezze e il punto più sensibile e vivo dell'universo, vedendo allo stesso tempo come dentro di noi le nostre capacità si organizzino per agire ed adorare. L'uomo che si dà a questo ambiente si sentirà guidato e orientato. Pur rimanendo se stesso nella sua individualità di persona si unirà all'Altro. <<Aver avuto accesso all'Ambiente Divino significa infatti aver trovato l'Unico Necessario, e cioè Colui che incendia, infiammando ciò che saremmo propensi ad amare in modo insufficiente o sbagliato; Colui che calma, eclissando col suo fuoco ciò che forse ameremmo troppo; Colui che consola, raccogliendo ciò che è stato tolto al nostro amore, o non gli si è mai stato dato.>>²¹³ Sarà necessario arrivare a comprendere che non si avrà più bisogno di nulla, come si avrà bisogno di tutto: il mondo non sarà mai tanto grande per farci possedere Dio eppure non avremo bisogno di niente poiché la sola realtà si trova oltre le trasparenze in cui si riflette, e tutto ciò di transitorio, tra essa e noi disfacendosi non farà altro che ridarcela più pura. <<tutto è Tutto, e tutto è niente; tutto è Dio, e tutto è polvere: ecco quanto l'Uomo può dire in modo ugualmente vero secondo l'incidenza del raggio divino.>>²¹⁴

Dunque l'Ambiente Divino si rivela intorno a noi come conseguenza e condizione degli atteggiamenti cristiani, è costituito dall'Onnipresenza di Dio e dalla sua grandezza illimitata che sono peculiarità sostanziali per cogliere la sua Presenza divina nell'universo intero e in noi. Questo ambiente si identifica in e con Gesù

²¹³ Op. Cit., pag. 92.

²¹⁴ Op. Cit., pag. 92.

Cristo grazie alla Comunione, l'Onnipresenza divina <<si manifesta attraverso l'intreccio delle forze organizzatrici del Cristo totale; Dio preme, in noi e su di noi, mediante tutte le potenze del Cielo, della Terra e degli Inferi, soltanto nell'atto di costituire e di portare a compimento il Cristo che salva e superanima il Mondo.>>²¹⁵ Tutto ciò che possiamo realizzare di buono è raccolto attraverso qualcosa di noi stessi <<nella realtà del Cristo consumato.>>²¹⁶ L'Incarnazione si realizza in ogni individuo mediante l'Eucaristia, la sua immensa energia si estende fino alle zone meno luminose, in ogni momento il Cristo Eucaristico accerta il movimento dell'intero universo e santifica la materia. Grazie a questo Sacramento, realizziamo un contatto con Dio, un'unione dell'Altissimo con l'uomo attraverso il mondo. Il Suo Regno è dentro di noi e l'Ambiente Divino a partire da noi stessi e successivamente nell'intero mondo nascerà e si accrescerà.

L'uomo prenderà coscienza della presenza di Dio dentro di lui, <<sa soltanto che uno spirito nuovo ha attraversato la sua vita>>²¹⁷ percepirà il Divino e gli si aprirà una nuova dimensione, constaterà che l'Ambiente Divino si è rivelato come la consapevolezza dell'onnipresenza e <<una modificazione dell'essere profondo delle cose>>²¹⁸ e questa consapevolezza gli farà vedere il mondo come irradiato e intriso di una luce che illumina e risalta ogni parte anche la più piccola e nascosta.

Questa luce divina è data dalla sintesi, dall'unione di Gesù in tutti gli elementi del mondo, per questo secondo Teilhard il "mistero del Cristianesimo" è determinato non dall'Apparizione quindi l'Epifania del Cristo ma bensì dalla Sua <<Diafania>>²¹⁹: la Trasparenza di Dio, il raggio di luce che penetra in tutto e illumina tutto. Dio grazie al Suo fascio di luce e la Sua presenza che avvolge ogni cosa quando realizza il Suo Ambiente che accogliamo anche mediante la preghiera, rischiarerà il buio in cui si trovano gli esseri umani. La scoperta e l'invasione di Dio apporterà dei progressi nelle nostre esistenze finalmente lucenti, come risposta a questo dono si realizzeranno

²¹⁵ Op. Cit., pag. 94.

²¹⁶ Op. Cit., pag. 94.

²¹⁷ Op. Cit., pag. 99.

²¹⁸ Op. Cit., pag. 100.

²¹⁹ Op. Cit., pag. 101.

degli sviluppi delle nostre capacità spirituali. Questi progressi avranno carattere individuale e collettivo. Nella persona singola, tre virtù tra le più operose e sconfiniate: purezza, fede e fedeltà, convergeranno affinché Dio si concentri in quella esistenza con grande efficacia. La purezza è rappresentata dal grande slancio e la profonda onestà che l'amore di Dio immette nelle nostre vite, è puro <<colui che, secondo il suo posto nel Mondo, tenta di far prevalere sul suo vantaggio immediato o momentaneo, l'impegno di consumare il Cristo in tutte le cose.>>²²⁰ Se si desidera che questo Ambiente Divino si concentri attorno a noi bisognerà ricevere tutte le forze d'unione e di preghiera offertaci dalla grazia del Signore. La nostra "trasparenza" diverrà più evidente e la luce di Dio ci invaderà sempre più. La fede non consiste solo nel rispettare i dogmi cristiani, ma si mostra come la credenza che l'intero universo è la materia che viene plasmata dalle mani del Creatore, la fede deve essere intesa come <<una potenza operante>>²²¹ che riesce a trasformare e rendere l'universo "superanimato" e divinizzato. Avendo fede tutto si illuminerà, <<il caso si ordina, il successo raggiunge una pienezza incorruttibile, il dolore diventa una visita e una carezza di Dio>>,²²² credendo sempre più profondamente anche la realtà più orribile e dura si ammorbidirà, poiché per chi crede davvero <<l'immensa casualità e l'immensa cecità del Mondo non sono che un'illusione.>>²²³ Mediante la fedeltà infine, potremo schiudere un'apertura alla volontà e ai desideri di Dio, e in ogni momento farà sì che ci troviamo nel punto esatto in cui per noi può realizzarsi l'Ambiente Divino. La fedeltà ci permette di ricevere gli incessanti doni del contatto con il Signore, se la fede ha potere operante la fedeltà ha quello "comunicante". In ogni esistenza la fedeltà potrà condurci verso <<una stessa zona di minor egoismo e di minor godimento, laddove per la creatura più estasiata, la luce divina brilla in modo più adeguato e più limpido al di là degli impedimenti, che non sono scartati ma attraversati.>>²²⁴ Queste tre virtù concorreranno alla formazione della nuova terra,

²²⁰ Op. Cit., pag. 103.

²²¹ Op. Cit., pag. 104.

²²² Op. Cit., pag. 106.

²²³ Op. Cit., pag. 107.

²²⁴ Op. Cit., pag. 108.

irradiata dal raggio divino e faranno sì che l'Ambiente Divino si insedi in noi sempre più e oltre a farci compiere progressi come singolo, poiché il fedele deve assicurarsi la sua personale santificazione, poi, ogni Ambiente Divino individuale potrà convergere per dar forma a quello totale, e ciò potrà accadere grazie all'azione della carità cristiana. La carità rappresenta la fusione delle anime che convergono in Gesù Cristo, non si può amare Cristo senza amare gli altri, così come non si può amare il prossimo senza accostarsi a Cristo. Gli Ambienti Divini di ognuno di noi tenderanno così ad avvicinarsi ed unirsi, <<un'immensa potenza spirituale sonnecchia nel cuore della nostra moltitudine, e si manifesterà soltanto quando sapremo abbattere le paratie dei nostri egoismi ed elevarci, con una fondamentale rifusione delle nostre prospettive, sino alla visione abituale ed effettiva delle realtà abituali>>, ²²⁵ grande esempio di persone nelle quali questo desiderio di unione si è mostrato come un amore immenso per tutte le anime è quello dei santi. L'Ambiente Divino apparirà costituito da ogni animo incorporato in Gesù Cristo, tuttavia non bisogna dimenticare che accanto agli spiriti eletti che vivono nella luce divina esistono anche quelle anime perse, il male, che è il vuoto e l'assenza di Dio. IL male non può turbare l'Ambiente Divino, poiché a mano a mano che si penetra in esso questo, se si ha fede, convergerà in bene, ma ad ogni anima decaduta che rinnega la grazia divina e rischia di rovinare l'Unione perfetta di cui si è appena parlato si oppone una grande rifusione: il Pleroma, quindi la grande congiunzione dell'Uno al molteplice in una totalità ben definita. Il dannato non è escluso dal Pleroma ma dallo stato di grazia e di beatificazione che porta, <<egli lo perde ma non è per esso perduto.>> ²²⁶ Il male e l'inferno stesso hanno la funzione di farci meditare e render conto di quanto sia urgente la Presenza divina, come una immensa forza da adorare ed amare.

Nell'ultima parte del saggio Teilhard affronta ed espone l'argomento dell'attesa e l'avvento della Parusia. Dopo aver spiegato come Dio sia presente nella nostra vita, in tutte le sue componenti, nelle sfere e avendoci mostrato i progressi che si attuano in noi stessi e nel mondo intero accogliendo il Signore finalmente parla della nascita

²²⁵ Op. Cit., pag. 114.

²²⁶ Op. Cit., pag. 116.

graduale della terra nuova, <<come un fulmine, come un incendio, come un diluvio, l'attrazione del Figlio dell'Uomo afferrerà, per raggrupparli o sottometerli al suo Corpo, tutti gli elementi turbinati dell'Universo>>²²⁷ e così avverrà la "consumazione" dell'Ambiente Divino. Quando la tensione tra l'uomo e Dio arriverà a toccare i limiti delle possibilità del mondo allora giungerà fine, avremo un esito del mondo stesso. La Presenza divina, di Gesù Cristo si svelerà rompendo tutti gli argini e gli ostacoli che apparentemente la materia e l'impermeabilità delle anime sembravano aver trattenuto e avverrà l'invasione divina del Cristo in tutto, ogni elemento andrà ad occupare un posto all'interno della struttura del Pleroma, quindi di questa unione finale. Attendere questo grandioso evento è doveroso per un vero cristiano, poiché quando preghiamo è proprio la venuta del Regno di Dio ciò in cui speriamo e confidiamo.

L'essere umano ha un impegno da portare avanti nel corso della sua esistenza e il dovere di edificare qualcosa, essere coscienti di trovarsi in attesa <<dell'Astro che il mondo aspetta>>²²⁸ è ciò che può sollevarci dal timore della crisi dell'umanità, dall'irrequietezza e il disordine. Dinnanzi a tutto questo <<l'Universo si fa luminoso come l'orizzonte dal quale il Sole sta per spuntare>>²²⁹ il fedele divinizzando la sua vita attenderà fiducioso, la terra, gli uomini, si prostreranno a Dio confidando completamente e vivendo in Lui e desidereranno fortemente l'arrivo della Parusia, cristianizzando il cuore della terra che finalmente sarà l'Ambiente Divino e <<oltre se stessa, il corpo di Colui che è e di Colui che viene.>>²³⁰

²²⁷ Op. Cit., pag. 122.

²²⁸ Op. Cit., pag. 124.

²²⁹ Op. Cit., pag. 123.

²³⁰ Op. Cit., pag. 125.

Capitolo secondo

2.1 TEILHARD DE CHARDIN E L'INTERPRETAZIONE PROTESTANTE DI GEORGES CRESPIY. ANALISI E COMMENTO DELLA RELATIVA OPERA "IL PENSIERO TEOLOGICO DI TEILHARD DE CHARDIN"

Tra gli studiosi che si sono apprestati ad approfondire ed interpretare il pensiero e l'opera del padre gesuita Teilhard un nome di rilevante importanza è senz'altro quello del pastore evangelico Georges Crespy.²³¹ Il teologo di credo protestante, si apprestò ad analizzare l'operato di uno scrittore cattolico e cercò di entrare nel vivo dell'opera teilhardiana, valutandola nel modo più universale possibile pur appunto appartenendo ad una professione di fede diversa.

L'analisi portata avanti da Crespy si fonda e basa su tre punti fondamentali che sono ampiamente esplicitati nella sua opera "*Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*".²³² Il primo punto è la dimensione teologica e il significato dell'opera di Teilhard, il secondo è lo studio vero e proprio della sua teologia e il terzo infine verte propriamente sul valore di quest'ultima.

Teilhard era prima di tutto uno scienziato e non un teologo di professione, per questo motivo già altri studiosi quali Tresmontant avevano sostenuto che in realtà, poco interessato ai problemi e alle questioni puramente religiose Teilhard fosse un fenomenologo vero e proprio quindi uno scienziato che si atteneva a rimanere sul piano dei fenomeni, e che una volta accostatosi alla sfera religiosa si era limitato semplicemente a mettere <<in relazione il dato rivelato con la realtà scientifica elaborata.>>²³³ Questo pensiero sottolineava come secondo Tresmontant l'elemento

²³¹ Georges Crespy (1920-1976). Teologo di credo protestante e docente alla facoltà di teologia protestante di Montpellier. *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin* (1961), *Dalla scienza alla teologia* (1965).

²³² Georges Crespy, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961. (trad. It., *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963).

²³³ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 126.

teologico fosse un qualcosa di importanza secondaria, un elemento aggiuntivo, che poteva essere sganciato dalla visione e dalla opera teilhardiana.

Tresmontant pur giudicando in maniera favorevole il discorso sulla sintesi teilhardiana fu estremamente critico sulla parte teologica e metafisica, e per questo, favorevole a porre un “taglio” quindi a togliere o meglio separare questa parte. Secondo Crespy, è impossibile se si vuole parlare propriamente di sintesi decurtarla della sua teologia, e accostandoci all’opera del padre gesuita ci si poteva rendere subito conto dell’impossibilità di un discorso del genere. Crespy grazie alla lettura delle “*Lettere di viaggio*” e di altri saggi poté sicuramente addentrarsi meglio nel pensiero teilhardiano rispetto a Tresmontant, e arrivò alla conclusione che il modo in cui Teilhard aveva affrontato il problema del rapporto tra conoscenza scientifica e fede, risolvendolo e proponendo una visione in cui si riuscissero a rispettare le differenze dei due ambiti e si arrivasse ad una vera unità come risposta a una esigenza logica, dimostrava che la sua fenomenologia non era stata progettata con lo scopo di andare ad alimentare poi una teologia, ma che, Teilhard avrebbe costruito sia la sua teologia che fenomenologia nello stesso momento. Per questo si poteva dire che l’opera di Teilhard è un’opera teologica, o meglio la precisazione che da Crespy è che <<l’opera di Teilhard ha carattere teologico, senza con questo dover sostenere che tutto sia teologico in essa>>, ²³⁴ non che in Teilhard tutto sia teologico dunque, ma neppure la tesi opposta di Tresmontant cui va contro Crespy per la quale la teologia è un elemento aggiuntivo o addirittura superfluo.

Secondo Crespy la teologia di Teilhard è fondata su un “accordo” tra l’ordine della natura e l’ordine divino che si realizza e si compie nel Cristo, quindi incentrata nella cristologia e doverosamente analizzata in sua funzione. Per fare ciò Crespy studiò attentamente due saggi scritti da Teilhard “*Comment je crois*” e “*Le Christique*” nei quali egli meditava proprio sulla cristologia, sul ruolo del Cristo nell’universo ed i Suoi attributi, su come Egli sia invocato per dare il coronamento al mondo (compreso come universo in cosmogenesi) affinché sia da Lui salvato, e ancora come un Cristo

²³⁴ Op. Cit., pag. 127.

che in apparenza sembra lontano ci sia in realtà così vicino, perché coinvolto e presente non solo al termine del percorso umano e cosmico ma in ogni attimo come <<Cristo Universale.>>²³⁵ Un Cristo dinamizzato, per questo che riesce a vivificare e centrare tutto su Se stesso, un Cristo che sia vera sintesi tra Lui e l'universo e ancora un Cristo smitizzato proprio perché in noi e con noi in ogni momento della nostra esistenza.

Da questi punti chiave Crespy delinea il carattere della Cristologia teilhardiana in cui la peculiarità più spiccata risulta essere quella della regalità del Cristo e del Suo carattere appunto cosmico. Tutta la teologia del padre gesuita è attratta e contenuta nella sua cristologia che a sua volta è focalizzata dalla dinamizzazione del concetto del Cristo. Quindi per il suo critico protestante, Teilhard riusciva a dare alla visione teologica una certa coerenza e soprattutto non era possibile, come già detto, considerare la sua fenomenologia separata dalla sua teologia poiché avrebbe significato la presenza nel mondo di una fede che non riuscendo a svilupparsi in quella verso un Cristo vivificatore e consumatore dell'universo sarebbe rimasta congetturata.

Una volta trattato della dimensione e della teologia teilhardiana Crespy cercò di delinearne il valore, e questa è forse la parte più interessante della sua opera, secondo lui <<il grande interesse del gesuita sta nell'aver posto in tutta la sua ampiezza il problema degli sfondi, delle basi culturali di ogni formulazione teologica>>²³⁶ e per prospettare e trattare il problema ricorre ai concetti metodologici usati da un altro teologo protestante: Tillich il quale, sostiene che per verificare un sistema che voglia essere teologico esso deve rispondere a due condizioni che si trovano in movimento logico tra due punti focali: <<la verità eterna dei fondamenti e la situazione temporale nella quale questa eterna verità è raccolta.>>²³⁷ Per questo motivo Crespy in due parti o capitoli della sua opera realizza un confronto tra Teilhard e altri due illustri teologi: Sant'Agostino e Rudolf Bultmann, proprio mettendo a confronto questo movimento

²³⁵ Op. Cit., pag. 129.

²³⁶ Op. Cit., pag. 130.

²³⁷ Op. Cit., pag. 131.

dialettico tra “verità eterna” e “situazione” e facendo notare come la grande differenza sia proprio nella considerazione di quest’ultima, poiché questa “situazione” ordinerebbe la strutturazione e la scelta dei luoghi teologici.

Per quanto riguarda Sant’Agostino la “situazione” è accolta nel ‘kérygma’, non esiste nessuna differenza tra la raffigurazione del mondo che egli riceve dalla rivelazione e ciò che apprende dall’esame della realtà, per questo la sua teologia pronunciandosi su ciò che non può essere disapprovato dall’esterno non rischia che venga messa in dubbio. Tutte le discussioni sul tempo, sul peccato, sulla redenzione, sulla Parusia, sono propriamente interne alla teologia, questo fa sì che tra “situazione” e “verità eterna” non risulti nessun tipo di attrito.

Per Bultmann al contrario esisteva una netta differenza e una grande frizione tra ciò che era “situazione” o contesto culturale e l’dea del mondo biblica, per questo egli propone un <<programma di demitizzazione>>²³⁸ al fine di cercare di ritrovare al di là dell’idea mitica del mondo proposta dal Nuovo Testamento <<l’annuncio originale della Parola che salva.>>²³⁹

Nell’analisi di Crespy, Teilhard così come Bultmann trovandosi nell’epoca moderna è posto di fronte a una problematica maggiore per quanto riguarda il movimento logico tra questi due punti cui deve rispondere un sistema teologico, mentre Bultmann tende ad una rottura tra l’idea del mondo moderno e il fondo mitico del Nuovo Testamento e ridimensiona le possibilità della teologia dinnanzi allo sviluppo scientifico, Teilhard propone e arriva alla conclusione che questa idea del mondo <<non ha nessun significato se non è teologicamente illuminata>>²⁴⁰ intendendo dire che soltanto la fede può comprendere e guidare il progresso scientifico e dare luce ai lati bui della scienza, dello sviluppo e dell’evoluzione, cercando un dialogo e una sintesi proprio tra i due ambiti. E proprio da qui Crespy pone la domanda ed esamina se il contesto culturale, l’ottica evuzionistica e la fenomenologia, quindi la “situazione” da cui parte Teilhard, possano riuscire ad accogliere la “verità eterna”

²³⁸ Op. Cit., pag. 132.

²³⁹ Op. Cit., pag. 132.

²⁴⁰ Op. Cit., pag. 133.

del Cristianesimo e si riesca a delineare e mostrare il valore che intrinsecamente la sua teologia possiede.

Per Teilhard la teoria dell'evoluzione è un passo decisivo e illuminante per l'umanità, rappresenta un grandioso progresso. La cosmogenesi è quindi la "situazione" da cui egli parte. Abbiamo visto che il Cristo di Teilhard assume, trasfigura e riscatta il mondo inserendo Lui stesso nella storia e nella trama dell'evoluzione, così, tentando di comprendere la cosmogenesi come una cristogenesi si passa ad un livello superiore, quello teologico dove Teilhard può essere colto in fallo come teologo secondo Crespy. Per il padre gesuita la rivelazione biblica è norma a se stessa, il criterio per giudicare una teologia non è la sua conformità o meno con il dogma, ma la sua fedeltà alla <<norma scritturistica>>, ²⁴¹ il Nuovo Testamento che rappresenta il k rigma, dichiara che il giudizio di Dio sul mondo si compie in Cristo, e proprio per la teologia il concetto di peccato   dato da questo fatto che in Cristo, Dio giudica il mondo. Il peccato non   concepito come un aspetto, una categoria, ma come ci  che rende inevitabile la morte di Cristo ed   ci  di cui l'uomo   responsabile, per questo tutta la <<norma biblica>> ²⁴² fino a quando tutta quanta la realt  compresa nel Cristo sar  anche compresa come da Lui trasformata, non potr  essere rispettata. La profondit  del peccato di cui l'uomo   colpevole sar  rivelato solo nella morte e nella risurrezione di Cristo, e la norma biblica sar  come una <<profondit  colmata.>> ²⁴³ Tornando all'opera di Teilhard e al suo modo di fondare una cosmogenesi credibile, egli non poteva incontrare questa visione biblica. Le categorie del k rigma sono presenti nella teologia teilhardiana ma sono nell'orizzonte non del Nuovo Testamento (del k rigma) ma della "situazione" che per lui   determinata dalla cosmogenesi. La relativa inosservanza della norma biblica   data dunque dalla grande attenzione che Teilhard presta alla "situazione" quindi al contesto evolucionistico e alla cosmogenesi, Crespy pertanto critica l'uso filosofico

²⁴¹ Op. Cit., pag. 135.

²⁴² Op. Cit., pag. 135.

²⁴³ Op. Cit., pag. 135.

dell'ipotesi evolutiva e se questo schema delineato per spiegare la storia dell'universo fino all'uomo possa caricarsi di tutto il peso della vicenda umana.

Per Crespy in conclusione, il sistema teologico teilhardiano mostra il problema delle basi culturali di ogni struttura teologica lontana dall'averne una risoluzione, ma, il grande valore che egli gli attribuisce è quello del tentativo arduo e coraggioso di voler illuminare proprio con la sua teologia la realtà e la condizione attuale, malgrado varie obiezioni di carattere filosofico, biblico e metodologico che gli si possano imputare.

Andiamo ora ad analizzare le parti di maggiore interesse dell'opera del teologo protestante nei confronti di padre Teilhard.

2.2 LA PROBLEMATICHE DI TEILHARD DE CHARDIN

Il pensiero di Teilhard, secondo lo studio e l'analisi di Crespy, rivolgendosi a due ambiti altamente specializzati come quello della religione e della scienza può riuscire a destare l'interesse contemporaneamente sia del teologo che dello scienziato, sia del fedele che dell'ateo, sorprendendoli non solo per l'intento di sintesi proposto loro dall'opera teilhardiana, ma per il proposito di farsi comprendere da ogni lettore che voglia avvicinarsi ai suoi scritti. Teilhard desiderava che ogni persona con un grado sufficiente di cultura potesse avere la possibilità di "seguirlo", grazie alla lettura, nel suo itinerario attraverso l'area teologica e scientifica, al fine di dare a tutti l'imput per comprendere e riflettere su determinate problematiche senza "proibizioni per i non addetti ai lavori".

Teilhard riponeva nell'esperienza scientifica l'esigenza di una "metascienza" e questa è la spiegazione sul perché egli è stato fortemente criticato ed avversato così come ha acceso anche grande interesse e scaturito discussioni. Il suo operato ha sicuramente un grande valore per l'epoca moderna e ha dimostrato di possedere persino un

linguaggio proprio consono a quello di un teologo e anche di un biologo, con la creazione di diversi neologismi, e fattore ancora più importante è riuscito a risvegliare <<la vecchia controversia tra i partigiani del “Sillabo” e i partigiani dello “scientismo”>>, ²⁴⁴ facendo prendere atto di quanto è sempre stata profonda la scissione tra la visione del mondo che si ha e quella di Dio. Argomenti sicuramente efficaci per far scatenare polemiche e passioni.

Teilhard nel corso del tempo non era stato l'unico ad interessarsi a queste problematiche, altri studiosi si erano accostati al tentativo di dare una visione scientifica compatibile con quella religiosa, ma con una sostanziale differenza che vedremo fra poco. Tuttavia uomini di pensiero quali il tedesco Rothe, l'inglese Drummond e i francesi Sabatier e F. Leenhard possono essere annoverati tra gli “antesignani” di alcuni dei temi del pensiero teilhardiano. Rothe pare sia stato il primo a tentare una revisione dell'antropologia cristiana cercando di integrare le teorie dell'evoluzione, egli concepiva il mondo come il movimento per mezzo di cui si realizza Dio con il passaggio dalla materia alla vita e dalla vita allo spirito. Per F. Leenhard invece soltanto un <<creazionismo evolucionista>> ²⁴⁵ in grado di concordare l'iniziale intervento di Dio con una evoluzione non cieca ma governata dalle reazioni proprie di ogni specie poteva spiegare il perché di uno sviluppo visibilmente orientato, e all'evoluzione dei mammiferi guidata dal centro cerebro-psichico seguiva uno sviluppo dell'umanità a sua volta dominato dalla realizzazione di una società di persone spirituali. Ancora più vicino al pensiero e alla visione di Teilhard è Drummond, il quale vuole dimostrare che le divisioni tra i vari regni materiale, vivente e spirituale non sono così ben definite come si pensa, essi differiscono per le loro strutture visibili ma considerando le leggi alle quali prestano obbedienza ad un livello sempre più in progressione, si vedrà che tutto quanto il processo evolutivo è retto da un'unica legge, dove l'uomo è l'essere più perfetto del regno vivente e colui che entra nel regno spirituale. Drummond parla di un vero sviluppo del tutto da una massa primitiva fino ad una complessità che cresce sino alle

²⁴⁴ Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963, pag. 17.

²⁴⁵ Op. Cit., pag. 18.

soglie della vita, e poi il grande salto spirituale, per arrivare ad una <<evoluzione dell'evoluzione>>²⁴⁶ che troverà senso nell'avvento appunto del regno spirituale e che darà la spiegazione finale a tutto e agli altri due regni. Qui è molto facile notare l'affinità con i temi che poi Teilhard tratterà ed elaborerà, ma per Crespy c'è un altro pensatore ancora che condividerà convinzioni simili al padre gesuita, ed è Sabatier. Egli crede in un <<evoluzionismo cristiano>>²⁴⁷ uno sviluppo che in ogni sua fase ha consistenza per la scoperta dello stato seguente, quindi la materia inanimata come condizione di quella animata, questa come presupposto dello stato interiore e psicologico che a sua volta sarà base per quello etico, e lo sviluppo morale sarà il fine dell'evoluzione. Tutto ciò dopo che Dio avrà depositato <<nella sostanza creata la potenza o il rudimento dei suoi attributi.>>²⁴⁸ Ma nonostante tutte le analogie che sono state elencate brevemente tra Teilhard e questi filosofi resta la differenza sostanziale che conferisce la singolarità al pensiero teilhardiano che è la diversità del clima intellettuale e il periodo in cui essa è sorta.

Nel periodo in cui operano Rothe, Drummond e Sabatier l'evoluzione era ancora poco presa in considerazione e delimitava agli inizi una situazione che la teologia ancora poteva riuscire ad ignorare, al contrario Teilhard e le sue teorie o meglio visioni appare in una fase in cui le teorie evoluzionistiche erano state accettate, in una situazione di fermento, in cui i filosofi erano "costretti" a porsi determinati quesiti da risolvere. In più, egli trattò e intese la filosofia in maniera non scolastica o badando troppo alla tecnica, ma semplicemente come un invito alla nitidezza e come un approfondimento, per questo Teilhard non può essere definito né un empirista né un razionalista, ma più come un realista. Un realismo però, il suo, che non deriva da una riflessione sulla natura del mondo e dello spirito ma immediato e non critico, <<Il mondo non è per lui come un oggetto da tenere fra le braccia e da interrogare accuratamente prima di essere ammesso, con beneficio d'inventario, come una

²⁴⁶ Op. Cit., pag. 20.

²⁴⁷ Op. Cit., pag. 20.

²⁴⁸ Op. Cit., pag. 21.

realtà>>²⁴⁹ ma bensì, accetta se stesso e il mondo spontaneamente <<per lui il senso del mondo è unicamente nel mondo, o più precisamente, nella traversata e nel superamento del mondo, come vedremo.>>²⁵⁰

Egli si accosta al concreto, al reale con la “partecipazione”, il prendere parte ad esso. E arrivato a questo punto, Crespy si pone il quesito sull’orientamento e la posizione filosofica di Teilhard, domandandosi se egli è un fenomenologo o cosa intenda per fenomenologia.

Teilhard nel suo fenomeno umano dimostra di voler vedere non solo il fenomeno ma <<tutto il fenomeno>>,²⁵¹ la sua caratteristica è quella di non volere assolutamente ridurre una spiegazione filosofica ad un mero fenomenismo, egli stesso ammetteva che la sua fenomenologia differiva da quella di altri filosofi come ad esempio Husserl. Per lui i fenomenologi spesso si trovavano ad ignorare una dimensione del fenomeno importante, che consiste nella possibilità non solo di essere percepito da una coscienza ma di significare a questa coscienza singola che è inclusa in un processo universale di “noogenesi”, quindi per lui è impensabile parlare di fenomenologia senza richiamare la cosmogenesi e l’evoluzione.

Crespy accenna una critica a Teilhard per questo motivo, in quanto sembra che egli non abbia ben capito ciò che unisce <<l’atteggiamento fenomenologico a una filosofia dell’istante>>,²⁵² e dove si tratta di giungere ad un ego trascendentale attraverso il particolare, lui parla di coscienza individuale, facendo confusione tra esistenzialismo e fenomenologia e assegna a ciò che è un metodo la conclusione di ciò che non è intuizione del mondo (Weltanschauung), tuttavia ci fa intuire cosa intenda Teilhard per fenomenologia e il suo metodo di utilizzo personale. Il fenomeno è qualcosa che appare quando si considera l’essere umano come vivente tra i viventi, fatto della stessa pasta degli altri esseri vivi, ma differente per la situazione che ricopre nel processo evolutivo. Per questo parla di fenomeno “umano”, perché l’uomo <<nella natura, è veramente un fatto, che dipende (almeno parzialmente) dalle

²⁴⁹ Op. Cit., pag. 23.

²⁵⁰ Op. Cit., pag. 24.

²⁵¹ Op. Cit., pag. 25.

²⁵² Op. Cit., pag. 25.

esigenze e dai metodi della Scienza. Poi, per far capire che, tra i fatti offerti alla nostra conoscenza, nessuno è più straordinario e illuminante>>, ²⁵³ quindi presenta il fenomeno come qualcosa di importante, intendendolo come nell'accezione comune si intende un fatto che si distingue dalla regola comune. La particolarità della sua opera è lo "sforzo" per vedere ciò che si mostra, cercare un modo di scorgere e di sviluppare una <<prospettiva omogenea e coerente della nostra esperienza generale estesa all'Uomo.>> ²⁵⁴ Quindi noi già trovandoci immersi nel fenomeno umano dobbiamo tentare di andare "all'indietro", di arretrare per comprenderci nell'universo, e questa comprensione ci porterà a capire noi stessi e l'universo stesso.

L'uomo inteso come fatto da scoprire e decifrare grazie all'attività scientifica: allora c'è fenomenologia. Il ritorno che fa Teilhard quindi, al soggetto, all'uomo dà significato al mondo, il mondo come insieme di fatti in cui l'essere umano è compreso chiede l'uomo come suo significato, perché egli è l'essere dal quale tutto è disposto e strutturato, è il senso del mondo. L'uomo è significato del mondo quando il mondo è in una situazione di cosmogenesi, e qui che come abbiamo detto prima c'è la peculiarità e l'originalità della fenomenologia teilhardiana. Altra caratteristica fondamentale per essa è lo studio dei fenomeni in quanto <<portati dal tempo>> ²⁵⁵ poiché il tempo trasforma, e urge leggersi dentro. Il tempo è orientato, e ciò che lo orienta è la realtà umana.

Come è stato detto antecedente, Teilhard tratta appunto del fenomeno umano, per lui "l'oggetto" da sempre trascurato dalla scienza è rappresentato proprio dall'uomo, e questa situazione deve essere cambiata, egli deve entrare nella ricerca scientifica a pieno titolo come un fenomeno, in quanto incluso in tutto e per tutto nel processo globale dell'evoluzione. L'arrivo e il decollo di determinate discipline e aree come quella sociologica, antropologica e politica erano riuscite a chiarire quanto l'essere umano fosse complesso e a costringere la scienza ad includere il fenomeno umano nella sua totalità nella trama evolutiva, per farlo entrare in una fenomenologia

²⁵³ Op. Cit., pag. 26.

²⁵⁴ Op. Cit., pag. 27.

²⁵⁵ Op. Cit., pag. 30.

generale. Per questo c'è bisogno di unione e continuità e lui parla di scienza, non di scienze, <<mediante sdoppiamento e riflessione, il soggetto di ieri si prepara a diventare il principale oggetto di domani. Ancora un poco, e una scienza dell'Uomo soppianderà quella che era soltanto la scienza umana.>>²⁵⁶ Da qui e da questi temi secondo Crespy parte la concezione del mondo e dell'essere umano di Teilhard e della sua idea della complessità-crescente (grazie a cui gli viene conferita la particolarità della sua natura di fenomeno), che verranno poi consolidate nelle sue opere maggiori. L'essere umano come fenomeno particolare, come essere che riflette e si assume il senso dell'evoluzione, che con lui e in lui diventa coscienza.

Il pensiero di Teilhard si dispiega in due direzioni, verso il basso dove ci sono i suoi studi di paleontologia e geologia e quindi la sua visione del passato, e verso l'alto dove c'è la sua visione dell'avvenire, verso il termine del processo che si svolge sotto i nostri occhi e che dà valore di attesa al nostro tempo: il punto Omega. Tra passato e futuro sarà sempre l'uomo che darà significato a tutto, collegando tutto. Ecco perché Teilhard parla con tanta perseveranza del fenomeno umano.

Per concludere il capitolo Crespy propone due argomenti e cerca di superare due obiezioni per il padre gesuita, quali l'antropocentrismo e la collocazione dell'evoluzionismo fino ad ora considerato fuori discussione, e ancora se, può sussistere un legame tra l'antropocentrismo di Teilhard e il suo consenso appassionato all'evoluzione.

Per la prima obiezione Teilhard dichiara che è molto infantile per l'uomo <<risolvere il mondo in rapporto a se stesso>>²⁵⁷ ma che è anche vero che l'intelligenza umana è l'unica che coincide con l'asse delle cose e che nella nostra esperienza esiste solo il nostro pensiero, perché siamo dotati di intelligenza, da ciò deriva che una certa forma di antropocentrismo è inevitabile. L'uomo deve vincere due tipi di illusioni: <<l'illusione della quantità>>,²⁵⁸ a causa della quale ci sentiamo persi di fronte alle immense grandezze celesti, poiché egli è fra il tutto e il niente, (immenso di fronte ad

²⁵⁶ Op. Cit., pag. 33.

²⁵⁷ Op. Cit., pag. 39.

²⁵⁸ Op. Cit., pag. 40.

un atomo, minuscolo di fronte all'universo ma infinitamente più complesso dell'atomo e della stella) e <<l'illusione della fragilità>>²⁵⁹ come ultimo arrivato tra gli animali e apparentemente aiutato da una marea di circostanze eccezionali, ma comunque come colui che è riuscito a progredire e svilupparsi nel tempo. In un universo statico, senza la dimensione del tempo, l'uomo non avrebbe importanza, ma in un universo in moto in cui tutti gli esseri crescono e si evolvono in complessità l'uomo ne diventa un centro. Dunque per Teilhard, la visione biblica dell'uomo a coronamento della creazione pare meglio supportata dalla teoria dell'evoluzione che da quella della scienza antica statica, l'evoluzionismo non minimizza affatto l'operato umano ma gli conferisce la vera dimensione e risponde alle necessità del pensiero teologico così come risponde ai bisogni della riflessione scientifica.

Per quanto riguarda l'evoluzione invece, per Teilhard è una teoria che non si può rifiutare o accettare senza recare danno alla scienza, poiché non è un sistema teorico come tanti. Esso rappresenta l'unica base da cui partire per ogni ricerca che vuole essere scientifica, un modo e una maniera di affrontare e analizzare tutti i problemi, <<un modo di accostare il reale, una posizione mentale più che una tesi.>>²⁶⁰ L'evoluzionismo diventa l'unica espressione possibile del bisogno di coerenza che coordina ogni ricerca scientifica, ma esso non può spiegare tutti i fenomeni, non può rispondere a tutte le domande, è manifesto perciò che l'evoluzionismo teilhardiano è critico, non vuole aver ragione a tutti i costi ma si limita a tirare le conseguenze di una intuizione iniziale sulla quale fonda una visione del mondo il più possibile aperta e ospitale.

Teilhard si impegnò con passione e senza rimpianti, e anche se l'evoluzionismo non fosse stato rigorosamente fondato per lui era necessario essere evoluzionista o credere a questa teoria, egli voleva includere nel mondo fenomenico lo spirito, invocando l'unità dinamica dei fenomeni dall'interno stesso di essi e non dal di fuori come avevano fatto altri studiosi e scienziati, questo è il significato della sua opera, l'unione inscindibile dei due ordini quali filosofia e scienza e la grande "avventura"

²⁵⁹ Op. Cit., pag. 40.

²⁶⁰ Op. Cit., pag. 41.

umana, la continuità tra il biologico e lo spirituale e la raccolta delle coscienze nel punto Omega. Tutto questo è Teilhard, e tutto questo non poteva essere compreso ed espresso né entro gli schemi di una teologia scolastica così come la scienza non poteva essere espressa nelle categorie dello “scientismo”. Da una parte la scienza andava ampliata per permetterle di sostenere una prospettiva evolutiva, dall’altra la teologia andava rielaborata affinché la si potesse inserire in un’ottica propria di un mondo in evoluzione.

Per Teilhard <<l’Universo non può avere due teste, non può essere bicefalo>>²⁶¹ egli rifiuta la bipolarità della realtà materiale e spirituale, e per questo bisogna lottare per arrivare all’unità rifiutandosi di separare ciò che per lui è necessariamente uno, per questo egli <<vivrà con uno stesso respiro una vita scientifica e una vita teologica.>>

262

2.3 LA CRISTOLOGIA DI TEILHARD DE CHARDIN

Per comprendere affondo la cristologia teilhardiana Crespy lesse ed analizzò due suoi saggi quali “*Comment je crois*” e “*Le Christique*”, i quali mostravano chiaramente le meditazioni di Teilhard sulla dimensione del Cristo e la sua ricerca e il suo sforzo per comprendere, e farlo giungere alla conclusione che perché il mondo e Dio siano tenuti in piedi bisogna passare attraverso Cristo, e per farlo è necessario dinamizzare il concetto stesso di Cristo.

La Cristologia quindi come punto di confluenza della sua analisi: come culmine della sua teologia così come anche della sua cosmologia.

Per Teilhard l’evoluzione fenomenicamente si presenta sotto forma di due processi inizialmente divergenti fra loro: uno che si riferisce all’ordine delle varie forme riscontrate nell’analisi scientifica, (come atomi, molecole, cellule...) l’altro è un

²⁶¹ Op. Cit., pag. 48.

²⁶² Op. Cit., pag. 48.

processo di <<entropia>>²⁶³ che riduce le forme di energia ordinate a forme più semplici, la tensione tra questi due processi porterà a dover operare una scelta: o un'evoluzione diretta verso <<l'inordinato incosciente>>²⁶⁴ per cui una soluzione materialista o un'evoluzione diretta verso <<l'ordinato cosciente>>²⁶⁵ quindi una risoluzione spiritualista. Per trovare un appianamento a ciò per Teilhard bisognava tener conto e osservare il fenomeno di co-riflessione umana, poiché immettendo l'uomo che riflette nel processo evolutivo l'evoluzione mostrava di seguire la strada della convergenza su se stesso del mondo, il suo raccoglimento, affermando un <<flusso universale di unificazione e di irreversibilizzazione nel quale ci troviamo immersi.>>²⁶⁶ Così, egli intende far notare come la funzione dell'essere umano cambi, non appena nasce e viene considerata come attività evolutiva la riflessione, e allo stesso modo, resosi conto che il cristianesimo purtroppo è in apparente eclissi, dimostrare che esso può riprendere il suo degno posto appena ci si rende conto del suo potere di <<pan-amorizzazione>>,²⁶⁷ e si può ritrovare il vero significato dell'amore nella fede cristiana. Teilhard non parla di amore privato ma di amore tra gli uomini che unendosi gli uni agli altri si uniscono a Dio e fanno convergere il mondo. L'amore cristiano sprigiona <<un immenso dinamismo d'unificazione>>,²⁶⁸ Dio incarnato tangibile con l'inserimento del Cristo nel processo evolutivo, il Cristo risorto che possiede una espansibilità d'ordine universale e il corpo di Cristo che integra tutto il genere umano fanno sì che il cristianesimo possa sorreggersi nell'universo in cosmogenesi, tenendo conto che questi caratteri appena visti sono raccolti e tenuti insieme da una cristogenesi che rappresenta nient'altro che <<l'ascesa percepita d'una certa Presenza universale, cioè insieme immortalizzatrice e unitrice.>>²⁶⁹ L'ascesa di Cristo quindi è vista da parte degli uomini attraverso l'amorizzazione. Tutto questo richiede un rigenerazione della visione del mondo e di

²⁶³ Op. Cit., pag. 86.

²⁶⁴ Op. Cit., pag. 86.

²⁶⁵ Op. Cit., pag. 86.

²⁶⁶ Op. Cit., pag. 87.

²⁶⁷ Op. Cit., pag. 87.

²⁶⁸ Op. Cit., pag. 87.

²⁶⁹ Op. Cit., pag. 88.

Cristo, in maniera simultanea poiché universo e Cristo si completano unendosi, stretta coniugazione e completamento biunivoco.

Punto di estrema e ultima concentrazione dell'evoluzione è il punto Omega, il punto di coscienza, e presto ci si accorgerà che il Cristo della Rivelazione coincide proprio con l'Omega dell'evoluzione, a questo punto tutto sarà illuminato e comprensibile: nel momento in cui l'universo è consumato dal Cristo, il Cristo è consumato dall'universo, e nel <<Cristo totale>>²⁷⁰ ci sarà l'uomo e Dio, e colui che racchiude nel suo essere tutta la creazione. Da questo momento per Teilhard giunge il momento di dare la giusta e immensa dimensione al Cristo e all'Ambiente Divino dove ogni 'ego' si completa <<nell'Ego cristico>>²⁷¹ in cui tutto trova compimento, in cui ogni opposizione tra universale e personale si annulla, in cui nessun ego può avvicinarsi al <<Centro cristico>>²⁷² senza chiudere intorno a sé la sfera del mondo intera come così come Cristo non potrà trasmettersi agli elementi del mondo senza che <<si inserirò più strettamente sopra di lui l'intera mappa delle cose.>>²⁷³ Per questo sfumerà ogni sorta di opposizione tra distacco e attaccamento, tra la concentrazione su se stessi e sull'Altro, e si avrà il "nuovo" cristianesimo, quello rinato, quello che sarà in grado di essere la <<religione dell'Evoluzione.>>²⁷⁴

Tutta la teologia di Teilhard dunque è nella sua cristologia, e cosa ancora più importante, è che la sua cristologia considera più il Cristo cosmico che quello storico, non trattando mai argomenti quali il Dio creatore, l'esistenza storica di Gesù, il suo insegnamento e via dicendo, ma ripetendo l'essenziale: il Cristo dinamizzato e dilatato così richiesto dal mondo che cammina verso Lui e la Sua consumazione, il Cristo smitizzato perché coinvolto realmente nella realtà sotto i nostri occhi.

Queste secondo Crespy sono le basi da cui partire per analizzare la cristologia teilhardiana e affrontarne i temi di maggiore interesse, innanzi tutto iniziando

²⁷⁰ Op. Cit., pag. 95.

²⁷¹ Op. Cit., pag. 91.

²⁷² Op. Cit., pag. 91.

²⁷³ Op. Cit., pag. 91.

²⁷⁴ Op. Cit., pag. 92.

chiarendo due espressioni fondamentali quali <<Cristo universale>>²⁷⁵ che è la sintesi di Quest'Ultimo e dell'universo, "Cristo totale" che è un concetto relativo all'amorizzazione: il Cristo che per raggiungere le coscienze le calamita a sé perché si avvicinino a lui, e senza spersonalizzarle le totalizza. Infine come per <<Corpo di Cristo>>²⁷⁶ Teilhard intenda un Organismo nel quale noi siamo tutti uniti e raccolti, anche biologicamente (poiché il cristianesimo come avevamo già visto è percepito come un vero phylum di amore).

Per quanto riguarda i temi elaborati e proposti, Crespy ricorda i più ricchi di significato, a partire dall'Incarnazione. Al Cristo incarnato viene data la peculiarità di non essere solo coestensivo alla totalità dello spazio e coestensivo del totale del tempo come devono essere per forza tutti gli elementi nel processo evolutivo ma è vincitore assoluto di tempo e spazio. Il Cristo incarnato altro non è che il Cristo universale, quindi il tema dell'Incarnazione è compreso e chiarito in quest'ultimo e non deve venir compreso come una miracolosa venuta al mondo, ma come <<una nascita soprannaturalmente naturale.>>²⁷⁷ Questo può avvenire perché nella figura della Madonna, madre di Cristo, si evince oltre alla purezza e alla grazia, l'immagine dell'eletta, che porta il Divino tra noi <<Maria è l'eletta della Terra che porta l'Eletto del Cielo>>²⁷⁸ e per il fatto che Lei figlia della terra porti il Cristo sia antropogenesi che cristogenesi (che sono i due assi in un universo in cosmogenesi) vanno a coincidere, chiarendo per quale ragione la nascita di Gesù Cristo sia allo stesso modo naturale e soprannaturale. L'Incarnazione prende il suo integrale significato dalla Parusia, poiché la coincidenza tra la maturità planetaria e la Parusia esige il Cristo incarnato ed esigendolo lo dilata e lo situa, senza uscire del Gesù del Vangelo che possiede tutti caratteri del Cristo universale. Tra l'Incarnazione e la Parusia dovrebbe esserci la tappa della Resurrezione, ma Teilhard sembra non trattare questo argomento, in quanto il vero grande interesse per lui risiede nel Cristo risorto, più che nell'avvenimento stesso. Tuttavia essa è il momento in cui ascende il Cristo incarnato

²⁷⁵ Op. Cit., pag. 95.

²⁷⁶ Op. Cit., pag. 95.

²⁷⁷ Op. Cit., pag. 97.

²⁷⁸ Op. Cit., pag. 98.

verso la Sua compiutezza estrema e mostra che l'Essere risorto è concreto qualunque rappresentazione gli venga data.

Teilhard da scienziato quale era non sembra farsi problemi della Resurrezione da un punto di vista scientifico, in quanto dove tutti tendevano a formare un abisso tra ciò che è spirituale e ciò che è biologico egli aveva sempre cercato di colmare quel vuoto, trovando la continuità tra i vari regni e dato che era proprio in quella separazione che appariva il problema della Resurrezione per il padre gesuita che aspirava alla linearità rappresentava senza dubbio <<l'esito logico>>²⁷⁹ della sua intuizione o visione del mondo, perfettamente adeguato a tutta la problematica del suo pensiero.

Più che problema anziché dell'avvenimento della Resurrezione era raffigurato dalla morte, come segno apparentemente del male, che invece noi riuscendo a comprendere potremmo fargli rappresentare il principio di una "metamorfosi" verso qualcosa di Grande e Illuminato, quindi alla fine attribuendogli un significato positivo.

Crespy commenta quanto sia interessante il fatto che il Cristo di Teilhard possieda molti aspetti che alla fine conducono tutti verso un unico medesimo vertice, la Parusia congiungerà tutti gli elementi della cristologia teilhardiana come il Cristo della Parusia terrà uniti tutti gli elementi del mondo perché la <<cristificazione animerà la pleromizzazione del Mondo.>>²⁸⁰

Alcuni critici hanno sostenuto che per Teilhard la Parusia rappresenti il compimento finale dell'evoluzione, ma anche se alcune frasi o concetti possono lasciar capire questo, in realtà soprattutto nel "Fenomeno Umano" Teilhard spiega dettagliatamente che l'ascesa evolutiva non presenta mai i caratteri di un lancio inesorabile, in quanto l'essere umano può anche decidere di non accogliere e rifiutare Omega, e rischiare che solo una parte della noosfera decida di seguirlo, quella che farà <<il grande passo fuori di sé nell'Altro>>,²⁸¹ la Parusia non è così propria o connaturale all'evoluzione ma soltanto la fede può dare la certezza del successo

²⁷⁹ Op. Cit., pag. 101.

²⁸⁰ Op. Cit., pag. 103.

²⁸¹ Op. Cit., pag. 108.

dell'uomo sulla terra perché, solo la fede, sa e afferma che Cristo è risorto en con Lui il mondo stesso.

L'elemento teologico quale è la Parusia, ci da la chiave di lettura per capire tutta la visione teilhardiana, Il Cristo nella sua Parusia è il senso finale di tutto ma questo non significa ammettere tutto ciò come il risultato di una progettazione scientifica, non nasconde il “passaggio ad un altro genere”, a un atto di fede, ma tenta di farci comprendere che <<fare economia dell'atto di fede significherebbe lasciare incompleto l'edificio. Questa è la reale portata, niente affatto forzata, della cristologia teilhardiana.>>²⁸² La “metascienza” di Teilhard è richiesta dalla sua scienza e ne rappresenta l'anima, poiché lui non possiede la stessa visione della scienza di altri studiosi, essa non deve essere un elemento che ci porti a <<un parlare residuale, un ordine astratto in un mondo vuoto>>,²⁸³ la sua fenomenologia <<nascostamente teologica>>²⁸⁴ desidera essere solo un'ipotesi pensabile, perciò bisogna giudicarla in se stessa, e questa teologia ad essa connessa, reca una conferma che non deve niente all'elaborazione scientifica come tale.

2.4 LA CROCE E IL MALE PER TEILHARD DE CHARDIN

Dopo aver presentato ed analizzato gli elementi positivi della teologia teilhardiana e la sua cristologia, Crespy individua e commenta <<la concezione teilhardiana del “negativo”, delle ombre>>²⁸⁵ rappresentate dal male, dalla croce e dalle pene.

Teilhard secondo Crespy, mostra una grande considerazione e possiede un senso molto forte della sofferenza umana, ma, queste afflizioni non sono viste come indice

²⁸² Op. Cit., pag. 113.

²⁸³ Op. Cit., pag. 111.

²⁸⁴ Op. Cit., pag. 111.

²⁸⁵ Op. Cit., pag. 113.

di disfacimenti o manchevolezze nella creazione, ma al contrario in esse si cela la <<forza ascensionale del Mondo>>²⁸⁶ che deve essere liberata.

Tutti gli esseri umani unendosi e unendo le loro sofferenze trasformeranno la pena in un atto di coscienza unico, e tutti parteciperanno all'ascesa del mondo. Da ciò scaturisce la visione "particolare" del significato che il padre gesuita conferisce alla Croce.

La Croce da sempre per i fedeli indica l'espiazione e il dolore individuale del Cristo, uno strumento di tortura e di morte, ma, secondo l'elaborazione teilhardiana <<ci sfugge la potenza creatrice di quella morte.>>²⁸⁷ Allargando la nostra visuale potremmo trovare nella Croce il simbolo di un'azione di immensa intensità, Cristo crocifisso non è assolutamente uno sconfitto o un reietto, ma Colui che conduce tutti le progressioni del cammino universale verso Dio. Quindi, esposto sulla Sua Croce, Gesù trascina un enorme peso, quello del cammino universale, ma la creazione si consuma in Lui non si annienta e, la forza creatrice libera la Sua morte e la sofferenza della terra in cui c'è quella forza ascensionale del mondo. Per questo motivo la Croce avrà valore positivo come la Resurrezione, un <<atto di elevazione rispetto al movimento complessivo della creazione>>,²⁸⁸ essa non può essere considerata come segno di decadenza o disastro del mondo, certamente resta un simbolo di contraddizione, ma non deve diventare segno di contraddizione "falsa", ciò avviene quando la si presenta a immagine di repressione e tristezza anziché considerarla l'annuncio di una via che ci si apre davanti, <<una meta sublime che raggiungeremo superando noi stessi.>>²⁸⁹ La Croce è una "rottura" con il mondo sensibile, perché mostra al di là di questo mondo un punto in cui perdiamo piede, <<la sublimazione della legge di ogni vita>>²⁹⁰ e non il rifiuto delle leggi della vita, quindi seguendo la strada della Croce seguiremo la via dello sforzo umano e facendo e capendo ciò guarderemo la vita con più attenzione e impegno. Essa, ci mostra l'immensa fatica

²⁸⁶ Op. Cit., pag. 117.

²⁸⁷ Op. Cit., pag. 118.

²⁸⁸ Op. Cit., pag. 118.

²⁸⁹ Op. Cit., pag. 118.

²⁹⁰ Op. Cit., pag. 119.

che nel tempo innalza lo spirito creato per riportarlo nell’Ambiente Divino, Cristo sulla Croce è la creazione che sorretta da Dio in un lungo e periglioso cammino <<risale i pendii dell’essere>>, ²⁹¹ il cristiano non si perderà nell’ombra della Croce ma bensì sarà illuminato dalla sua luce, per tutto ciò, <<non è disumana, ma sovraumana.>> ²⁹²

Partendo dal significato della Croce per Teilhard, Crespy apre altre strade e tematiche da apprendere, come la visione del male. Si era partiti intraprendendo una strada in salita dall’Incarnazione alla Parusia, ora c’è bisogno di seguire un’altra strada: quella in discesa, dalla crocefissione al male. La sua <<theologia crucis>> ²⁹³ inizia proprio dalla visione teilhardiana del male, la quale a sua volta dipende da una teodicea e questa da una metafisica. Per trattare del male per ciò ci si dovrà addentrare nella metafisica teilhardiana. Crespy per fare ciò si è basato sul testo di una sua opera “Comment je vois” in cui il padre gesuita espone tutta la sua metafisica. Teilhard cerca di ricostruire a priori il sistema, l’universo pensato, con il quale un giorno si miscelerà il pensiero umano, partendo da alcuni principi generali presi come assoluto, ed inizia a fare delle critiche alla metafisica classica. In essa, secondo lui, si è soliti dedurre il mondo iniziando dalla nozione di essere, considerata come originaria, mentre lui basandosi su studi e ricerche nel campo fisico sostiene che<<il mobile è fisicamente generato dal movimento che lo anima>> ²⁹⁴ per questo una dialettica più flessibile e ricca è realizzabile se si ammette in partenza che l’essere (che non è assolutamente una nozione solitaria e ultima e definibile geneticamente) è determinabile grazie ad un movimento ad esso associato caratteristico quello <<di unione.>> ²⁹⁵ Secondo Crespy, ciò significa che Teilhard desidera definire l’essere come non <<l’essere in sé ma l’essere per sé>> ²⁹⁶ ed è necessario cercare di interpretare questa idea in maniera meno ambigua. Per questo egli asserisce che probabilmente il voler dedurre da parte di Teilhard il mondo da una nozione generale

²⁹¹ Op. Cit., pag. 119.

²⁹² Op. Cit., pag. 119.

²⁹³ Op. Cit., pag. 120.

²⁹⁴ Op. Cit., pag. 122.

²⁹⁵ Op. Cit., pag. 122.

²⁹⁶ Op. Cit., pag. 122.

di essere, cela che questo essere non è immobile e isolato ma animato dal movimento di unione, per ciò esistente solo in relazione all'unione con altri esseri. Infatti si potrà definire questa metafisica teilhardiana <<metafisica dell'unione.>>

²⁹⁷ Innanzi tutto, Teilhard ammette in questo suo sistema, una presenza inarrestabile che è quella di <<un Essere Primo>> ²⁹⁸ (il Punto Omega), che perché possa sussistere in sé medesimo è necessario che sia rappresentato in opposizione trinitariamente a se stesso, in questo modo il principio ontologico messo alla base della sua metafisica è valido: Dio esiste unendosi e unendosi si completa. Proprio grazie alla teologia della Trinità è possibile presentare un Essere non solitario ma un Essere-Trino, la relazione trinitaria secondo Teilhard appartiene alla "natura" di Dio poiché appartengono all'essere in genere; Dio esiste unendosi (opponendosi trinitariamente a se stesso) perché l'Essere non può essere concepito al di là del movimento grazie al quale si unisce. Le relazioni trinitarie definiscono Dio e scoprire un al di là di queste relazioni è una illusione sciocca. Il principio ontologico di Teilhard è così più adeguatamente comprensibile: l'ontologia non può cogliere niente che non sia relazione di unione e si potrebbe parlare di <<ontologia fenomenologica.>> ²⁹⁹

Si è riconosciuto che nell'atto stesso per mezzo di cui si colloca la sua realtà Dio si trinitizza, e poiché si unifica su sé stesso per esistere, l'Essere Primo da origine ad un'altra specie di opposizione, agli antipodi di sé stesso, <<l'Unità autosussistente, al polo dell'essere; e necessariamente in un secondo tempo, tutto intorno, alla periferia, il Molteplice: il Molteplice puro>> ³⁰⁰ che non è niente, ma che con la sua virtualità di unione è una possibilità d'essere a cui pare che Dio non avesse potuto resistere. Insomma Teilhard vuole dire semplicemente che quello che sta per divenire un mondo in evoluzione, esiste come premessa di mondo non appena lo fa sorgere la relazione trinitaria, il disordine iniziale non è una materia senza forma ma contiene in sé già una prestruttura di unione. Poiché il mondo è quello che è e Dio è quello che è

²⁹⁷ Op. Cit., pag. 123.

²⁹⁸ Op. Cit., pag. 123.

²⁹⁹ Op. Cit., pag. 124.

³⁰⁰ Op. Cit., pag. 125.

sembra secondo questa tesi che Egli non avrebbe potuto fare a meno di creare, che la creazione fosse stata necessaria, in virtù di questa identità di collegamento tra la Trinità e il mondo scaturito dall'unione stessa intra-trinitaria. Ma se nella filosofia e teologia classica la creazione si mostra come un atto arbitrario della Causa Prima, un atto di Dio, in una metafisica dell'unione l'autosufficienza e autodeterminazione dell'Essere assoluto permangono intatte, ma l'atto creatore assume un significato ben definito: la realizzazione dell'essere, appare come una simmetria o ripetizione alla Trinitizzazione e va a colmare un vuoto, diventando esprimibile negli stessi termini che sono serviti a definire l'essere, a condizione che si smetta di considerare che l'atto di unione non possa esercitarsi se non sopra uno "strato preesistente", che è il vero oggetto della creazione. L'essere non è preesistente all'unione, così come il mobile non preesiste al movimento, l'attività creatrice di Dio è l'atto iniziale della realizzazione o "pleromizzazione" che si attua su una materia già idonea all'unione perché costituita ad immagine della Trinità.

Seguendo questa esegesi secondo Crespy si potrebbe arrivare alla conclusione che la "metafisica di Teilhard" è stata realizzata in un clima filosofico <<esistenziale>>³⁰¹ in quanto le conclusioni tratte da Teilhard a proposito di questo argomento sono che la creazione possiede un numero smisurato di fasi ma che essa può avvenire (così come la Trinitizzazione) una volta solamente, <<una volta operata la riduzione del Molteplice, nessuna forma insoddisfatta (né interiore né esteriore) sussiste per l'essere "pleromizzato.">>³⁰² Terminata ogni occasione di unione l'essere arrivato a questo condizione è saturo, per questo si è vicini ad una <<filosofia dell'istante>>³⁰³ circa l'atto della creazione di Dio. Anche se la "pleromizzazione" dovrà compiere un illimitato numero di fasi, nel momento della creazione ogni cosa è già a posto, e qui è fondamentale considerare il fattore del tempo. In Dio esso è un <<istante puntiforme>>³⁰⁴ in questo mondo è <<durata>>,³⁰⁵ la durata non si oppone

³⁰¹ Op. Cit., pag. 127.

³⁰² Op. Cit., pag. 127.

³⁰³ Op. Cit., pag. 127.

³⁰⁴ Op. Cit., pag. 128.

³⁰⁵ Op. Cit., pag. 128.

all'istante perchè l'istante di Dio cinge tutta la durata ed è colmo di tutta la storia, e l'istante non si oppone alla durata poiché essa svolge una realtà che è stata già completamente data in Dio. Se l'istante prende significato nella durata in cui è incluso esso rimanderà anche all'istante primo che include questa durata. Le conclusioni che si traggono da tutto ciò non sono "esistenziali": per il fenomenologo l'essere progredisce nel tempo, anche se per colui che crede e ha fede il tempo è incluso nel primo istante della creazione.

Tutto ciò conduce a sua volta verso il problema del male, come e dove Teilhard gli trovi collocazione (se l'essere come si è visto è saturo) e vengono alla luce obiezioni che non potevano essere presentate prima di averle posizionate nel loro scenario metafisico.

Per creare, Dio si incorpora alla sua creazione e per creare, che è quindi unire, si immerge nel Molteplice e facendo ciò, Egli entra in lotta con il male, questa è la problematica da analizzare.

Dio per creare non può che procedere ordinando e unificando, sotto la sua influenza attrattrice ordina e riunisce un'infinità di elementi prima estremamente numerosi, semplici e poco coscienti, che man mano diverranno più complessi e dotati di riflessione, in tutto questo processo è evidente secondo Teilhard che ci siano degli scarti, dei rifiuti, <<disarmonie e decomposizioni fisiche nel previvente, sofferenza nel Vivente, peccato nel campo della Libertà, non c'è ordine in formazione che, in tutti i gradi, non implichi disordine.>>³⁰⁶ In sé il Molteplice disorganizzato non è cattivo, ma proprio perché molteplice non può progredire verso l'unità senza generare il male, perché esso è sottoposto al gioco delle possibilità. Se Dio non crea che in un solo modo (unificando) il male è inevitabile, è quasi come <<una pena inseparabile dalla Creazione>>³⁰⁷ e da qui attraverso dei sillogismi si pone la problematica: Dio è il creatore del mondo, il male è nel mondo per cui Dio crea il male, e ancora data la bontà di Dio creatore e visto che il mondo è in parte cattivo Egli non è creatore del mondo, oppure tutto ciò che Dio fa è buono per cui il male è buono ecc... questo

³⁰⁶ Op. Cit., pag. 129.

³⁰⁷ Op. Cit., pag. 130.

indurrebbe a dover operare la scelta tra la bontà di Dio o fare del male un bene! Teilhard invece, risponde mettendo in evidenza la convinzione comune a tutte queste tesi appena dette: la sicurezza che il mondo è uscito bello e fatto dalle mani di Dio. Questo mondo quindi, potrebbe chiedere conto e spiegazione del male che si accanisce su di esso a Dio, né sperare in bene poiché il male è già associato dall'inizio nella sua costruzione, per ciò ci si troverebbe a fare del male uno strumento nelle mani di Dio. Per giustificarlo allora si sarebbe costretti a chiamare il male come un bene per la difesa della bontà della ragione universale.

L'opposizione tra un Dio buono e un mondo in parte malvagio comporterebbe un Dio perfetto e un mondo perfetto, la perfezione di Dio non è in causa mentre a quella del mondo si può rinunciare, risolvendo così il problema del male per Teilhard. Se il processo della creazione avviene mescolando un'infinità di elementi e se essi vengono ordinati in susseguirsi, in unione, la problematica del male cambia aspetto in quanto, è da tenere in considerazione che organizzare quindi <<vincere un disordine>>³⁰⁸ implichi la formazione di scorie, senza però che sia messa in discussione la potenza di Dio che è unificatrice e positiva. Il male non sarà mai principio del molteplice o viceversa, poiché il molteplice aspira all'unità, il male prorompe dagli eventi con cui il mondo si unifica sotto l'attrazione divina e si può presentare quindi come disarmonia o sofferenza senza che la sua sede sia rinvenibile nel campo biologico o spirituale in quanto tali. <<Esso risulta da una necessità statica, poiché proprio servendosi del gioco dei grandi numeri Dio esercita la sua influenza attrattiva.>>³⁰⁹

Quindi nel pensiero teilhardiano Dio sicuramente non è responsabile del male, ma per superare il male bisogna riconoscere che se Dio ci lascia soffrire è perché Egli non può tutto d'un tratto sanarci e mostrarsi, in quanto noi non siamo ancora in grado nell'universo di trovarci in uno stato di luce e di organizzazione da permettere ciò, ma Egli ci guarda, e i nostri mali rappresentano le condizioni di un compimento universale.

³⁰⁸ Op. Cit., pag. 131.

³⁰⁹ Op. Cit., pag. 131.

L'essere umano nato con l'intelligenza deve costantemente vivere e crescere con la tentazione della ribellione, mentre gli animali non capiscono quindi non soffrono, al male viene conferita una dimensione nuova non appena esso si definisce come male dinanzi ad una mente, l'uomo comprende e tende a giudicare la realtà universale che gli ha dato la vita; un mondo in via di concentrazione cosciente è quello che irrimediabilmente soffre, al centro di una evoluzione personalizzante gli esseri umano sono tenuti a sopportare delle pene: quella <<della pluralità>>, ³¹⁰ in quanto noi siamo esposti agli urti e siamo fragili, quella <<di differenziazione>> ³¹¹ che è legata all'emergenza stessa dell'Uno nel molteplice poiché l'unificazione comporta rinuncia e dolore e infine la pena <<della metamorfosi>> ³¹² come l'angoscia di sentirsi minacciati nella parte più intima di noi, la paura di assistere alla propria menomazione, alla morte. Il vero male del male è dato non dal dolore ma dal sentimento di diminuire attraverso il dolore, <<il Mondo, se comprendesse il mistero della Personalità che si sviluppa in lui, potrebbe fin d'ora, come già annunciava la teoria dell'unione, ascendere nella gioia.>> ³¹³

Teilhard secondo Crespy, non trascura mai la condizione di sofferenza dell'umanità, è molto attento nei riguardi del dolore, ed è la sua speranza nel poterlo superare a portarlo a dare evidenza a tutti gli aspetti positivi del processo evolutivo, <<un atto di fede lo porta a considerare il male come la realtà inghiottita nella vittoria del Cristo.>> ³¹⁴ Cristo ha vinto la morte e in virtù della Resurrezione tutto è capace di divenire sulle nostre vite la provvidenziale influenza delle mani di Dio, per la morte del Cristo si compie la trasformazione oltre cui Dio recupera le nostre "passività" e ci dono unità e completezza.

Per concludere il padre gesuita ci da un chiarimento su come egli intende il peccato originale, che rappresenta per tradizione la visione del male per i cristiani. L'intenzione della teoria del peccato originale viene da lui recuperata quando cambia

³¹⁰ Op. Cit., pag. 134.

³¹¹ Op. Cit., pag. 134.

³¹² Op. Cit., pag. 134.

³¹³ Op. Cit., pag. 135.

³¹⁴ Op. Cit., pag. 136.

a una <<solidarietà statica>>³¹⁵ dell'umanità una <<solidarietà dinamica>>³¹⁶ anzi <<cosmica>>³¹⁷ nell'ordine delle sue riflessioni sull'essere. Egli rende il peccato ancora molto più universale che nella tesi classica, precisando che lo troveremo sempre e comunque non solo all'origine, e gli dà la dimensione "pleromizzante" del Cristo: come il Suo regno si estende in tutto il mondo così anche il peccato è in rapporto a questa totalità. Teilhard propone di interpretare in maniera semplice il peccato originale, partendo dal Battesimo che è una necessità che a sua volta nasce dalla solidarietà degli uomini, spiega la solidarietà degli uomini nel male, che a sua volta è in rapporto con Cristo.

Teilhard non sempre si trovò a suo agio nelle formulazioni tradizionali del male, nella fenomenologia non c'è niente che prepari ad avvicinarsi a questo argomento, per il Teilhard biologo o paleontologo il male non avrebbe rappresentato un problema, ma egli ha deciso di includere la coscienza nel mondo fenomenico per cui anche il male è stato preso come fenomeno. Se la coscienza ha presa sulla vita e la vita ha appiglio sulla materia, il male deve essere evidente nel mondo. Gli studiosi che gli si contrappongono e lo criticano è perché non avendo alcuna preoccupazione "fenomenologica" possono lasciare il male come sospeso nel mondo. Teilhard cercò un dialogo, ma per il fatto che non venne ascoltato fu costretto a cercare di andare avanti e stabilire delle relazioni tra la fenomenologia e la teologia antitetica, trovandosi a non avere alcun tipo di appoggio. Il suo linguaggio non era compreso perché al di fuori delle categorie abituali e l'incomprensione lo svantaggiò.

Secondo Crespy per tutti questi motivi è stato estremamente semplice muovergli obiezioni e critiche, che hanno rivelato poi in diversi casi una assoluta incomprensione del suo pensiero. Egli ha sempre mostrato una profonda certezza: che è quella di una ascesa evolutiva del mondo, tramite l'essere umano, e da questa convinzione sono partiti tutti i criteri a cui nei suoi scritti si appella continuamente verso i problemi e i quesiti concreti. Criticarlo significa perciò esaminare ed

³¹⁵ Op. Cit., pag. 138.

³¹⁶ Op. Cit., pag. 138.

³¹⁷ Op. Cit., pag. 138.

analizzare la base e il senso di questa certezza da cui per lui scaturiscono le sue indagini e le sue teorie.

2.5 CONFRONTO TRA TEILHARD DE CHARDIN E SANT'AGOSTINO

Come detto all'inizio, a proposito della trattazione di quest'opera, Crespy cerca di analizzare e di capire Teilhard attraverso sant'Agostino.³¹⁸ Le affinità tra i due teologi sono chiare su determinate argomentazioni, entrambi hanno creato una problematica del male, hanno avuto diffidenza nei confronti del manicheismo,³¹⁹ si sono posti il quesito delle basi culturali e degli sfondi di ogni formulazione teologica, della visuale storica, e hanno speculato sulla creazione. Per questi motivi e per riuscire a superare la superficialità nel giudizio che molti spesso si sono trovati ad esprimere sull'opera teilhardiana, Crespy tenta ora di leggere il padre gesuita attraverso il vescovo d'Ipbona.

Ci sono secondo Crespy alcune vie tra i due studiosi destinate ad incontrarsi, ma ciò non significa che Teilhard possa definirsi un agostiniano, pur tenendo presente i diversi contesti culturali, la sua visione globale non è quella del grande dottore della Chiesa. Ciò che si vuole fare non è un paragone tra due teorie o dottrine, ma cercare di vedere se essi hanno la stessa preoccupazione su determinate problematiche che hanno spiccato ognuna nel loro tempo e situazione. La loro preoccupazione comune sicuramente è rappresentata dal tentativo di inserire una riflessione teologica

³¹⁸ Agostino Aurelio (Tagaste. Od. Souk-Ahras, Algeria, 354-Ippona 430). Filosofo, santo e dottore della Chiesa. Combatté le eresie dei donatisti, pelagiani e ariani, ispirandosi ai neoplatonici affermava che fede e ragione collaborano nella ricerca della verità. Considerò il tempo non come realtà oggettiva ma in rapporto alla coscienza, la storia come eterna lotta tra la città terrena e la città di Dio, sostenendo che solo la grazia divina determina la salvezza dell'uomo. *Confessioni, De civitate Dei, De immortalitate animae, De trinitate.*

³¹⁹ Religione fondata dal persiano Mani (III sec. d.C.) che associa all'elemento cristiano altre componenti provenienti dallo zoroastrismo e dal buddismo. Si basa sul concetto che nella realtà operi la dualità fondamentale del Bene o Luce, e del Male o Tenebra, principi eterni e originariamente separati da cui si è originato tutto l'essere, il mondo fisico e l'uomo. Legato al mondo delle tenebre dai piaceri fisici l'uomo, dopo la redenzione operata da Cristo, attraverso un rigidissimo ascetismo può e deve tendere alla Luce. La Chiesa manichea sopravvisse in Oriente fino al XII sec.

all'interno di una cosmologia, quindi ciò che interessa è mettere in parallelo quei temi e quei punti su cui entrambi hanno riflettuto.

Una prima e fondamentale tematica è rappresentata dalla creazione e dall'evoluzionismo. Sant'Agostino secondo il parere di alcuni critici e studiosi ha concepito <<la storia come un perpetuo sviluppo, come un'evoluzione che però sarebbe il contrario d'una evoluzione creatrice>>, ³²⁰ alcuni hanno parlato di un <<trasformismo moderato>> ³²¹ ma, il "trasformismo" di sant'Agostino consisterebbe nella sua teoria delle <<ragioni seminali>> ³²² che risulta nel fatto che Dio avrebbe creato tutto simultaneamente all'inizio. Ma esseri nuovi continuano però ad apparire, e qui compare una contraddizione subito spiegata grazie alla presenza di due tipi di creature: quelle che hanno avuto la loro definitiva forma nella creazione e quelle che in quel momento furono create ma solo germinalmente e che dovevano per questo proseguire uno sviluppo. Tra gli esseri finiti completamente sono annoverati gli angeli, il giorno, il firmamento, i quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) e l'anima dell'uomo (creata prima di essere inserita in un corpo). Il corpo dell'essere umano e le forme viventi animali e vegetali furono solo preformate come semi primordiali. Grazie a queste semenze primitive si può ricollegare tutto al giorno della creazione, <<l'universo può dunque essere considerato come finito e formato, poiché tutto quello che in seguito vi si manifesterà era incluso già nell'atto creatore.>> ³²³ Ma in un certo senso l'universo è anche incompleto poiché all'inizio molte cose che sarebbero apparse dopo si trovavano soltanto allo stato embrionale. Per cui Dio non smette di operare, sostiene sempre tutte le cose dell'essere e fa sì che i germi raggiungano comunque il loro sviluppo perfetto. In definitiva la teoria delle ragioni seminali possiede un significato differente da quello che gli si vuole attribuire, le ragioni seminali non sono chiamate in causa per spiegare come qualcosa di nuovo appare, bensì a dire che ciò che appare non è nuovo come in una evoluzione creatrice, ma già preordinato e calcolato. Tuttavia, la forza e la potenza di Dio possono

³²⁰ Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963, pag. 146.

³²¹ Op. Cit., pag. 147.

³²² Op. Cit., pag. 147.

³²³ Op. Cit., pag. 148.

riservarsi di produrre cause che siano capaci di cambiare o generare nuovi effetti ma non tali da far pensare che si formi qualcosa non preventivato dal Creatore stesso. E' a questo che si appellano gli studiosi che vogliono chiamare "trasformista" sant'Agostino, poiché l'origine degli esseri materiali mediante forme inerenti alla materia e lo schieramento dell'ordine naturale progressivo sono state a loro giudizio da lui concepite.

Sant'Agostino non ha mai pensato all'evoluzionismo, in realtà le sue ragioni seminali vanno a delinearsi in un'ottica fissista, l'unico elemento che si potrebbe definire "trasformista" è l'idea che <<il mondo non è geneticamente inerte e che vi può apparire qualcosa di nuovo>>³²⁴ ma nel senso sopra spiegato. Egli ci permette di comprendere Teilhard non come "evoluzionista" ma da un diverso punto di vista che il suo "trasformismo" non può che nascondere.

Il senso generale della dottrina agostiniana esclude la possibilità per una parte della realtà di sfuggire all'atto creatore, nulla può essere trasformato perché tutto è incluso nell'atto della creazione anche ciò che appare postumo, e le ragioni seminali servono a collegare con l'inizio tutto ciò che è stato che è e che sarà nel mondo.

Sant'Agostino non è trasformista, Teilhard invece sì, ma proprio qui in una situazione di antinomia le loro concezioni possono essere paragonate.

Ciò a cui punta Agostino non è differente da ciò cui mira Teilhard, aldilà dei contesti culturali in cui essi si trovano hanno scopi e visuali comparabili. <<Entrambi sperano di poter rispondere alle questioni che vengono loro proposte dai "gentili" mediante la stessa dimostrazione della convergenza di ogni cosa in Dio>>³²⁵ vivendo in un mondo dove l'idea del fissismo e la generazione spontanea degli esseri viventi vige, sant'Agostino deve far convergere tutto verso un punto originale da cui procede tutto quanto, Teilhard vivendo in un mondo informato sull'evoluzionismo può puntare ad una confluenza duplice: all'inizio nell'atto della creazione dove tutto è contenuto germinalmente e alla fine nel Punto Omega in cui tutto ciò che è apparso trova significato ed è centrato nel tempo. Vediamo però che entrambi, scompongono l'atto

³²⁴ Op. Cit., pag. 150.

³²⁵ Op. Cit., pag. 152.

creativo in due momenti: il momento in cui Dio crea e l'ordine in cui apparirà la realtà nel mondo, si può dedurre che sant'Agostino per salvare i diritti della generazione spontanea edifica una teologia della creazione e Teilhard per salvare i diritti dell'evoluzionismo crea una <<teologia della pleromizzazione.>>³²⁶

Per Teilhard l'evoluzionismo ha il grande vantaggio di poter includere Dio nella sua creazione, mentre è escluso nel fissismo. Un mondo creato da Lui ma che poi Egli lasciasse esistere davanti ai Suoi occhi non sarebbe il mondo di Dio, mentre un mondo che Dio ordina grazie alla forza attrattiva del Cristo diverrà un tutt'uno con Lui, ed a questo punto ci si chiede come il fissismo e l'evoluzionismo possano reggere una visione del rapporto tra Dio e il mondo, che cosa diventi Dio dinanzi al mondo e il mondo dinnanzi a Dio, passando da una <<cosmologia statica>>³²⁷ ad una <<cosmologia genetica.>>³²⁸

Sia Teilhard che sant'Agostino mostrano di cercare <<nell'economia della Trinità>>³²⁹ la realtà della relazione che unisce il Creatore al creato, la teologia della Trinità possiede infatti l'effetto di animare e inserire movimento nell'Essere Divino, in Dio. Per il vescovo di Ippona essa rappresenta l'elemento necessario per la dottrina della creazione, il segno di Dio nel mondo è <<l'impronta trinitaria>>³³⁰ che viene scoperta e si libera in ogni cosa. Egli dà un ordine "trinitario" alla filosofia poiché si occupa di natura, scienza e morale, alla accidentalità che regola la produzione delle opere umane (genio, attuazione e effetto), scopre una struttura trinitaria nell'animo umano e anche nella natura.

Per sant'Agostino noi esseri umani siamo creati ad immagine di Dio la cui eternità e verità sono reali e vere e tutti gli esseri a noi inferiori non sarebbero nulla se non fossero l'opera dell'Essere supremo. Di Colui che è l'assoluta bontà e conoscenza da ogni parte si possono trovare le vestigia del Suo operato, scoprendole nell'uomo e nel mondo si vedrà che la creazione appunto è un'opera trinitaria. La Trinità appare nel

³²⁶ Op. Cit., pag. 153.

³²⁷ Op. Cit., pag. 154.

³²⁸ Op. Cit., pag. 154.

³²⁹ Op. Cit., pag. 154.

³³⁰ Op. Cit., pag. 155.

movimento della creazione in cui si stabiliscono tutte le specie delle cose, la struttura trinitaria della realtà deriva dall'operazione trinitaria della creazione ed il legame tra il Creatore e le Sue creature viene trovato per sant'Agostino <<nell'economia interna di Dio e delle cose.>>³³¹

La corrispondenza di questo rapporto Creatore-creatura può sembrare apparentemente <<statica>>,³³² ma in realtà scoprire l'essere umano a immagine della Trinità significa far esaminare l'uomo in se stesso non dal di fuori ma dall'interno, <<attraverso la scoperta dell'essere, nell'amore dell'essere, con la conoscenza dell'essere>>,³³³ conoscenza che diviene azione, come è attiva la vita della Trinità. Dunque non c'è niente di statico tanto più in quanto l'invenzione creatrice della Trinità è stimata come la volontà di fare il bene: <<non c'è artigiano più potente di Dio, non c'è arte più potente del Verbo di Dio, non c'è ragione migliore della bontà dell'opera di un Dio buono.>>³³⁴

In Teilhard l'analogia tra la Trinità e la creazione riguarda ugualmente la vita interiore di Dio Trino e delle cose ma, assume un carattere differente, in quanto, comune a Dio e a tutto ciò che nasce dall'unione divina e da una struttura di movimento al rapporto Creatore-creatura è <<il movimento d'unione>>,³³⁵ la creazione non è vista come uno specchio che rimanda a Dio la sua immagine ma è l'immagine stessa di Dio che si sta formando quanto lo specchio e più. Teilhard dinamizza la creazione perché elabora la Trinità stessa come movimento, per sant'Agostino il mondo portava l'orma della Trinità ma essa si manifestava nella conoscenza che ha l'uomo della propria spiritualità, l'anima era creata prima del corpo conservando la sua impronta trinitaria in qualsiasi modo si sarebbe sviluppata la materia, quindi grazie all'anima la trinità restava nel mondo, per Teilhard invece l'animo umano non ha uno "statuto speciale" e non può essere l'unico luogo dell'azione trinitaria, tutto il mondo deve attestare la Trinità e l'anima umana in

³³¹ Op. Cit., pag. 156.

³³² Op. Cit., pag. 156.

³³³ Op. Cit., pag. 156.

³³⁴ Op. Cit., pag. 156.

³³⁵ Op. Cit., pag. 157.

questo mondo. E' palese che Teilhard non accetti il residuo di dualismo che invece era presente nel pensiero agostiniano, per questo la sua etica, la morale, non dipendono da una ontologia particolare ma sono inserite in una <<cosmo-ontologia>>³³⁶ e di conseguenza, la sua problematica del male non avrà corrispondenze etiche primariamente; su questo piano egli si riconoscerà allo stesso modo il più vicino e lontano a sant'Agostino.

Tutto quello che essi diranno sul male deve tener conto di una affermazione iniziale fondamentale: che non c'è posto per altri esseri differenti da Dio e da quelli creati da Lui, perché se ammettessero che potrebbe esistere un essere malvagio paragonabile e opponibile a Dio sarebbe stato vano lo sforzo compiuto da entrambi per far convergere tutta la realtà in Dio. Per sant'Agostino Dio è il <<Sommo Bene>>³³⁷ e non può essere identico alle creature che avanzano da lui, esse sono state <<tratte dal nulla>>³³⁸ partecipano al <<non essere>>³³⁹ e pur avendo una natura buona sono comunque mutevoli, per questo esse subiscono il male. Il male viene così definito per lui il <<un vuoto nell'essere, un nulla.>>³⁴⁰ L'attività umana è un bene poiché mira a realizzare un essere, l'azione cattiva sarà ciò che non è che dovrebbe essere, quello a cui mancherà qualcosa all'essere. Dunque la buona volontà è opera di Dio perché fatta insieme all'uomo, la cattiva volontà è rappresentata dall'allontanarsi dalle opere di Dio, la cattiva volontà è contronatura, proprio poiché è un vizio è della natura stessa del vizio, il vizio non può essere se non in una natura cioè in ciò che il Creatore ha creato dal nulla. La natura della cattiva volontà è chiara: <<è un non essere che procede dal nulla originario donde Dio trasse gli esseri, è un non essere che non ha bisogno dell'essere.>>³⁴¹ Dio per ciò non è responsabile del male poiché non è il Creatore di quello che manca all'essere, il nulla non ha un Creatore, ma allo stesso modo è inevitabile, poiché è la condizione della creazione ed è ciò per cui l'essere creato si distingue totalmente da Chi gli ha dato vita.

³³⁶ Op. Cit., pag. 157.

³³⁷ Op. Cit., pag. 158.

³³⁸ Op. Cit., pag. 158.

³³⁹ Op. Cit., pag. 158.

³⁴⁰ Op. Cit., pag. 158.

³⁴¹ Op. Cit., pag. 159.

Detto questo entrambi tratteranno dell'inserzione del male nella storia.

Per sant'Agostino la storia del mondo si svolge nel contrassegno dello <<"in alto">>³⁴² mentre per Teilhard <<"in avanti">>,³⁴³ la prospettiva offertaci dalla teologia della storia del vescovo di Ippona nella sua "*Civitate Dei*" è quella delle due città: quella terrena e quella celeste, rispettivamente quella "del basso" e quella "dell'alto". La prima non riuscendo a cogliere il significato della vita umana in Dio non conosce altro che il piacere dei beni terreni e della vita attuale, la seconda si avvale del godimento di vivere in Dio e trova il suo bene sommo in Lui. La città celeste raduna tutti gli uomini indifferente dalla razza e dalle origini per guidarli ed indirizzarli verso i fini autentici, e per questo deve poter compiacersi della pace per vivere in concordia con i componenti della città terrestre, <<la sua vita quaggiù è una vita sociale.>>³⁴⁴ La città celeste avanza nel tempo cercando di spingere verso lo "in alto" più individui possibili della città celeste quindi una sorta di "pleromizzazione" limitata da un possibile rifiuto da parte degli esseri umani in virtù dell'esistenza della doppia predestinazione, ma questa invasione non finalizza la storia come tale, la storia rimane il luogo <<in cui si azzuffano passioni che Dio governa in una certa misura>>³⁴⁵ La fine della storia è rappresentata dalla Parusia intesa come l'intervento di Dio secondo le profezie non secondo il raggiungimento della pienezza e la maturazione del mondo.

Crespy mette in evidenza la netta differenza con la prospettiva teilhardiana: la città celeste per Teilhard è inclusa e incorporata alla città terrestre, i cristiani devono integrarsi il più possibile alla storia, proprio in virtù del fatto che il cristianesimo rappresenta il "phylum d'amore" nel mondo. La Parusia è la fine di un processo che non si definisce con la penetrazione del "quaggiù" nello "in alto" ma come l'inserimento della potenza di Dio che tutto ordina nel grande movimento dello "in avanti". Il male per sant'Agostino resta costante perché per lui la storia non vede aumentare l'essere e il non essere, mentre per Teilhard il male decresce poiché

³⁴² Op. Cit., pag. 160.

³⁴³ Op. Cit., pag. 160.

³⁴⁴ Op. Cit., pag. 161.

³⁴⁵ Op. Cit., pag. 161.

l'essere umano "pleromizzandosi" fa riassorbire ciò che è l'inevitabile prodotto del porre ordine: il male globale, esso tende a riassorbirsi senza che il padre gesuita contesti la sua crescita a livello delle forze <<contro-evolutive>>³⁴⁶ che sono comunque presenti.

Traendo le conclusioni Crespy può affermare che 'l'ethos' agostiniano rimandi ad un vero e proprio dramma dell'anima mentre quello teilhardiano ad una storia della natura.

A questo punto dopo l'esposizione dei loro sistemi le loro divergenze e affinità si può comprendere la prospettiva teilhardiana attraverso quella agostiniana. Le condizioni a cui un sistema teologico doveva rispondere quindi "la verità eterna" e la "situazione temporale" nella quale questa verità è raccolta in sant'Agostino si trovavano in una unione felice, la situazione viene assorbita nella verità eterna, le conoscenze offerte concordano con il progetto complessivo sviluppato dal suo sistema.

Per Teilhard è tutto diverso: i punti in cui maggiormente si distacca da sant'Agostino sono quelli in cui la situazione di oggi, attuale, rende precarie le costruzioni agostiniane.

Entrambi hanno dei piani sui quali si trovano in accordo, possono affermare la necessità di un atto creatore, rifiutano l'idea di una eternità della materia, all'origine del mondo pongono un'azione della Trinità, su questi argomenti non sono messi in difficoltà dalla situazione, mentre la divergenza forte invece appare sul problema del male. Per il vescovo d'Ippona si tratta di passare dalla <<negatività del male "naturale" al peccato della volontà, e di qui alla Redenzione>>,³⁴⁷ mentre la situazione in cui si trova e vive Teilhard esige il passare ad un altro genere difficile per il padre gesuita. Il peccato per sant'Agostino basta che venga riassorbito nella storia con un atto redentore dipendente dalla volontà divina, Dio cancella il peccato non importa dove e quando, quindi come se compiesse una intrusione nella storia, come un Suo atto gratuito. Ciò significherebbe che Cristo è nella storia in quanto è cronologicamente indifferente, e c'è una grande differenza di considerazione tra i due

³⁴⁶ Op. Cit., pag. 161.

³⁴⁷ Op. Cit., pag. 164.

a proposito del tempo, il passato è qualcosa che non verrà più e il futuro ciò che non è ancora la teologia non rischia assolutamente di vedere messo in discussione ciò che afferma, poiché tutte le discussioni sono interne ad essa, come anche le discussioni sul tempo. <<La teologia esiste in circolo, essa rende validi i suoi fondamenti con enunciati dottrinari resi validi a loro volta da questi stessi fondamenti, ecc...>>³⁴⁸ mentre Teilhard rifiuterà questo poiché il tempo per lui è <<orientato e non amorfo.>>³⁴⁹ Il suo “accordo” con sant’Agostino sulla creazione, sulla trinità sulla negatività del male dipende dal fatto che su questi punti la realtà che viene descritta non è mutata, sia che il tempo sia amorfo che dinamico, ma quando viene costretto a scegliere una concezione diversa del tempo Teilhard si allontana da sant’Agostino. Questa è la sostanziale divergenza del loro pensiero apparentemente ispirato da simili preoccupazioni e problematiche.

Teilhard è sicuro che il mondo è in fase di cosmogenesi, questa è la sua situazione, ma crede anche che la rivelazione cristiana sia la verità, in questo modo egli si adatta ad un mondo in movimento perché ci fa vedere che il mondo è a immagine di Dio trinitario e perché ci mostra un Cristo nella storia, che invade la storia che Egli finalizza. Questo porta a domandarsi se sia una necessità urgente che la teologia debba riorganizzarsi in base alla situazione. L’analisi di Crespy ritiene necessario e utile lo studio di un altro teologo-filosofo accanto a Teilhard che ha preso in considerazione con ragguardevole importanza proprio il problema di queste relazioni tra situazione e verità: Rudolf Bultmann. Al fine di poter rispondere alla questione proposta da Teilhard, se sia possibile costruire un pensiero teologico sulla convinzione di un’ascesa evolutiva del mondo, egli propone un confronto ideologico tra i due.

³⁴⁸ Op. Cit., pag. 165.

³⁴⁹ Op. Cit., pag. 165.

2.6 RAFFRONTO TRA TEILHARD DE CHARDIN E RUDOLF BULTMANN

Secondo Bultmann³⁵⁰ la teologia deve trasformarsi a seconda della situazione in cui è inserita, questa sua affermazione, provocò alcune controversie e discussioni, così come la sua radicale critica alla visione biblica del mondo. Accusato di “modernismo” poiché dubitava della validità dei luoghi teologici o criticato al contrario da Karl Jaspers³⁵¹ che non lo riteneva affatto un modernista irriverente verso la tradizione ma piuttosto reo di non superare affatto i punti conformi alla tradizione più ortodossa, il pensiero di Bultmann e la sua problematica sono sicuramente elementi di notevole interesse da analizzare e comprendere anche per meglio comprendere Teilhard de Chardin.

Bultmann espone una requisitoria e <<un atto di morte del complesso di rappresentazioni, immagini e proposizioni empiriche che costituiscono lo sfondo culturale del paesaggio neotestamentario>>,³⁵² egli si pone nella visuale dell'uomo moderno che combatte la visione del mondo proposta nel Nuovo Testamento, suo desiderio ritrovare il 'kerygma', che letteralmente ha il significato di <<proclamazione>>³⁵³ e si riferisce ed indica il messaggio della Bibbia come è proclamato da Cristo e dagli apostoli. Bultmann vuole ritrovarlo e riscoprirlo poiché offuscato dai concetti culturali in cui si esprime. Questo messaggio per lui è distinto dai temi nei quali si esplicita ed egli denuncia tutto ciò che nel messaggio biblico è ritenuto <<mitico>>,³⁵⁴ tutti i temi mitologici del Nuovo Testamento sono sorpassati per l'uomo moderno, inaccettabili, la scelta di una immagine del mondo non dipende

³⁵⁰ Rudolf Bultmann (1884-1976). Teologo protestante tedesco. Diede un contributo fondamentale al rinnovamento dell'esegesi biblica attraverso il concetto di “demitizzazione” (inteso a liberare il testo della Bibbia dal rivestimento mitico con cui si era espresso storicamente, per ricondurlo al contenuto autentico di rivelazione). *Fede e comprensione* (1933-65), *Gesù* (1926).

³⁵¹ Karl Jaspers (1883-1969). Studioso di legge, medicina e filosofia, conobbe Max Weber a cui dedicò una delle sue opere più importanti. Libero docente in psicologia, pubblicò nel 1913 la *Psicopatologia generale*, opera nella quale applicava il metodo fenomenologico husserliano alla psicologia. Nel 1919 pubblicò la *Psicologia delle visioni del mondo*, opera che può essere considerata la prima espressione della corrente esistenzialistica tedesca. *Filosofia* (vol. I *Orientamento filosofico nel mondo*; vol. II *Chiarificazione dell'esistenza*; vol. III *Metafisica*), *La situazione spirituale del nostro tempo* (1931); *Max Weber* (1932); *Ragione ed esistenza* (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes e la filosofia* (1937); *Filosofia dell'esistenza* (1938).

³⁵² Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963, pag. 172.

³⁵³ Op. Cit., pag. 172.

³⁵⁴ Op. Cit., pag. 172.

da noi ma dalla situazione storica dell'essere umano, la situazione storica esige un cambiamento una trasformazione che avviene ovviamente a causa delle scoperte che avanzano, per ciò è impossibile ritenere delle visioni mitiche valide da accogliere. <<Col pensiero moderno, ciò che ci arriva come eredità della Storia è la critica dell'immagine neotestamentaria del mondo>>, ³⁵⁵ non si può più credere agli spiriti o agli astri o ai miracoli, l'escatologia mitica non offre più nulla di interessante, prendiamo ad esempio la fine del mondo: la Parusia non è avvenuta, e noi ce la paventiamo come un evento non mitico ma come una catastrofe immensa determinata da eventi naturali sfavorevoli. Per questo e per molte altre rappresentazioni la critica non procede solo dalla nostra visione scientifica ma anche da dalla comprensione che abbiamo di noi stessi come uomini moderni. Grazie alla biologia, alla psicologia, l'uomo odierno comprende ed impara che è un essere determinato che deve organizzare la sua esistenza in maniera razionale senza dover attribuire ad alcune <<estranee potenze occulte>> ³⁵⁶ il suo essere determinato. La nostra attuale visione del mondo è composta dalle scienze naturali e di conseguenza la comprensioni che abbiamo di noi stessi ci presenta come unità estranee agli interventi soprannaturali. A dimostrazione, non è possibile concepire la morte come prezzo del peccato: poiché essa è un fenomeno naturale che non ha origine nel nostro essere spirituale ma lo distrugge, non la si può pensare come prezzo del peccato o come il risultato <<di una caduta originale>> ³⁵⁷ sarebbe immorale e impossibile. Così come lo è <<la dottrina del sacrificio di Cristo>> ³⁵⁸ che corrisponde ad una concezione primitiva della colpa, della giustizia e di Dio; l'uomo di oggi non può capire la resurrezione di Gesù come un avvenimento che sprigiona forza vitale di cui lui si appropria grazie ai sacramenti, non vede come la morte di un uomo-Dio può avere una portata universale poiché per lui la salvezza non ha che l'aspetto di un processo naturale, non può vedersi salvato nel suo ingresso nel regno celeste. Ecco la requisitoria in linee generali che muove Bultmann contro queste visioni neotestamentarie del mondo, in cui espone tutti i

³⁵⁵ Op. Cit., pag. 174.

³⁵⁶ Op. Cit., pag. 175.

³⁵⁷ Op. Cit., pag. 176.

³⁵⁸ Op. Cit., pag. 176.

dubbi che l'uomo moderno può sollevare contro ciò che la teologia afferma tradizionalmente.

Secondo l'analisi di Crespy il punto di vista di Teilhard può sembrare apparentemente corrispondente a quello di Bultmann, ma pur entrambi ammettendo la caducità della visione del mondo biblica, presentano giudizi sostanzialmente differenti sulla "situazione" in maniera molto profonda.

Per Bultmann il pensiero scientifico è concepito come una riflessione implicante un mondo chiuso, un circolo di cause ed effetti, e l'uomo odierno ha una visione ed intuizione del mondo informata alla scienza, essa si oppone al mito non tanto per ciò che produce quanto perché un giudizio scientifico al contrario di una rappresentazione mitica può valere solo se oggettivamente fondato. Per Bultmann l'intento scientifico è definito come l'intento di unificare la realtà, <<ciò che costituisce l'uomo moderno non è la capitalizzazione di cognizioni rigorose, esatte, ma la certezza che la verità coincide con la realtà quando questa realtà viene esaminata secondo il metodo della scienza>>, ³⁵⁹ l'importante per lui non è la scoperta della medicina o il progresso della tecnica ma l'atteggiamento dell'uomo che cambia dinnanzi al mondo e a se stesso. Cambiamento contraddistinto dalla trasformazione <<dell'uomo-oggetto in uomo-soggetto, dell'essere mosso in essere che muove, grazie al "potere" della scienza>>, ³⁶⁰ come cambiamento irreversibile. La riflessione scientifica come mezzo per avvicinarsi alla realtà e come fonte velata ma effettiva dei dubbi e delle contestazioni dell'uomo odierno al 'kerygma'. Su questo punto Teilhard differisce e non può trovarsi in accordo con Bultmann, egli non condivide l'ottimismo sui risultati dell'intenzione scientifica ma al contrario esige l'intervento di una metascienza proprio poiché la scienza non è in grado di dare una visione del mondo pienamente soddisfacente, egli ne propone una propria dato che una visuale scientifica del mondo non sussiste. La scienza non è pronta o attrezzata per assolvere ciò che le affida Bultmann, il suo interesse non è nei criteri, ma nei risultati ottenuti con i suoi metodi: risultati che la scienza non è in grado di

³⁵⁹ Op. Cit., pag. 178.

³⁶⁰ Op. Cit., pag. 179.

pianificare da sola ma che offre all'organizzazione metafisica. Ecco la grande differenza tra la concezione teilhardiana della scienza e quella di Bultmann, anche perché la visione del mondo di Teilhard non rifiuta il mito ma tenta di integrarlo in buona parte e l'intenzione scientifica viene criticata poiché ciò è uno dei compiti possibili della teologia. Teilhard attua questa critica: il Cristo Universale portato dall'evoluzione (ma senza il quale essa non avrebbe alcun significato) <<smitizza la storia e l'escatologia biblica>>, ³⁶¹ ma Teilhard non oppone la scienza all'immagine neotestamentaria del mondo, bensì il Cristo Cosmico, reso dinamico dalla cosmogenesi, è antitetico al Cristo statico presentato dalla tradizione teologica, compresa quella di Bultmann.

Il Cristo di Teilhard muore in un pensiero ancora "mitico" ma egli non lo pensa come fosse un fondatore di religione o come il più grande tra i figli degli uomini, il suo Cristo è risorto e si leva alla fine dei tempi, è la realtà che anima e consuma l'universo, un universo che la scienza non può comprendere poiché non è fatta per questo. Mentre Bultmann respinge tutta l'escatologia neotestamentaria perché secondo lui inventata nel corso della storia Teilhard la riprende e la rafforza portandola a coincidere con una intuizione del mondo che lega i fenomeni scientificamente individuabili. Bultmann accuserebbe sicuramente il padre gesuita di muoversi in un pensiero mitico ma a sua volta egli risponderebbe che se "mito" c'è il suo apre l'orizzonte alla scienza e all'uomo moderno formato da essa. Bultmann dimostra che non siamo costretti, data l'esistenza del suo pensiero, a vedere la "situazione" come la vede Teilhard, e Teilhard palesa che la visione della "situazione" può rimanere in maniera profondamente teologica nel nostro mondo. La "situazione" è <<teologicamente compresa>> ³⁶² e Teilhard dimostra che l'opposizione non risolvibile stabilita da Bultmann è invece superabile senza sacrificare il dato rivelato e senza che le forme mitiche siano completamente da buttar via. Egli ha costituito un cerchio al di fuori di quello in cui è chiusa la riflessione teologica, un cerchio che abbraccia e comprende la scienza, senza smettere di essere

³⁶¹ Op. Cit., pag. 180.

³⁶² Op. Cit., pag. 181.

un teologo neanche per un attimo. Alla fin fine, Bultmann sembra minimizzare la possibilità della teologia di fronte alla scienza pur essendo un teologo eccellente, mentre Teilhard pur mostrandosi meno competente (solo a livello tecnico) dimostra di riuscire a riallacciare il dialogo tra scienza e fede e a far vedere come essa possa comprendere appieno e illuminare l'intenzione scientifica.

Bultmann ritiene inammissibile ogni modo "mitico" di pensare, il processo di <<smitizzazione>>³⁶³ non è mai fine a se stesso ma ha lo scopo di riportare in luce <<la verità rivelata.>>³⁶⁴ Se la teologia di Teilhard è corretta significherà chiedersi se è fedele al 'kerygma' stesso, poiché il 'kerygma' è il criterio qualunque sia la teologia professata, e su ciò sono entrambi d'accordo come sul fatto che la visione del mondo biblica che esso trasmette non deve essere ritenuta 'kerygma'.

Dire che il 'kerygma' è l'unico criterio non può bastare, come si può considerarlo e vagliarlo senza separarlo dalla visuale del mondo che lo porta? Bisogna cercare di affrontare una questione fondamentale: dove sia questo 'kerygma' biblico e come lo si scorge. Appena posto questo problema la distanza tra Teilhard e Bultmann cresce, quest'ultimo ritiene di essere heideggeriano, egli esplorerà il 'kerygma' partendo dalla versione dell'esistenzialità di Heidegger,³⁶⁵ Teilhard dalla cosmogenesi e i loro rispettivi procedimenti divergeranno per forza, tuttavia questa discordanza deve essere istruttiva. Per Bultmann si arriva al 'kerygma' attraverso e nella storia di Cristo perché solo e soltanto lì si trova e si compie <<l'evento salutare che costituisce tutto il contenuto del kerygma e tutto l'oggetto della fede cristiana.>>³⁶⁶ Il 'kerygma' riguarda l'uomo Gesù come è presentato nei racconti nei quali ciò che è storico si confonde con ciò che è mitico, una ragionevole "smitizzazione" può scoprire ciò che è veramente "kerygmatico", e non può confondersi con quello che è storico così, il Cristo della fede coinciderebbe col Cristo della storia. Al contrario, se la crocifissione

³⁶³ Op. Cit., pag. 183.

³⁶⁴ Op. Cit., pag. 183.

³⁶⁵ Martin Heidegger (1889-1976). Filosofo tedesco. Allievo di Husserl, si distaccò dalla fenomenologia pubblicando *Essere e tempo* (1927), il testo che avviò la riflessione esistenzialista. L'esistenza autentica dell'uomo è configurata come apertura al mondo e come consapevole progettualità che trascende la quotidianità. Alla base dell'esistenza autentica c'è per Heidegger la consapevolezza della ineludibilità della morte. *Sentieri ininterrotti* (1950), *Introduzione alla metafisica* (1953), *Che cosa significa pensare?* (1954), *Nietzsche* (1961).

³⁶⁶ Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963, pag. 185.

ad esempio è storica, quello che la storia può dire su quell'avvenimento non spiega il suo significato reale e fondamentale, ma questo significato ci diventa chiaro solo attraverso la fede, <<solo la fede discerne nell'equivocità delle categorie neotestamentarie (storico, non-storico, mitico).>>³⁶⁷ E allora secondo Crespy sorge spontanea una domanda: cosa è la fede? Non è un qualcosa di afferrabile oggettivamente, Bultmann per descriverla segue il procedimento della filosofia esistenzialista, perché a suo avviso riesce ad esplorare la situazione umana in un modo abbastanza soddisfacente. L'oggetto di questa filosofia è l'esistenza, l'esistenza autentica che mostra l'uomo come un essere che esiste responsabile di sé che aderisce a sé, e scopre che l'essere umano è inquieto che si comprende come un essere per la morte e che vive angosciato. <<La filosofia esistenziale lascia dunque intatta la possibilità d'una intelligenza dell'io non credente, ma non ha nulla da obiettare a una intelligenza credente dell'io. E proprio questa intelligenza credente dell'io è la fede.>>³⁶⁸ La filosofia di Heidegger appare come una versione laica della visione neotestamentaria dell'uomo, l'uomo esiste su un fondo di angoscia, come se ogni momento fosse sul punto di dover decidere ma ha la possibilità di scegliere l'esistenza autentica rinunciando ad ogni tipo di sicurezza in vista di ciò che sarà come è annunciato nel Nuovo Testamento. Esso ci fa comprendere anche meglio il perché l'uomo è caratterizzato da una situazione di continuo affanno e preoccupazione. L'inautenticità dell'essere umano appare nel peccato, nella volontà dell'uomo che vuole esistere lontano da Dio e solo per sé stesso, ma egli può esistere solo in Dio ed ecco il 'kerygma' che si afferma, l'uomo deve liberarsi da sé stesso per esistere e questa liberazione può attuarla attraverso Dio, grazie a Lui e Gesù Cristo sussiste una possibilità di esistere per gli uomini, che è quella della fede. La fede riceve il dono dell'amore e accede ad una vita trasformata, essa è rottura con il mondo e accoglimento di Dio in questo mondo. Trasformazione del mondo, un passaggio continuamente rinnovato in esso di ciò che non è del mondo, di Dio nella nostra vita e della nostra vita in Dio, senza che ci sia alcuna confusione come nella

³⁶⁷ Op. Cit., pag. 185.

³⁶⁸ Op. Cit., pag. 186.

mitologia. Grazie a questa fede il Nuovo Testamento è accettato e compreso come 'kerygma'.

Bultmann per esprimere la sostanza del messaggio del Nuovo Testamento evidenzia l'estrema situazione di decadenza umana, Crespy si chiede se sia riuscito ad esprimere il 'kerygma' nella "situazione" odierna meglio di Teilhard, lo schema di Bultmann apparentemente sembra più conforme ai dati biblici di quanto non lo sia quello del padre gesuita, <<lo scandalo della fede, corrispondente allo scandalo della Croce>>³⁶⁹ è al centro delle sue prospettive, l'evento di Cristo è il cuore del 'kerygma' non è un avvenimento generato dalla storia ma <<una irruzione gratuita e storicamente senza motivo di Dio nella Storia.>>³⁷⁰ Diversa la prospettiva teilhardiana: per lui la croce non è lo scandalo, non è la rottura ma <<il rilancio dell'evoluzione cosmica>>,³⁷¹ i due teologi sembrano nettamente in dissenso, nonostante entrambi si preoccupino della "situazione" e cerchino di riprendere i problemi della teologia proprio in funzione di essa.

Questa loro opposizione dipende dal fatto che essi non prestano la medesima attenzione alla <<storicità dell'uomo.>>³⁷² Per Teilhard la storia è un processo continuo, un movimento che ammette una finalità che si può individuare teologicamente, per Bultmann la storia non compie nulla ed è solo una susseguirsi di istanti. Il contrasto tra Teilhard e Bultmann riguarda propriamente l'ontologia, ammettendo che l'uomo "naturale" non esiste autenticamente poiché è decaduto egli ammette (con tutti i filosofi esistenzialisti) che nell'essere umano esiste una divisione, l'angoscia, le preoccupazioni in cui siamo immersi attestano solo una frattura ontologica impossibile da saldare. Teilhard ha intuito la scissione originale dell'uomo e per evitare le conseguenze spinge fino all'estremo l'integrazione dell'essere umano nel processo di cosmogenesi, e se essa si esprime come concentrazione, avvolgimento e successo cosmico l'ontologia che ne deriva è

³⁶⁹ Op. Cit., pag. 189.

³⁷⁰ Op. Cit., pag. 189.

³⁷¹ Op. Cit., pag. 189.

³⁷² Op. Cit., pag. 189.

monista, per cui esclude la frattura interiore dell'essere in quanto essere <<pleromizzato>>³⁷³ che non può non essere pieno e in via di riempimento.

Il mondo non può non essere buono, però egli pensa e include la possibilità di un fallimento, questo perché non abbandona mai la libertà, la logica di un monismo ontologico dovrebbe escluderla ma Teilhard non può lasciarla da parte, è inclusa nella sua definizione di uomo. L'uomo che prende in mano l'evoluzione è un essere responsabile e con la coscienza riappare la libertà e da essa la possibilità di un fallimento.

Ammettendo un insuccesso ecco però la scissione tornare, ma l'evoluzione prende coscienza di sé e si porta dietro una crisi poiché l'uomo si deve prendere la responsabilità di essa, quindi Teilhard ammette il fallimento incluso esercitando la libertà solo per affermare meglio la eminente potenza delle leggi attraverso cui si esprime Dio.

Teilhard ha visto nella cosmogenesi un dinamismo immanente, che lo conduce vicino a Cristo, e per arrivare fino in fondo occorre passare attraverso di Lui. Messo in prospettiva si esce da quel dinamismo immanente e si compie <<una personalizzazione dell'evoluzione>>,³⁷⁴ ad assicurare l'esito del mondo in divenire è la fede in Cristo, l'elemento dinamico della cosmogenesi. Egli non parla di frattura ontologica poiché la possibile frattura è rinsaldata nel Cristo. Ecco una differenza di accento tra lui e Bultmann: per quest'ultimo la fede è riconoscimento di debolezza e abbandono, per Teilhard in questo abbandono e debolezza è <<assenso appassionato all'attività vittoriosa di Cristo>>,³⁷⁵ dimensione quasi assente nel pensiero bultmanniano.

Per concludere si può dire che il sistema teilhardiano non conferisce alla <<frattura ontologica>>³⁷⁶ il posto datogli dalla teologia tradizionale e su ciò il contrasto con

³⁷³ Op. Cit., pag. 192.

³⁷⁴ Op. Cit., pag. 195.

³⁷⁵ Op. Cit., pag. 195.

³⁷⁶ Op. Cit., pag. 198.

Bultmann è irriducibile, l'intuizione del mondo per Teilhard è fortemente ottimista attraverso la <<passione verso il Cristo universale.>>³⁷⁷

2.7 IL VALORE DELLA TEOLOGIA DI TEILHARD DE CHARDIN

Secondo Crespy, la teologia teilhardiana tirando le somme, mostra di reggere e sopportare bene il confronto con altre correnti teologiche più o meno “pessimiste” con le quali è stata appena confrontata. Essa cerca di mettere in risalto l'interesse di una riorganizzazione dei temi tradizionali però messa in relazione con una concezione della “situazione” diversa e nuova, di cui, da un canto sant'Agostino non poteva avere conoscenza e dall'altro Bultmann sembrava misconoscere.

La teologia di Teilhard <<s'ispira sia alla necessità di “dinamizzare” la nostra visione del cosmo alla stregua e all'esigenza del fatto universale dell'evoluzione, sia alla volontà di conservare al Cristo il suo posto centrale>>³⁷⁸ nella visione del mondo strutturata su questa esigenza, la netta differenza come si è già visto tra Teilhard, sant'Agostino e Bultmann consiste essenzialmente nella diversa valutazione della “situazione” che di conseguenza regola poi la scelta dei luoghi teologici e la loro divisione in ognuno dei loro sistemi, per il vescovo d'Ippona essa viene accettata nel e dal 'kerygma' inserendosi in una raffigurazione del mondo in cui tutta la trama era fornita dalla Bibbia, per il teologo tedesco al contrario era troppo radicale l'incompatibilità tra la visione del mondo biblica e quella in cui è inserito l'uomo moderno considerando il 'kerygma' come uno <<scandalo>>³⁷⁹ suscettibile però di illuminare la nostra vita così come la frattura che lui trova nel soggetto può essere colmata e illuminata dal Cristo “escatologicamente”. Bultmann è agostiniano nel considerare il rapporto tra Dio e l'uomo ma si distacca da lui non appena si edifica una visione razionale della storia che raccolga tutti i fenomeni culturali. Teilhard

³⁷⁷ Op. Cit., pag. 198.

³⁷⁸ Op. Cit., pag. 201.

³⁷⁹ Op. Cit., pag. 202.

invece si avvicina al pensiero di sant'Agostino quando Bultmann se ne allontana e smette di dividerlo quando al contrario il teologo tedesco lo chiama in appello. Come per il dottore africano, Teilhard è convinto che la "situazione" può e deve essere integrata in una visione teologica del mondo, poiché la Rivelazione fornisce il modo e i mezzi per comprendere l'evoluzione, tuttavia ugualmente a Bultmann è conscio che la "situazione" non può essere espressa nella visione biblica del mondo così come viene descritta nella tradizione. In realtà Teilhard non critica la rappresentazione biblica del mondo egli dà a credere che la Bibbia sia in grado di sostenere una visuale evoluzionistica, come se la Scrittura contenesse la "situazione" come egli la considera e vede, questo perché, egli interpreta i testi secondo la sua visione, riferendosi alla Bibbia ogni volta che essa sembra illuminare i suoi pensieri, inserisce e utilizza un tipo di libertà interpretativa che sicuramente non è quella classica di un esegeta. Questo è un altro dei motivi per cui è quasi impossibile collegarlo ad una scuola teologica, un teologo esegeta giustifica sempre le sue affermazioni sulla Scrittura o sulla tradizione, Teilhard no, «non parte mai dalla Bibbia, anche se talvolta ci arriva.»³⁸⁰ Tra sant'Agostino e Bultmann il conflitto resta delimitato, trattandosi soltanto di sapere come la regola scritturistica conferma o infirma le affermazioni teologiche, si può condividere l'una o l'altra visione dei due teologi essendo un esegeta ortodosso, ma essere esegeta e teilhardiano o meglio essere esegeta di tutta la Bibbia e discepolo di Teilhard nonostante la sua opera offra interessantissime possibilità di rinnovamento nell'esegesi, sembra difficoltoso. Questo però ci può far intuire il valore della teologia teilhardiana, poiché ammattendo che egli non può dare conto di tutta quanta la Bibbia equivale a dire che ha prodotto una «sapienza (distinta, si capisce, dalla sapienza di cui parla la letteratura sapienziale)»³⁸¹ e Crespy desidera indagare su ciò.

³⁸⁰ Op. Cit., pag. 203.

³⁸¹ Op. Cit., pag. 204.

Teilhard non ha mai pensato di creare una <<gnosi>>³⁸² o una “sapienza”, il suo desiderio era <<mostrare che il cristianesimo più tradizionale, quello del Battesimo, della Croce, dell’Eucaristia, è suscettibile d’una traduzione in cui entri il meglio delle aspirazioni proprie del nostro tempo>>,³⁸³ ma il problema è proprio nelle aspirazioni del nostro tempo, se queste possono entrare nel cristianesimo tradizionale. Lo gnostico³⁸⁴ concepisce un sistema in cui si riceve conferma da tutto quello che la sua osservazione immediata e lo studio della scienza possono insegnargli sulla vita, l’uomo deve scoprire il segreto dell’unità del mondo a patto che si intrometta fra le scene <<del teatro cosmico e mobiliti tutta l’efficacia delle sue potenze spirituali per strappare il velo di Maia; è qui la sua fede>>³⁸⁵ la base della sua intuizione del mondo. Teilhard a suo modo, costruisce un fondamento di fede a scienza prevedendo congruenze tra l’uomo e la natura, tra la storia dell’uomo e quella del mondo, in ogni campo della realtà esige controprove scientifiche, la sostanziale differenza tra lui è uno gnostico consiste non nell’intenzione ma negli strumenti di conoscenza, lo gnostico usa e abusa di allegorie, non avendo nessun metodo scientifico a disposizione, in Teilhard la scienza fornisce tutti gli elementi di una visuale del mondo che dovrà passare nel cristianesimo più tradizionale. Gli gnostici si preoccupano poco dei fenomeni del mondo concreto, una spiegazione fisica non ha significato per loro, Teilhard non può condividere ciò, anzi, si oppone ed è antignostico <<alla maniera degli apostoli.>>³⁸⁶

Il mondo è costituito attraverso ogni uomo, e in questo modo è una potenza regnante sull’individuo, un destino costruito da egli stesso, il concetto di mondo non è indicato come nella gnosi da <<un dualismo cosmologico>>³⁸⁷ poiché per colui che è liberato

³⁸² Speciale conoscenza religiosa dalla quale per rivelazione, indipendentemente dalla fede o dalle opere, deriva, secondo gli gnostici, la salvezza.

³⁸³ Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963, pag. 204.

³⁸⁴ Colui che aderisce allo gnosticismo, termine con il quale si indica il complesso dei sistemi e dei movimenti spirituali risultanti dalla fusione del sincretismo orientale e delle dottrine ellenistiche con il cristianesimo. Sebbene diversi nella forma e nelle dottrine, hanno molti elementi e caratteri comuni: la gnosi, la conoscenza rivelata, totale e assoluta, dell’uomo e di Dio; la condanna della materia e la dottrina di un Salvatore, riconosciuto nel Cristo, fonte di gnosi, la cui incarnazione è ritenuta apparente (docetismo). Lo gnosticismo si sviluppò nel I-II sec. ed ebbe come principali esponenti Basilide, Carpocrate, Valentino, Marcione, Bardesane, Epifane.

³⁸⁵ Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963, pag. 206.

³⁸⁶ Op. Cit., pag. 207.

³⁸⁷ Op. Cit., pag. 207.

da Cristo recupera il carattere di creazione, la terra è di Dio con tutto ciò che essa contiene, tutto ciò creato da Dio è buono e non deve essere rigettato, per questo il cristiano è padrone del mondo. Gli apostoli per combattere la gnosi si poggiano sulla solidità del mondo: il mondo come creazione di Dio e come tale avente certezza di coerenza. Il mondo è solido poiché la fedeltà di Dio lo mantiene nella sua forza, questa sua saldezza autorizza la scoperta dei meccanismi fisici, biologici... che non possono essere capiti se non si parte da questa solidità, l'attività scientifica è giustificata nel suo principio e non conosce limiti discernibili, non esiste sulla terra un dominio riservato a Dio custodito da lui gelosamente, la scienza non è assolutamente qualcosa che si edifica come una trasgressione o violazione del sacro, essa opera in un mondo profano perché tra le mani di Dio che elargisce all'uomo come sua eredità. Ogni tentativo di minimizzare l'importanza del mondo urta la scienza e la fede, esse si uniscono contro la gnosi nella misura in cui considerano insieme il mondo come un ordine saldo e buono secondo il concetto biblico di bontà che relaziona Dio e le sue creature.

Allo gnosticismo disgusta pensare che divinità possa abitare in un corpo umano, perché la carne corrompe lo spirito, ma per la fede cristiana è diverso. La venuta del Salvatore per la gnosi risiede in un lontano passato quasi mitico mentre per la fede cristiana è un fatto storico, un avvenimento certificato da testimoni, il tema dell'Incarnazione rende l'intervento divino una realtà storica, ogni volta che l'Incarnazione viene sminuita (per i medesimi motivi che portano a disprezzare il mondo), c'è gnosi. Teilhard si collega alla teologia degli apostoli, neanche per un attimo pensa di disprezzare la creazione di Dio e la sua bontà, la realtà è tutta nelle Sue mani, e come tale è solidissima. Erede di una tradizione scientifica resa possibile dalla fede nel mondo dei cristiani e grazie ai contenuti di questa memoria egli rafforza le affermazioni apostoliche.

Si è visto più volte come per Teilhard la storia umana entra in una storia del mondo, il tempo umano, il tempo dell'attesa, assume il suo significato nel tempo cosmico, e ognuno deve ricevere il suo significato dall'altro, Cristo non è separabile dalla storia

del mondo <<l'escatologia dei Teilhard appare l'unica escatologia possibile, nell'ordine della sua problematica generale>>³⁸⁸ e appare come l'unica resistente alla gnosi e alla sua minaccia di volere separare e dissociare la totalità Cristo-mondo.

Teilhard dà un senso alla storia del mondo, e leggendo questo senso nel Cristo concepisce un'antignosi effettiva, tutta la forza della teologia teilhardiana è qui. Se la storia ha un senso e il tempo organizza qualcosa, entrambe avranno necessità di un coronamento apportato dal Cristo-Omega che conosce solo la fede, la teologia di Teilhard non è una gnosi ma resta comunque una "sapienza", intesa come una <<partecipazione anticipatrice.>>³⁸⁹ Egli partecipa al mondo ma con una partecipazione prospettica: il mondo prende significato da ciò che dovrà venire, da Cristo che verrà e che viene già, che già riempie tutto.

Arrivato a questo punto Crespy inizia a tirare somme e conclusioni sul pensiero teilhardiano, egli desidera giudicare il lavoro e la speculazione del padre gesuita nella maniera più ecumenica possibile, pur essendo protestante crede che la Chiesa sia una, che le idee teologiche possano essere diverse o divergenti ma comunque restare su una base comune. Per dare il suo giudizio finale su Teilhard de Chardin egli decide di affrontare e riprendere le due critiche principali tra le tante rivolte al teologo francese, quella di non aver considerato il dato biblico come normativo (almeno nelle cose che la tradizione ha preso da esso) e quanto ha inciso la scelta di una teoria e di un'ottica evolutiva sulla sua problematica teologica.

Per i contraddittori di Teilhard la Scrittura in quanto presentata dalla Chiesa costituisce una norma, la Confessione di fede non raccoglie dalla Scrittura nulla che sia in forma di dottrina, poiché la Confessione enuncia fatti non idee, descrive gli atti e le azioni con cui Dio si mostra come nostro Dio ma non impone nessuna dottrina, esplicita il 'kerygma' ma non lo spiega. La funzione di questa spiegazione è data alla teologia, la Confessione di fede è qualcosa di diverso dalla Scrittura, la Scrittura è norma a se stessa, essa porta il 'kerygma' e lo comunica in una storia ed è un atto con cui la Parola di Dio è adorata e comunicata, per un teologo giudicare una teologia non

³⁸⁸ Op. Cit., pag. 220.

³⁸⁹ Op. Cit., pag. 221.

significa appurare la sua conformità col dogma proclamato dalla Chiesa ma <<ragguagliarsi sulla maniera in cui la grazia e il giudizio di Dio, in Gesù Cristo, vi sono stati compresi.>>³⁹⁰ Quindi bisogna chiedersi se Teilhard abbia ben ragguagliato sul giudizio e sulla grazia di Dio in Gesù Cristo.

Un teologo può comprendere che Teilhard non è pienamente fedele alla norma se gli consta che ha misconosciuto quello che la Scrittura annuncia del giudizio di Dio. Da questo si comprende che il criterio per giudicare non è la conformità o meno al dogma. Esso veglia sulla Scrittura, ma il suo vigilare si esprime in un linguaggio che in sé non è normativo. Dunque Teilhard non può essere accusato di non rispettare la norma scritturistica poiché ha edificato una visione “scientifica”, giacché ciò apporterebbe confusione: si riterrebbe il dogma imponibile alla ragione o alla ragione applicata con l'intento scientifico, il dogma ha lo scopo di dare conto della rivelazione e non dell'esperienza razionale. Teilhard è criticabile in quanto tenta di illuminare la sua visione del mondo con alcuni di quei fatti che insieme costituiscono il 'kerygma' su Cristo, perché questo 'kerygma' dichiara che in Cristo è annunciato e si compie un giudizio di Dio sul mondo. La nozione di peccato è espressa proprio da ciò, il peccato per il pensiero teologico è ciò che risulta dal fatto che in Cristo Dio giudica il mondo. Tutte le spiegazioni che si possono proporre rimanderanno sempre a questa problematica, la norma biblica perciò non può essere rispettata se non quando tutta la realtà compresa nel Cristo è anche compresa come trasformata dal Cristo, nella morte e nella resurrezione ci viene rivelata la profondità del peccato di cui l'uomo è responsabile. Crespy si chiede se Teilhard abbia compreso tutto ciò e la risposta è che non l'ha compreso avendo scritto una cosmogenesi verosimile, e quando egli comprende la cosmogenesi come cristogenesi nasce il problema. Proprio il passaggio da <<ciò che è scientificamente verosimile a ciò che è teologicamente necessario>>³⁹¹ lo coglie in fallo. La struttura del mondo in evoluzione esige l'inserzione del Cristo incarnato, il Cristo trasforma il mondo, lo promuove, lo assume, ma non lo giudica, opera così poiché il mondo è in cosmogenesi, il Cristo

³⁹⁰ Op. Cit., pag. 227.

³⁹¹ Op. Cit., pag. 229.

non riscatta se non perché s'inserisce nella trama evolutiva, la vittoria di Cristo redentrice è vittoria dell'ordine sul disordine, nel mondo teilhardiano c'è posto per <<il Cristo vincitore, non c'è posto per il Cristo-Giudice>>³⁹² non c'è nessun riferimento da parte di Teilhard di Dio che giudica il mondo attraverso Cristo, poiché il mondo non è soggetto al giudizio di Dio. La carenza teologica di Teilhard e la sua trascuratezza alla norma biblica sono spiegate dalla grande importanza che egli conferisce al fatto dell'evoluzione, alla smisurata attenzione che presta alla cosmogenesi. Teilhard è convinto che la teoria dell'evoluzione costituisce un progresso inestimabile e irreversibile, egli sa che un progetto di filosofia deve essere illuminato dalla fede e sa che l'evoluzione non potrà essere ben capita se non quando sarà condotta fino al Cristo a cui non potrebbe giungere nessuna filosofia, dimostrare che Cristo è per il mondo e il mondo è per Cristo anche quando lo si osserva con gli occhi di uno scienziato, l'evoluzione non avrebbe significato per lui se non fosse un cammino fatto dall'uomo (altro perno centrale) verso Omega. Tutte le difficoltà del sistema teilhardiano si raccolgono nella problematica dell'ordinare e accordare gli ordini di certezza che sono validi ugualmente ma su diversi piani. Esiste un fine tangibile all'evoluzione, questa è la prima certezza, esiste un piano di Dio di raccogliere tutto in Cristo, il padre gesuita ne è convinto, il piano di Dio si compie nella storia che altro non è che <<un ordine che riceve forma dall'azione dell'uomo nel mondo>>³⁹³ azione caratterizzata dalla presenza di un peccato e una libertà. La libertà a sua volta comporta che la storia dell'uomo sia distinta dallo svolgimento organico dell'evoluzione, il peccato sta a indicare che anche il piano divino non si svolge con organicità che deve ricostruire l'ordine compromesso dal peccato... accusare Teilhard di non aver risolto o unito queste certezze in contraddizione fra loro non è corretto, poiché è un compito probabilmente irrealizzabile.

³⁹² Op. Cit., pag. 231.

³⁹³ Op. Cit., pag. 238.

Il successo della teologia teilhardiana non è nei risultati, egli <<realizza e ci fa vivere un'apertura d'un certo stile in una certa "mentalità" minacciata di sbandamento dalla divergenza degli ordini di conoscenza dell'uomo moderno.>>³⁹⁴

Secondo Crespy, Teilhard ci aiuta a riprendere un progetto di unità di spirito che si stava per abbandonare, e ce lo fa afferrare nuovamente come un progetto teologico applicato a tutto lo scibile possibile. Detto ciò, le difficoltà teologiche che si possono riscontrare hanno poca importanza, certamente vanno riviste e rianalizzate ma mostrano comunque inequivocabilmente tutta la spiccata originalità teilhardiana. Tutto il suo pensiero e la sua opera aiutano a ravvivare in noi stessi la speranza di <<conoscere come siamo stati conosciuti>>,³⁹⁵ anche se non si può al momento raggiungere la pienezza di questa conoscenza, che ancora si coglie appena, si può attribuire al padre gesuita il merito di porci nelle condizioni di poterla intravedere.

Capitolo terzo

3.1 ISPIRAZIONE E SPIRITUALITA' IN TEILHARD DE CHARDIN SECONDO HENRI DE LUBAC E LA SUA INTERPRETAZIONE "CATTOLICA." SPIEGAZIONE E CONSIDERAZIONI SULLA SUA OPERA "IL PENSIERO RELIGIOSO DEL PADRE TEILHARD DE CHARDIN"

Una delle voci più autorevoli fra gli studiosi che hanno svolto un'analisi su Teilhard de Chardin appartiene senza dubbio al teologo cattolico (anch'egli padre gesuita) Henri de Lubac,³⁹⁶ il suo intervento sulla discussione a proposito di Teilhard ebbe

³⁹⁴ Op. Cit., pag. 239.

³⁹⁵ Op. Cit., pag. 240.

³⁹⁶ Henri de Lubac (1896-1991) teologo. Uno tra i più grandi spiriti che hanno contribuito allo sviluppo della teologia contemporanea prima, durante e dopo la svolta del Concilio Vaticano II, per cui lavorò dopo essere stato chiamato in qualità di perito da papa Giovanni XXIII, si interessò alle problematiche e alle diverse realtà culturali ed ecclesiali che lo circondavano. Questo interesse è testimoniato dalle sue numerose e imponenti opere come *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma* che ha la sua origine da alcune conferenze tenute a studenti asiatici sul dogma cattolico; *Corpus mysticum* sul rapporto

molta risonanza. Secondo de Lubac l'opera teilhardiana prescindendo tutti gli scritti di carattere prettamente scientifico, è costituita di due parti fondamentali: una riflessione scientifica con ampliamenti filosofici che si attua a partire dai dati e risultati della scienza sperimentale, e una parte mistica e religiosa che si appella ai dati della rivelazione cristiana. Nella visuale di Teilhard la prima parte pur importantissima deve condurre alla seconda, che rappresenta <<la parte più intima>>³⁹⁷ del suo pensiero. Il proponimento di de Lubac è proprio analizzare e commentare questa seconda parte, quindi ricostruire tutta "la dottrina spirituale" del padre Teilhard con riferimenti alle basi dogmatiche che la sorreggono, questo approfondimento della dottrina si amplierà in uno studio del <<pensiero religioso>>³⁹⁸ di Teilhard.

Il pensiero di Teilhard secondo de Lubac suscita molte questioni nuove che esigono risposte, egli divide la sua opera su Teilhard in vari capitoli, nei primi quindici illustra <<l'ispirazione profonda della spiritualità e del pensiero religioso>>³⁹⁹ di quest'ultimo e negli ultimi cinque esamina l'organizzazione della dottrina e le questioni "nuove" che essa solleva.

Partire dall'ispirazione profonda della spiritualità teilhardiana al sistema della sua dottrina religiosa fino ad arrivare alla sua visione del mondo è il criterio metodologico che usa de Lubac, egli cerca di integrare "*Il Fenomeno Umano*" con "*L'Ambiente Divino*" partendo dallo studio di quest'ultimo testo per arrivare al primo, questo è ciò che si propone di fare. Secondo de Lubac le resistenze e il riserbo verso il pensiero teilhardiano sono dovute alla lettura de "*Il Fenomeno Umano*" dove viene proposta un'antropologia metafisica e religiosa diversa da quella delle trattazioni tradizionali, poiché la visione di quest'opera è senza dubbio scientifica. Egli intende reagire a questo tipo di interpretazione e al centro della sua analisi e del suo studio pone proprio "*L'Ambiente Divino*", una trattazione che gli consentirà <<di

tra Chiesa ed Eucaristia; *Il dramma dell'umanesimo ateo* che, assieme ai suoi studi su Proudhon, testimonia la sua attenzione per la crisi spirituale dell'uomo moderno in occidente.

³⁹⁷ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 175.

³⁹⁸ Op. Cit., pag. 175.

³⁹⁹ Op. Cit., pag. 176.

comprendere ‘il significato profondo e l’orientamento di tutta l’opera teilhardiana.>>⁴⁰⁰ Il piccolo trattato “di vita interiore” di Teilhard è proteso a trasmettere l’insegnamento del cristianesimo tradizionale, del Battesimo, dell’Eucaristia, della Croce... de Lubac ha ottima conoscenza della tradizione cristiano-cattolica e per questo si impegna nella prima parte del suo libro a provare il fondo tradizionale della spiritualità di Teilhard e il carattere cristiano della parte “di novità” considerata nel contesto dell’opera stessa.

In Teilhard il fondo tradizionale è comandato dalle virtù teologali, egli è colmo di ottimismo cristiano, poiché vive “nella Parusia” che rappresenta la vittoria della fede, principalmente sono due le idee che alimentano la sua spiritualità e mostrano la base tradizionale: l’idea “delle passività” con il loro incarico di purificare e divinizzare e l’idea dell’ambiente divino inteso propriamente come Regno di Dio.

Per quanto riguarda la parte “delle novità”, essa consiste nella visione dinamica dell’universo, nel ruolo dato all’uomo e i suoi compiti sulla terra. E’ un proposito nuovo intrapreso da Teilhard, con lo scopo di acconsentire il suo bisogno interiore di ripensare le varie problematiche religiose in una visuale apertagli dalla sua prospettiva scientifica e allo stesso tempo suggeritogli dal suo fervore apostolico. Questa parte di novità collocata nel contesto della sua opera è cristiana, poiché nessun progresso definitivo è automatico, e la sua concezione dinamica dell’universo non lo ha mai condotto a dichiarare un ottimismo del progresso fatale, che lede la libertà umana; libertà ed evoluzione sono compatibili, e nessun fine ultimo si ottiene solo attraverso l’azione umana: l’evoluzione non è redentrice, ciò salva il rapporto tra natura e grazia.

Dal capitolo quindicesimo in poi inizia la seconda parte della monografia di de Lubac, dopo aver salvaguardato e quasi difeso il carattere tradizionale dell’ispirazione profonda della spiritualità e quello propriamente cristiano delle novità che la meditazione teilhardiana apporta, de Lubac passa ad analizzare il

⁴⁰⁰ Op. Cit., pp. 176-177

sistema della dottrina partendo dalle accuse e le obiezioni mosse a Teilhard e le questioni nuove che la sua speculazione ha sollevato.

Per quanto concerne il metodo secondo de Lubac l'opera teilhardiana ne comporta <<un rovesciamento>>⁴⁰¹ una vera e propria novità consentita dal suo punto vista quasi <<sconcertante a spiriti timidi o semplicemente classici.>>⁴⁰² Una sintesi tra analisi scientifica e analisi riflessiva, filosofica, questa è l'ottica in cui si pone de Lubac affrontando l'opera teilhardiana, per lui, ciò che si desidererebbe trovare nel metodo di Teilhard è <<una giustificazione riflessa perfettamente esplicitata>>,⁴⁰³ mentre le annotazioni metodologiche spesso appaiono occasionali o poco organiche, rendendo esplicita ed evidente la mancanza di un'accurata ed elaborata epistemologia.

Altro argomento toccato è quello del punto Omega, la scienza dell'evoluzione dal punto di vista teilhardiano è coronata dal problema di Dio. Il punto Omega è raggiunto <<per estra-polazione>>⁴⁰⁴ senza l'intervento della fede soprannaturale. Esso resta di natura congetturale, la "prova" di Teilhard presuppone una <<fede psicologica>>⁴⁰⁵ in una prospettiva generale dell'universo, non intesa come irrazionalità ma come <<condizione d'intelligibilità della totalità dell'esperienza.>>⁴⁰⁶ De Lubac considera la "prova" teilhardiana come un tentativo personale che arriva comunque a conclusioni di una certa importanza e considerazione, anche suggestive, senza dover chiedere di più alla riflessione di Teilhard sul problema di Dio.

Teilhard ha applicato lo schema biologico proprio dell'evoluzione in generale anche all'evoluzione della storia, delle realtà spirituali, de Lubac afferma che ciò è insolito, anzi degno di rimprovero, ma insieme a questa forte limitazione che gli conferisce ammette anche che si tratti di una analogia che riesce ad esprimere al meglio il punto di vista di Teilhard e la sua parte più fruttuosa, ovvero la dimensione del fenomeno

⁴⁰¹ Op. Cit., pag. 179.

⁴⁰² Op. Cit., pag. 179.

⁴⁰³ Op. Cit., pag. 179.

⁴⁰⁴ Op. Cit., pag. 179.

⁴⁰⁵ Op. Cit., pag. 180.

⁴⁰⁶ Op. Cit., pag. 180.

umano, <<senza le strettezze a volte deformanti, che ne costituiscono il prezzo, nessun punto di vista fecondo si farebbe strada.>>⁴⁰⁷

Le più profonde e gravi riserve sono state suscitate a proposito della creazione e della cosmogenesi, in Teilhard la creazione dal nulla sarebbe esclusa in maniera radicale, de Lubac non è d'accordo. Teilhard costruisce una "metafisica dell'unione" in cui Dio crea grazie all'unione, ma se essere creato significa essere unito, secondo de Lubac, non si dovrà ammettere un molteplice unificabile preesistente il quale offra possibilità di presa all'azione unificatrice di Dio? Questa è l'obiezione. Nel pensiero teilhardiano non è il concetto di Nulla da rimpiazzare con quello di Molteplice o Unificabile ma è quest'ultimo che dovrebbe essere assimilato a quello di Nulla. Il Molteplice o Unificabile puro non ha alcuna specie di esistenza, dove vi è disunione assoluta della 'stoffa dell'universo' (quindi un'enorme distanza dal punto Omega) c'è il niente, l'atto di creazione considerato in una visione di cosmogenesi si rivela come un processo di unificazione e organizzazione ma non si può concludere che sia così ancora, quando lo si considera nel suo iniziale istante o nella sua totalità. Per questo, si chiede de Lubac quale sia il valore del principio teilhardiano del "Dio crea con l'unione": non un principio metafisico, ma un principio che teorizza non la creazione ma la cosmogenesi, è il principio dell'evoluzione che fa nascere nuove forme di vita in quanto è la creazione che si dispiega nello spazio-tempo. Il principio dell'unione creatrice o evoluzione creatrice non il principio metafisico della creazione ciò che produce dal nulla. In Teilhard in ogni caso secondo de Lubac, c'è il tentativo di dare valore trascendentale al principio, quindi di prolungare il principio storico e sperimentale in un principio metafisico, ma anche in questo tentativo Teilhard respinge l'idea di un sostrato preesistente, dimostrando dunque di non dare un'espressione del tutto coerente del suo pensiero.

Come altro fondamentale argomento di analisi de Lubac affronta il rapporto tra evoluzione umana e regno di Dio, quindi tra cosmogenesi e cristogenesi, chiedendosi se Teilhard sia sempre riuscito a trovare le formule adeguate per mostrare la coesione

⁴⁰⁷ Op. Cit., pag. 180.

di questo rapporto. De Lubac pone la domanda notando in ogni caso come, nonostante le lacune della sintesi teilhardiana essa nella nostra epoca moderna ha dato il notevole contributo di aprire nuovi campi di lavoro ai teologi.

Anche sulla visione dell'avvenire di Teilhard de Lubac si chiede se non sia una <<estrapolazione arrischiata>>, ⁴⁰⁸ le intenzioni di Teilhard sono chiare, egli intravede il fatto della <<planetizzazione umana>> ⁴⁰⁹ ma quando parla di una <<seconda ominizzazione>> ⁴¹⁰ il suo linguaggio va oltre e il suo pensiero sembra divenire ambiguo. Tuttavia nonostante le possibili indeterminatezze teilhardiane resta chiarissima la sua tesi: l'universo che sale verso sempre maggiore coscienza e unità, che tramite questo movimento Dio prepara il regno e la salvezza e infine che vi sia un certo rapporto (anche se noi non riusciamo bene a determinarlo) dell'avvenire collettivo e terrestre <<al fine soprannaturale ed eterno dell'umanità.>> ⁴¹¹

In sintesi, de Lubac nella sua analisi al sistema teilhardiano non ha inteso esporre e ricostruire tutto il suo pensiero ma si è limitato alla sua dottrina spirituale studiata in rapporto alle verità che la sostengono, facendolo giungere ad un vero e proprio studio sul pensiero religioso. Ha poi cercato di dimostrare il carattere tradizionale della profonda ispirazione che muove la spiritualità teilhardiana ed il carattere cristiano delle novità apportate dalla sua visione. In fine passando dall'ispirazione profonda al sistema della dottrina spirituale e religiosa ne ha indicato i limiti, e sottolineato i meriti quando essa si è dimostrata sotto determinati aspetti e in certe prospettive feconda e innovativa.

Andiamo ora a presentare ed esporre le parti dell'opera più indicative e ricche di significato, al fine di ottenere un prospetto più esauriente del lavoro svolto da de Lubac su Teilhard de Chardin.

⁴⁰⁸ Op. Cit., pag. 183.

⁴⁰⁹ Op. Cit., pag. 183.

⁴¹⁰ Op. Cit., pag. 183.

⁴¹¹ Op. Cit., pag. 183.

3.2 “LE MILIEU DIVIN”

Fin dal 1916 quando Teilhard si trovava sul fronte di guerra aveva preso la decisione di <<sistemare la sua vita interiore>>, ⁴¹² e nel 1917 aveva composto un piccolo trattato “*Le Milieu mystique*” come piccolo abbozzo di quella che sarebbe stata poi la sua opera “*L’Ambiente Divino*”, dunque secondo de Lubac essa rappresentava il risultato di un processo che lentamente si era maturato in Teilhard. Egli in queste pagine aveva consegnato il frutto di una vita spirituale intensa e una grande riflessione, non si era impegnato in un’opera dotta ma il suo desiderio era quello di esprimersi in termini e concetti semplici ma che arrivassero dritti al cuore del lettore. Teilhard non vuole delineare alcun piano <<di organizzazione del mondo>> ⁴¹³ né qualche strategia o tattica sociale e apostolica, ma è la parte di esistenza del cristiano più personale ed intima ad essere in causa, il cristiano che si interroga davanti a Dio e al mondo sul proprio atteggiamento interiore. <<Si tratta per ciascuno, della sua anima>> ⁴¹⁴ poiché per Teilhard tutti i problemi per ciascuno di noi si concentrano e culminano nella salvezza della propria anima, fedele agli avvertimenti del Vangelo. Le prospettive che egli scopre in questa opera sono immense <<non cosmiche soltanto, ma divine, e dunque, infinite>>, ⁴¹⁵ essa esorta non solo a pensare ma ad agire, ad essere, a raccogliersi in sé stessi come se fosse un grido di “mettersi all’opera, di lavorare.” Questo secondo de Lubac è il suo primo grande merito, poiché in essa possono trovarvi alimento gli spiriti più disparati, dei quali quelli che proveranno almeno un iniziale desiderio di “vita interiore” non potranno che restarne appassionati, comprendendola e amandola appieno. Un libro di spiritualità che rispetto a tanti altri scritti della tradizione cristiana propone senza dubbio un elemento di novità, consistente nell’annotazione di un fatto che il padre Teilhard ha percepito prima di altri con grande intensità, interpretandolo ed esprimendolo a suo modo,

⁴¹² Henri de Lubac, *Il pensiero religioso del padre Teilhard de Chardin*, Morcelliana, Brescia 1967, pag. 25.

⁴¹³ Op. Cit., pag. 27.

⁴¹⁴ Op. Cit., pag. 27.

⁴¹⁵ Op. Cit., pag. 27.

rendendolo manifesto a tutti con grande sensibilità: una crisi spirituale molto profonda.

Dopo aver scoperto lo spazio grazie a Galileo e Copernico noi abbiamo scoperto il tempo e la sua immensità (assimilabile a quella dello spazio stesso), questo <<doppio Abisso del Passato e dell'Avvenire, dopo il doppio Abisso dell'Infimo e dell'Immenso>>⁴¹⁶ ha conferito all'universo una nuova dimensione quale l'organicità. La creazione per Teilhard, <<si dispiega come un grande gesto continuo, spaziato sulla totalità del tempo>>⁴¹⁷ essa dura ancora e incessantemente sebbene il mondo emerge in maniera impercettibile un po' di più al di sopra del nulla. La durata è altra cosa da quella che si pensava, non una forma di grandezza omogenea né <<il telaio permanente di talune diversificazioni divergenti o circolari, ma <<un tempo commisurato dallo sviluppo del Reale globale>>⁴¹⁸ vale a dire, <<l'Asse di una sorta di cosmogenesi.>>⁴¹⁹ Essa è più interiore agli esseri di quanto non sembra, impregna le loro essenza fino alla parte più profonda, grazie ad essa vi è una crescita del mondo, che si svela ai nostri occhi come <<un Tutto specifico, dotato di una potenza di sviluppo organizzato.>>⁴²⁰ Questa organicità dell'universo più tutte le scoperte della scienza e della tecnica, l'idea dell'evoluzione stessa e la presa di coscienza da parte dell'uomo di sé e delle sue potenzialità, del valore delle sue azioni, gli fa comprendere che egli ha un ruolo nella situazione, evolutiva non da spettatore. Deve attuare un'opera collettiva e deve costruire un avvenire per sé e per il mondo. Da questo suo rendersi conto scatta la crisi di cui si diceva prima, una crisi spirituale secondo Teilhard, il grande risveglio collettivo fa subire un contraccolpo alla coscienza cristiana, per alcuni è un "adorare" il mondo con tutto sé stessi e dedicarsi solo ad esso, per altri è un'angoscia che li porterà ugualmente a una non vita. L'opera di Teilhard vuole appunto prestare soccorso, tenendo conto della situazione attuale essa si rivolge a tutti per dire che il Dio cristiano deve trionfare della crisi dei nostri

⁴¹⁶ Op. Cit., pag. 28.

⁴¹⁷ Op. Cit., pag. 28.

⁴¹⁸ Op. Cit., pag. 28.

⁴¹⁹ Op. Cit., pag. 28.

⁴²⁰ Op. Cit., pag. 29.

cuori, Gesù Cristo è, era e sarà sempre <<la Verità della Vita>>⁴²¹ ed è dunque compito del cristiano annunciarlo. Il padre Teilhard ripete <<l'eterna lezione della Chiesa>>⁴²² mostrando la potenza sempre nuova e sempre crescente negli insegnamenti del cristianesimo. L'Ambiente Divino canta e richiama un solo corpo, un solo spirito, un solo vangelo e una sola vocazione cristiana fondata su di una stessa speranza producente una stessa vita, e proponendo questa vita in tutta la sua esigenza come in tutta la sua bellezza, senza niente che la particolarizzi o l'attenui, tenendo però sempre conto dei dati nuovi sorti nella coscienza umana che bisogna integrare. Teilhard pensava che il gusto provato compiendo il nostro dovere e nella sottomissione alla Provvidenza può farci trovare appassionante l'esistenza, anche dinnanzi a cose banali o noiose, pur non influenzando sulle nostre capacità e sulla nostra intelligenza, noi rispondendo alle sollecitazioni della Grazia avremo sempre la possibilità di rendere più intensa la nostra fede. La più piccola cosa compiuta in Cristo <<ha una ripercussione sulle vere fibre del Mondo che nessuno scuotimento "umano" potrebbe produrre.>>⁴²³

In questo piccolo libricino dalle pagine <<candidamente ferventi>>⁴²⁴ Teilhard ha un progetto universale: parlare da cristiano per ogni cristiano colpito dalla crisi dei nostri giorni, invita i suoi fratelli e li rende partecipi della sua esperienza vissuta nella fede, facendoli incamminare non verso <<una vetta difficile riservata a pochi eletti>>⁴²⁵ ma bensì sulla <<solida piattaforma costruita da duemila anni di esperienza cristiana>>⁴²⁶ indirizzando i loro sguardi verso Dio.

Da un progetto abbozzato nel 1933 Teilhard desiderava riscrivere "*L'Ambiente Divino*" con il nome di "*Sacrament du Monde*" per chiarirne alcuni punti, ma poi egli non diede seguito a questo intento, anche se in altri scritti si noteranno riferimenti a quest'opera con sfumature leggermente diverse, ciò non toglie che per Teilhard questo suo lavoro resti uno dei più significativi, in quanto lui stesso palesandone

⁴²¹ Op. Cit., pag. 30.

⁴²² Op. Cit., pag. 31.

⁴²³ Op. Cit., pag. 32.

⁴²⁴ Op. Cit., pag. 33.

⁴²⁵ Op. Cit., pag. 33.

⁴²⁶ Op. Cit., pag. 33.

l'attaccamento scrisse ad un suo amico <<Le Milieu Divin, è esattamente me stesso.>>⁴²⁷

3.3 IL FONDO TRADIZIONALE

Esistono per de Lubac delle analogie tra gli elementi della visione teilhardiana e ovviamente la tradizione cristiana molto forti e suggestive. Per iniziare la disamina, anche se con differenze dei punti di vista le “passività” di cui parla Teilhard e l'operazione che con esse effettua Dio in noi, quindi con la loro funzione purificatrice e alla fine divinatrice, sono analoghe alle <<notti di san Giovanni della croce.>>⁴²⁸ In una lettera in cui presenta i principi della sua spiritualità egli stesso evoca a proposito di esse la necessità di un <<passaggio attraverso la notte>>,⁴²⁹ esse costituiscono la fase negativa e buia dell'opera di Dio in noi. Nella dottrina del padre Teilhard l'intervento delle passività si palesa una volta realizzata <<la perfezione cristiana dello sforzo umano>>⁴³⁰ quando si è raggiunto a livello massimo “il distacco mediante l'azione.” Teilhard ha il culto delle passività, <<si offre loro>>,⁴³¹ esse devono essere <<appassionatamente amate>>⁴³² poiché è con loro che Cristo trasforma in sé quello che noi abbiamo cercato di sviluppare in Lui. Le passività assicurano in noi la Sua presenza divina.

Stessa grande analogia viene ritrovata tra L'ambiente divino ed il Regno di Dio del Vangelo. Così come il Regno, esso esiste da sempre, è il luogo meraviglioso del nostro miserabile universo, non più di quanto avvenga per il Regno del Vangelo noi non edificiamo realmente né determiniamo l'avvento dell'ambiente divino, nonostante esso si accresca man mano che viene percepito perché quelli che lo percepiscono ne fanno da quel momento parte. Se collaboriamo, partecipiamo

⁴²⁷ Op. Cit., pag. 34.

⁴²⁸ Op. Cit., pag. 84.

⁴²⁹ Op. Cit., pag. 84.

⁴³⁰ Op. Cit., pag. 84.

⁴³¹ Op. Cit., pag. 84.

⁴³² Op. Cit., pag. 84.

all'operato del Creatore, con i nostri sforzi aderendo al volere di Dio il nostro volere scopriamo e penetriamo nell'ambiente divino. Così come il Regno, esso è dentro e attorno a noi avvolgendoci da ogni parte, e per immergervisi a fondo c'è bisogno dell'intervento dell'ultima grande passività, la morte <<quell'apparente annientamento che è per eccellenza la porta della vita.>>⁴³³

Il fondo tradizionale in cui si alimenta la spiritualità di Teilhard è rivelato al meglio da due grandi idee: "divinizzazione delle attività e passività", egli fu grande cantore dell'evoluzione cosmica sostituita e rilanciata dall'azione umana e allo stesso modo e senza rinnegarsi fu anche colui che annunciò una realtà misteriosa sempre offerta e l'apostolo della vita passiva che gli dà l'accesso. Insieme a queste due parti, più la terza che è l'ambiente divino, esse segnano l'ordine della progressione che è necessaria per l'attesa della Parusia.

Come i veri spirituali della tradizione cristiana Teilhard innalza al centro della sua indagine la croce e il suo mistero. Prima di indagare su di essa è proprio nella sua contemplazione che attinge tutto il fondo della sua dottrina, l'obbedienza, la sottomissione alla morte ecco il senso profondo della croce, <<amorosamente accettare tutto>>⁴³⁴ ed ecco l'essenza del cristianesimo. Quando sembra che sia vinto esso trionfa nella croce, nel Cristo, quando sembra che sprofondi nella morte in realtà ascende alla luce di Dio <<la luce della croce.>>⁴³⁵

Secondo de Lubac una più approfondita conoscenza dell'opera di Teilhard ci dà l'opportunità di scoprire un pensiero differente da quello che gli viene attribuito da un'interpretazione convenzionale. Nell'affrontare i problemi religiosi secondo la sua prospettiva (apertagli dalla sua riflessione scientifica) egli li trattava sotto un'angolazione particolare, in maniera necessariamente incompleta. Anche quando si rivolge ai cristiani, egli presupponeva che essi conoscessero per consuetudine l'immutabile dottrina e si studiava piuttosto <<di risvegliarli alle incidenze religiose

⁴³³ Op. Cit., pag. 85.

⁴³⁴ Op. Cit., pag. 86.

⁴³⁵ Op. Cit., pag. 86.

di una novità umana di cui si era fatto l'araldo.>> ⁴³⁶ Teilhard non esponeva a ciascuna persona ogni giorno le leggi di questa "personale santificazione" che ognuno deve fare per se stesso se desidera essere fedele, né esternava il suo più intimo essere restando contenuto e pudico, egli si sente dominato dall'impegno di trovare di nuovo i tratti della sua vita interiore e del suo pensiero che preparano la strada per la sua sintesi futura.

Le sue vedute scientifico-religiose a volte hanno comportato una restrizione del suo orizzonte spirituale, ma il suo proposito fondamentale è che l'atteggiamento cristiano è stabilito da molto tempo ma la sua critica non è mai stata compiuta. Se Teilhard giudica la teologia <<troppo estrinseca e troppo particolaristica>> ⁴³⁷ rimproverandole di <<far galleggiare il cristianesimo in una atmosfera fittizia>> ⁴³⁸ è soltanto per invitarla a tornare a ritrovare il vigore, la forza, grazie alle correnti della migliore tradizione cattolica. La realtà del Cristo storico in cui la vita esemplare di un uomo singolo ricopre un dramma misterioso, il Signore del mondo che conduce una vita elementare come elemento di questo mondo e attraverso e oltre essa la vita totale dell'universo. La Sua morte in croce, Egli simbolo efficace e realtà esemplare chiama ognuno di noi a capire che il termine della creazione non è da cercarsi nelle zone "temporali" del nostro mondo visibile ma il cristiano deve "sradicarsi" da ciò che è di tangibile vi è sulla terra. Si nota la scioltezza e la sicurezza del teologo Teilhard che senza essere teologo professionista è stato capace di raccogliere in poche righe tutta una dottrina sul mistero del Verbo incarnato.

Per chi desidera considerarlo sia per biasimarlo o per lodarlo, un innovatore, Teilhard ha risposto in anticipo che la sua religione <<non rappresenta in nulla un compromesso fra il cristianesimo e il mondo moderno>>, ⁴³⁹ se egli desidera dei rimaneggiamenti in alcuni atteggiamenti e rappresentazioni cristiane al fine di <<crisificare decisamente l'Evoluzione>> ⁴⁴⁰ e li auspica con eccessiva fiducia non è

⁴³⁶ Op. Cit., pag. 86.

⁴³⁷ Op. Cit., pag. 87.

⁴³⁸ Op. Cit., pag. 87.

⁴³⁹ Op. Cit., pag. 88.

⁴⁴⁰ Op. Cit., pag. 88.

assolutamente con l'idea di attenuare la sostanza della fede ma tutt'altro. Egli aderisce con tutta l'anima senza voler togliere o modificare nulla all'unica Rivelazione. Teilhard sa che il Cristo storico nella sua stessa umanità non è soltanto l'uomo perfetto ma <<l'uomo totale>>⁴⁴¹ che raccoglie la coscienza di tutti gli uomini, e la corrente di grazia storicamente lanciata da Gesù non può propagarsi se non portata da una tradizione vivente. Riconosce <<nel pensiero vivo della Chiesa il riflesso, adattato al nostro stato evolutivo, del pensiero divino.>>⁴⁴²

Sopprimere la storicità del Cristo, cioè la divinità del Cristo storico significherebbe far svanire nell'irreale tutta l'energia accumulata nel tempo <<nel 'phylum' cristiano>>,⁴⁴³ perché Dio e il mondo si fondono nel Pleroma, Dio si è fatto uomo affinché l'uomo divenga Dio. Con l'Incarnazione storica del Verbo, il Trascendente si è fatto <<parzialmente immanente>>,⁴⁴⁴ con la sua Passione e poi Resurrezione Egli, il Cristo, è divenuto "Universale."

Da uno stato all'altro del Cristo non vi è scissione, è sempre il medesimo Cristo, questo è affermato da Teilhard: per lontano che si sia condotti dallo spirito <<negli spazi divini aperti alla mistica cristiana, non si esce dal Gesù del Vangelo.>>⁴⁴⁵ La luce dell'ambiente divino irraggia partendo da un "focolare" storico, questa luce ci viene trasmessa partendo dal contatto umano-divino rivelato in Gesù Cristo con l'avvenimento reale della Sua vita e del Suo insegnamento, proprio come ci è insegnato e comunicato di generazione in generazione dai primi testimoni e dalla tradizione.

Teilhard ama parlare del Cristo mistico, come del Cristo cosmico come del Cristo universale, egli desidera che non svanisca assolutamente nel sovra-umano la realtà umana di Gesù, il suo Cristo universale non è diverso dal Cristo del Vangelo, è <<il Cristo-Re inteso nella Sua pienezza.>>⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Op. Cit., pag. 88.

⁴⁴² Op. Cit., pag. 89.

⁴⁴³ Op. Cit., pag. 89.

⁴⁴⁴ Op. Cit., pag. 89.

⁴⁴⁵ Op. Cit., pag. 91.

⁴⁴⁶ Op. Cit., pag. 92.

La sintesi vitale del suo Cristo per Teilhard si realizza nel mistero eucaristico, nell'Eucaristia gli contempla sia il prolungamento dell'Incarnazione sia la promessa della trasfigurazione del mondo. Prende il dogma alla lettera, sa che il mistero è fecondo, interpreta il posto fondamentale che l'Eucaristia occupa nell'economia del mondo. <<L'Ostia è simile ad un focolare ardente da cui la fiamma si irraggia e diffonde>>⁴⁴⁷ facendo avvenire <<L'eucaristizzazione>>⁴⁴⁸ cioè il movimento con cui l'Ostia si assimila l'umanità e tutto l'universo intero.

De Lubac menziona di quando il padre Teilhard parla del <<Super-Cristo>>⁴⁴⁹ alla stregua della "super-umanità" come parla di un <<super-evoluzionismo cristiano>>,⁴⁵⁰ si può sostenere che l'uso di queste espressioni con tali suffissi non sia delle più felici, ma esse non volevano implicare una reale innovazione dal punto di vista dogmatico. Scegliendo questa denominazione di Super-Cristo egli intendeva mettere in risalto la Sua grandezza, correlativamente al risveglio del nostro pensiero alle super-dimensioni del mondo e dell'umanità, mantenendo il Cristo alla testa della creazione e conferendo alla cristologia tradizionale più attualità e potenza vitale.

Teilhard ha voluto dissipare il miraggio della materia, grazie al suo <<infinito di complessità>>⁴⁵¹ ci ha voluto strappare all'illusione del doppio abisso: ha voluto insegnarci come superare l'illusione della quantità, ma si chiede de Lubac, se Teilhard stesso non abbia ceduto all'illusione spaziale, poiché per essere alfa e omega il Cristo deve senza (perdere la Sua dimensione umana) diventare coestensivo alle immensità fisiche della durata e dello spazio. Ma la parola "estensione" viene spiegata da Teilhard con il concetto di "onnipresenza", <<bisogna senza limiti far grande il Cristo, vale a dire porlo al centro organico di Tutto>>,⁴⁵² ma il centro organico di questo Tutto ed il legame universale non sono tali una volta per sempre, quali sono allora le dimensioni del tutto? In estensione o in complessità?

⁴⁴⁷ Op. Cit., pag. 94.

⁴⁴⁸ Op. Cit., pag. 94.

⁴⁴⁹ Op. Cit., pag. 94.

⁴⁵⁰ Op. Cit., pag. 94.

⁴⁵¹ Op. Cit., pag. 95.

⁴⁵² Op. Cit., pag. 95.

Sotto tutte queste espressioni non precise tuttavia cerca di farsi strada una grande idea, l'idea di più rigorosa organicità dell'universo e il suo dispiegamento temporale in cosmogenesi, e anche della sua natura spirituale. Tutto ciò consente al cristiano di comprendere meglio la dottrina paolina del Cristo conferendogli una dimensione in più.

Il padre Teilhard probabilmente non è riuscito a darle un vero e proprio sistema, ma ha richiamato l'attenzione su tutto ciò. Nel pensiero teilhardiano, l'universo lungi dall'eclissare il Cristo trova in lui la garanzia della sua consistenza, non è la Persona del Verbo incarnato, non è la realtà storica di Gesù che sfuma davanti a un qualche essere collettivo o al mistero dell'universo, non è l'evoluzione che trascina a sé Cristo per incorporarlo, al contrario, è il <<Cristo risuscitato dal Vangelo che mantenuto al di sopra della Creazione>>⁴⁵³, <<incorpora a sé l'evoluzione che gli si vorrebbe opporre.>>⁴⁵⁴ Per tutto ciò, tutto lo sforzo dell'evoluzione diviene riducibile <<allo sviluppo di un Amore>>,⁴⁵⁵ e per Teilhard <<l'Universo prende la forma di Gesù.>>

⁴⁵⁶

3.4 IL FENOMENO UMANO

Secondo de Lubac un errore che si è compiuto spesso nei confronti delle opere di Teilhard è dovuto al fatto che esse vengano giudicate in anticipo, un esempio fra tutti, la sintesi totale pensata dal padre gesuita sulla base dei primi scritti di filosofia scientifica quali *“Il Fenomeno Umano”*, per un inevitabile scrupolo di metodo essi non potevano risultare che incompleti. Come sosteneva Teilhard, è doveroso <<attaccare il reale sotto angoli e su piani differenti>>,⁴⁵⁷ il suo desiderio era preparare un lavoro abbastanza approfondito sull'uomo, sempre restando <<sotto il

⁴⁵³ Op. Cit., pag. 97.

⁴⁵⁴ Op. Cit., pag. 97.

⁴⁵⁵ Op. Cit., pag. 97.

⁴⁵⁶ Op. Cit., pag. 97.

⁴⁵⁷ Op. Cit., pag. 103.

porticato, senza penetrare nel santuario della Religione>>⁴⁵⁸ quindi, esprimendo un pensiero ed un intento molto chiaro. Detto ciò, non sembra possibile per de Lubac, avvisarci in maniera migliore sul fatto che in quest'opera teilhardiana le parti sono due, che vengono distinte per l'oggetto e di conseguenza per il metodo, e che non bisogna cercare in una parte ciò che può trovarsi nell'altra.

Per poter comprendere un lavoro, un'opera, è necessario collocarla nel suo genere letterario, il pensiero deve essere regolato con metodo dato la grande differenziazione delle discipline del sapere moderne. In molti scritti ad opera di autori non specializzati tutto viene mescolato ingenerando confusione, un pensiero può essere brillante o acuto ma difettare in rigore, passare da un genere di considerazione ad altro in maniera artificiosa ecc... ma per de Lubac sono "incidenti" in cui non può incappare un lavoro come "*Il Fenomeno Umano*", poiché esso è <<una grande opera concepita da una grande mente, rigorosissima nella condotta del proprio pensiero.>>

459

Se non la si vuole intendere in modo banale ed eccessivo tradendone l'intento ed il significato datole da Teilhard, bisogna collocarla correttamente, lo stesso autore, ci da spiegazione e anche in maniera abbastanza netta, per cui il compito sembra alleggerirsi. Il problema vero e proprio, non è quello di sapere se le spiegazioni bastino a giustificare il metodo, né come giudicare il contenuto dell'opera o sapere se le conclusioni che se ne traggono appartengono alla filosofia o a qualcos'altro piuttosto che alla scienza sperimentale, ma bensì sapere, a quale sorgente Teilhard alimenti il suo pensiero. Quale sia la natura degli elementi che egli utilizza, su quale terreno desidera stare e quali sono le sue prospettive, e di conseguenza qual è l'ampiezza delle sue conclusioni e la loro natura. Per de Lubac è necessario stabilire cosa si ha <<il diritto di chiedere, secondo quello che l'opera ha voluto dare.>>⁴⁶⁰

Su questo fatto le dichiarazioni di Teilhard non danno esito a nessun dubbio o ambiguità, la sintesi che costituisce "*Il Fenomeno Umano*" (come per tutti gli altri

⁴⁵⁸ Op. Cit., pag. 104.

⁴⁵⁹ Op. Cit., pag. 104.

⁴⁶⁰ Op. Cit., pag. 106.

scritti dello stesso genere) non è di ordine metafisico, né teologico, ma si fonda sul terreno dell'osservazione scientifica. Vuole restare sul terreno sperimentale, non che questa sintesi non faccia appello ad una più larga riflessione ma questa riflessione viene esercitata su fatti di ordine scientifico, cercando di scoprire <<i mutui rapporti ed il significato profondo>>⁴⁶¹ di essi. Per mantenere il rigore scientifico questa sintesi si nega ogni ricorso ad altro ordine di conoscenza, e ciò costituisce la sua forza (almeno secondo de Lubac in via di principio, senza giudicare al momento il risultato né le possibili deficienze di esecuzione) e insieme ne segna il suo limite. Limite comunque riconosciuto, limite voluto.

<<Nient'altro che il Fenomeno. Ma anche tutto il Fenomeno>>⁴⁶² il padre Teilhard adoperava questa formula per coloro i quali non “volevano vedere” il <<significato preminente dell'Uomo nella natura>>⁴⁶³ e la <<natura organica dell'Umanità.>>⁴⁶⁴ Vi è in Teilhard un grande e profondo senso della totalità, in lui “collaborano” in modo armonioso lo scienziato e il filosofo, egli dirige sul “Fenomeno” uno sguardo che lo attraversa, fino alle sue parti più profonde. La profondità del Fenomeno, la totalità del Fenomeno, un insieme di <<relazioni sperimentali>>⁴⁶⁵ e di <<leggi di ricorrenza>>⁴⁶⁶ il tutto inserito in una certa sfera da collocare in una interezza più vasta. Quando Teilhard dice “Nient'altro che il Fenomeno” sa cosa dice, non si cerchi in quelle pagine una spiegazione ma una introduzione alla spiegazione del mondo: istituire intorno all'uomo, scelto come centro, un ordine fra antecedenti e conseguenti, scoprire tra gli elementi dell'universo una legge sperimentale di ricorrenza, non un sistema di relazioni ontologiche e causali. Questo è ciò che ha tentato di fare, lasciando il posto aperto per altri ordini di riflessioni che si svolgeranno partendo da altri principi e secondo altre strade.

Compiti che Teilhard non si propone di attuare, compiti nuovi che non saranno dei meri prolungamenti al suo lavoro, le sue osservazioni scientifiche lo portano lontano,

⁴⁶¹ Op. Cit., pag. 106.

⁴⁶² Op. Cit., pag. 106.

⁴⁶³ Op. Cit., pag. 107.

⁴⁶⁴ Op. Cit., pag. 107.

⁴⁶⁵ Op. Cit., pag. 107.

⁴⁶⁶ Op. Cit., pag. 107.

ma per andare ancora più lontano egli dovrebbe “scavalcare” e appellarsi ad altri ambiti, intraprendere non certamente un ampliamento del suo lavoro ma un compito di altro carattere e natura. Uno scienziato appassionato come lui di ricerca, capiva perfettamente l’incapacità di ogni scienza positiva a far penetrare a fondo colui che volesse attenersi a questa per cogliere il reale. Al di fuori della scienza, al di fuori anche della metafisica, egli sapeva che vi è <<un’altra sorgente di conoscenza, di cui l’uomo, nella sua condizione presente, non può fare a meno. E’ la sorgente scaturita, nel corso della nostra storia, da una rivelazione soprannaturale, per illuminarci sul fondo del nostro essere e sul nostro destino divino.>>⁴⁶⁷

Teilhard ha realizzato in se stesso e per se stesso la sintesi vivente tra questo ordine soprannaturale e le conclusioni alle quali la sua sintesi scientifica approda, cercando di realizzarla in una unità crescente. Egli rispettava la distinzione delle discipline e tendeva a mettere in guardia la contaminazione illegittima del piano fenomenico da quello metafisico ma allo stesso modo rigettava l’idea di lasciare le discipline isolate poiché ciò avrebbe distrutto l’unità dell’uomo. Per questo motivo secondo de Lubac “*Il Fenomeno Umano*” comprendeva in sé un epilogo, qualcosa di diverso dalla solita appendice o di un capitolo annesso ma anche differente da una semplice “conclusione.”

Teilhard fa appello ed invita il lettore della sua opera a considerare sotto il suo aspetto di Fenomeno il dato così introdotto: <<lo invita ad osservare, sorgente nel cuore del Fenomeno sociale, nell’interno della storia umana, il Fenomeno Cristiano.>>⁴⁶⁸ L’autore spera che dall’incontro tra l’osservazione del fenomeno umano e quella del fenomeno cristiano, fra le coincidenze che si troveranno nello studio del primo insieme alle affermazioni fondamentali del secondo si giunga a vedere <<la luce di una visione finale>>,⁴⁶⁹ una visione che non potrà essere che totale se non essendo una visione di fede.

⁴⁶⁷ Op. Cit., pag. 109.

⁴⁶⁸ Op. Cit., pag. 110.

⁴⁶⁹ Op. Cit., pag. 110.

Egli invita il lettore non a trovare lo slancio cristiano in un prolungamento di quello terrestre, ma a fare una sintesi tra lo slancio cristiano e quello terrestre.

Il padre Teilhard non ha dunque confuso alcun genere letterario o mescolato le discipline del sapere, sebbene come tutti quelli che hanno qualcosa di nuovo da apportare aveva la sua maniera di unirli e distinguerli.

Alcuni si sono rammaricati di non aver trovato ne *“Il Fenomeno Umano”* l’affermazione esplicita delle grandi tesi della metafisica tradizionale, dimostrando di non essere riusciti a fare quello sforzo che a parere di de Lubac serve per ben comprendere l’opera teilhardiana e la sua natura, nonostante gli avvertimenti dell’autore stesso. Altri lettori avrebbero voluto trovare in essa i principali insegnamenti della fede, aspettativa ancora più eccessiva, senza capire un semplice ma fondamentale concetto-chiave: <<se vogliono ricevere tutto da un medesimo autore, leggere tutto in un’unica opera>>⁴⁷⁰ essi <<non otterranno mai nulla che sia fuori dalla banalità.>>⁴⁷¹

3.5 SCIENZIATO, PROFETA E MISTICO

Le due opere di maggior interesse scritte da Teilhard quali *“Il Fenomeno Umano”* e *“L’Ambiente Divino”* raccolsero dunque interpretazioni poco fondate e scatenarono non poche inquietudini, ma se questi lettori avessero avuto modo di conoscere tutti gli abbozzi e le riflessioni che ne chiariscono la nascita sicuramente la loro apprensione sarebbe stata meno forte.

Esiste un malinteso circa la spiritualità manifestata ne *“L’Ambiente Divino”* come anche fraintendimenti a proposito della filosofia dell’uomo esplicita nel *“Fenomeno Umano.”*

⁴⁷⁰ Op. Cit., pag. 112.

⁴⁷¹ Op. Cit., pag. 112.

L'apporto fondamentale di quest'opera è il sostegno che essa ha dato con uno studio sperimentale delle peculiarità che costituiscono <<il gruppo zoologico umano>>⁴⁷² alle affermazioni della tradizione cristiana e della filosofia spiritualistica. L'importanza della <<soglia della riflessione>>⁴⁷³ il <<valore unico dell'Uomo nella freccia della vita>>,⁴⁷⁴ tutto ciò è quello che può colpire un lettore "ingenuo" cioè non addentrato nella cultura scientifica, egli leggerà come l'apparizione dell'essere umano attua una trasformazione che coinvolgerà lo stato dell'intero pianeta, che con il processo di ominizzazione nonostante il salto anatomico insignificante si realizza la nascita di un altro mondo ecc... restandone a dir poco stupito.

Altra situazione è per il lettore che ha una formazione scientifica valida, egli riceverà una scossa di novità molto strana, potrebbe attuarsi nella sua mente una vera e propria rivoluzione sulla concezione dell'uomo che aveva precedentemente studiato. Questo lettore era sicuramente abituato a vedere il fenomeno umano come qualcosa che ha poco significato, un incidente della natura, una semplice branca distaccatasi da quella dei primati, convinto di ciò non avrebbe mai ammesso che l'essere umano potesse rappresentare <<il nodo dell'Universo>>⁴⁷⁵ e quindi portatore di un qualche privilegio essenziale. A lungo andare il lettore sarà rapito dalla concezione così ingenuamente antropologica di un mondo che serve se non che da aureola a noi stessi. Ora questo libro straordinario di Teilhard intraprende a <<vincere il fascino di questa falsa evidenza>>⁴⁷⁶ rovesciando la prospettiva, mostrando al lettore che compirebbe un errore grave se si lasciasse intimidire dal rimprovero di antropocentrismo e portandolo a pensare al paradosso unico della specie umana: la grandezza sfavillante del fatto umano e allo stesso tempo il profondo radicamento dell'essere umano nell'universo. Approdando così da un neo-antropocentrismo ad <<un

⁴⁷² Op. Cit., pag. 116.

⁴⁷³ Op. Cit., pag. 116.

⁴⁷⁴ Op. Cit., pag. 116.

⁴⁷⁵ Op. Cit., pag. 117.

⁴⁷⁶ Op. Cit., pag. 118.

antropocentrismo di movimento>>⁴⁷⁷ che può portare scompiglio nella <falsa modestia degli scienziati.>>⁴⁷⁸

Così Teilhard, grazie ad un metodo scientificamente rinnovato ricolloca l'uomo nella sua <<antica dignità>>,⁴⁷⁹ trascendente di tutte le categoria della sistematica linneana, scopre in lui la realtà fisica del pensiero, l'uomo non è al centro della natura ma è nella vetta, <<chiave dell'evoluzione>>⁴⁸⁰ è una <<freccia lanciata verso il centro di un universo in via di raccolta.>>⁴⁸¹

Un essere di questa natura potrà riconoscere in lui quella creatura fatta a immagine di Dio, quindi ciò che la tradizione cristiana gli aveva insegnato. Teilhard vuole cercare di “guarire” il trauma dell'uomo che scopre in modo brusco la realtà dell'evoluzione, facendogli comprendere che l'antica concezione di lui stesso strappata alla metafisica può essergli restituita dalla scienza stessa dell'evoluzione <<più seriamente ancora, e più fruttuosamente.>>⁴⁸²

Un teologo e un filosofo saranno portati a notare subito questi tratti di novità, arditi ma acuti. Il lettore di cui parla de Lubac, come si è visto, resterà stupito di non trovare in questa opera esposizioni di genere metafisico o religioso e la loro assenza gli parrà come una semi-negazione, egli non si rende conto che <<la continuità ammessa dalla scienza è fenomenica>>⁴⁸³ concerne le apparenze percettibili non le strutture nascoste e che è compatibile con il varcare un grado di essere, né vedrà che, cogliendo mediante una via sperimentale il <<riflesso dell'azione divina>>⁴⁸⁴ e facendo vedere come la riflessione dell'uomo abbia rinnovato la faccia della terra, Teilhard apporti qualcosa che va ben oltre se si fosse contentato di riprodurre argomenti classici.

L'autore ripeterà che vuole attaccare il reale sotto l'angolazione scientifica e non metafisica e che lascerà ad altri l'interpretazione di ciò che si cela <<sotto il velo

⁴⁷⁷ Op. Cit., pag. 118.

⁴⁷⁸ Op. Cit., pag. 118.

⁴⁷⁹ Op. Cit., pag. 119.

⁴⁸⁰ Op. Cit., pag. 119.

⁴⁸¹ Op. Cit., pag. 119.

⁴⁸² Op. Cit., pag. 119.

⁴⁸³ Op. Cit., pag. 122.

⁴⁸⁴ Op. Cit., pag. 122.

fenomenico di una trasformazione rivoluzionaria>>⁴⁸⁵ ma nonostante ciò il lettore non sarà rassicurato. Stessa cosa accade per “*L’Ambiente Divino*”, quest’opera assume l’idea dell’evoluzione universale continuata nell’uomo dall’opera umana collettiva, ma trasformandola profondamente a guadagno dell’attaccamento dell’uomo solo verso Dio.

Considerata questa situazione non si può che pensare che a guidare il padre Teilhard sia stato anche un profondo istinto profetico, ed è lo scotto dei profeti quello di essere spesso capiti male. Teilhard oltre che scienziato e filosofo secondo de Lubac era nel significato classico del termine un mistico. Si dice che egli non fosse un teologo di “professione” ma conosceva molto bene i problemi della teologia, e anche se non era del tutto del mestiere era un bene poiché egli poteva dare uno sguardo in maniera più libera alla teologia del suo tempo, e rendersi conto di certe problematiche fondamentali che certi teologi di mestiere non percepivano. Teilhard non voleva essere un metafisico non negava il valore dell’ontologia ma la sua competenza secondo lui era altra. Non si riteneva né filosofo né teologo ma studioso del fenomeno, un fisico nel vecchio significato greco, riconoscendo che la sua concezione scientifica dell’universo poteva passare per una <<iper-fisica>>⁴⁸⁶ ma precisando che essa non era metafisica. Tutto ciò naturalmente non significava che la sua opera non possa avere portata metafisica, egli non credeva che fosse un semplice prolungamento della scienza ma era convinto che le riflessioni di alcuni metafisici risultassero a suo avviso un po’ fragili o fallaci. L’oggetto del suo pensiero Teilhard desiderava esprimerlo <<in una sorta di fenomenologia>>,⁴⁸⁷ la sua opera doveva essere presa come <<una fenomenologia della natura>>,⁴⁸⁸ che era in continuità con la scienza per metodo ed oggetto, questa era l’originalità dal punto di vista scientifico, in questo campo proprio del padre gesuita egli può dare la sua nota distintiva.

⁴⁸⁵ Op. Cit., pag. 122.

⁴⁸⁶ Op. Cit., pag. 124.

⁴⁸⁷ Op. Cit., pag. 125.

⁴⁸⁸ Op. Cit., pag. 125.

Né metafisico per vocazione, né teologo di professione, secondo de Lubac Teilhard era un mistico, per lui la mistica era <<la grande Scienza e la grande Arte>>, ⁴⁸⁹ il suo campo è vastissimo e costituisce la sintesi di tutte le attività dello spirito, anche in uno scritto come “Il Fenomeno Umano” egli dice di aver attuato la <<congiunzione della ragione e della mistica>> ⁴⁹⁰ ed evoca quella sensazione provata dai mistici nell’attesa e nel sentimento di una grande Presenza.

L’opera del padre Teilhard de Chardin ha incontrato molte resistenze poiché come ad ogni scienziato che speculi filosoficamente sui dati della propria scienza accade di esporre vedute che comportano una parte più o meno vasta di ipotesi, anzi, spesso più ampia di quanto conviene. Specialmente ad esempio su argomentazioni come l’avvenire dell’uomo sul nostro pianeta, trattazioni che possono far pensare a Teilhard come l’utopista che in realtà non è: egli comprese tra i primi che il nostro mondo andava unificandosi e chiudendosi molto velocemente, fattore da cui conseguire problemi urgenti e di vitale importanza per la collettività.

Che le sue ipotesi non abbiano tutte lo stesso fondamento è pur vero, ma è ciò che accade quando si compie una ricerca importante e si va verso un progresso, pur se con qualche difetto l’opera risulta ben studiata tecnicamente in alcune parti, recando anche delle novità di linguaggio, uno stile di pensiero che va a <<coincidere, con l’attesa di un’epoca, e la cui seduzione è fatta di questa stessa rispondenza.>> ⁴⁹¹

Nel suo operato Teilhard propone più che una filosofia più o meno efficiente, egli offre una sentita testimonianza di uomo in accordo perfetto con le idee e le preoccupazioni del suo tempo, esprimendo il modo in cui egli ha trovato <<l’equilibrio della sua vita interiore, e con questo, una pace e una espansione senza limiti.>> ⁴⁹²

⁴⁸⁹ Op. Cit., pag. 126.

⁴⁹⁰ Op. Cit., pag. 126.

⁴⁹¹ Op. Cit., pag. 129.

⁴⁹² Op. Cit., pag. 130.

3.6 LA PARTE DI NOVITA'

La parte di novità dell'opera teilhardiana è la punta viva del suo lavoro, e concerne il campo, che per natura è sempre più o meno mobile, di ciò che deve essere chiarito dalla fede e vissuto nella fede.

Nel suo scritto spirituale "*L'Ambiente Divino*" la parte di innovazione è innegabile e la base di questa novità è nel quadro di <<una visione dinamica dell'Universo, e la parte attribuita all'uomo ed al suo lavoro.>>⁴⁹³

Per gli uomini di una volta il tempo rappresentava qualcosa di trascurabile, in quanto esso trascorrendo manifestava solo la degradazione della cosa su cui scorreva, il tempo logora e fa invecchiare ma anche costruisce. L'universo in ogni istante si accresce e si forma, ed è una <<perpetua e universale genesi che l'evoluzionismo generalizzato esprime>>,⁴⁹⁴ così, anche dopo la comparsa dell'umano, l'evoluzione ha continuato ad andare avanti. La nascita della coscienza riflessa per Teilhard designava non un esito finale ma il principio di un mondo nuovo che nasce e il termine di una lunga fase di preparazione. <<La cosmogenesi si continua in un'antropogenesi>>,⁴⁹⁵ sotto gli esseri che si agitano qualcosa si compie, si fa, qualcosa di celeste, un prolungamento dell'evoluzione nell'uomo che lo trasformi nel suo stesso essere.

E' indubbio secondo il pensiero teilhardiano, che tocchi all'essere umano prolungare la creazione, entrare nel disegno di Dio Creatore, concorrendo a portare avanti grazie alle attività umane il Suo lavoro.

L'umanità produce in ogni ordine, e costituisce, come un germogliare del suo essere un prolungamento ed un perfezionamento del suo organismo, un vasto corpo collettivo che sarà chiamato alla risurrezione non meno di ognuno dei nostri organismi individuali. Sono molto note tutte le resistenze che molti teologi hanno

⁴⁹³ Op. Cit., pag. 137.

⁴⁹⁴ Op. Cit., pag. 138.

⁴⁹⁵ Op. Cit., pag. 138.

opposto all'idea di evoluzione biologica, nonostante qualche rara eccezione la maggior parte di essi non consentiva di tollerare un'idea che andasse più in là dell'opinione comune che Dio avesse creato il primo uomo da materia inorganica, e ciò era suffragato oltre che dalla ragione teologica da quella dei fatti scientifici! Tutti gli argomenti propri dell'ordine naturale e soprannaturale condannavano ogni trasformismo antropologico anche se limitato al corpo e visto in prospettiva finalista e spiritualista. Il primo timido approccio ad un'accettazione di una evoluzione si può trovare in una enciclica 'Humani generis' promulgata nell'agosto del 1950 dove si dichiarava che il magistero ecclesiastico non proibisce di ricercare se <<il corpo umano sia stato tratto da una materia già vivente>>, ⁴⁹⁶ ciò significava concedere in questo ambito una maggiore libertà di ricerca, più ampia di quella accordata fino a quel momento dai manuali di teologia. Unico punto su cui il magistero restava fermo era la monogenia ma la posizione di Teilhard scarta ogni difficoltà su questo; egli pensava che lo scienziato direttamente non potesse provare che l'ipotesi di un Adamo fosse da rigettare completamente poiché <<il punto di scaturimento umano sfugge alle investigazioni della scienza nella sua realtà concreta; tale che monogenismo e poligenismo sono nozioni extrascientifiche non verificabili.>> ⁴⁹⁷ Egli tuttavia espose tutte ragioni scientifiche che tendevano a rendere meno probabile questa ipotesi, Teilhard non ha svolto che il suo dovere di ricercatore senza invadere il campo teologico, ciò che egli desiderava era che in futuro i teologi avessero un atteggiamento non solo di prudenza negativa o di riserva, ma bensì che pian piano ci si sarebbe potuti accorgere che <<le prospettive evolutive si armonizzano, meglio del fissismo, con il passo della Rivelazione stessa.>> ⁴⁹⁸ Il cammino dell'umanità verso la fine dei tempi ed il Regno di Dio vi trova un quadro molto più connaturale rispetto a quello dell'universo ciclico dove era sempre stato pensato dai teologi.

Teilhard de Chardin non voleva solo mostrare come i dati scientifici lascino aperte le vie per accedere alle verità dogmatiche, o come <<il cielo scientifico abbia fatto

⁴⁹⁶ Op. Cit., pag. 141.

⁴⁹⁷ Op. Cit., pag. 141.

⁴⁹⁸ Op. Cit., pag. 142.

sparire il cielo teologico>>, ⁴⁹⁹ né solo difendere la verità della fede contro quelli che sostenevano che essa fosse minacciata dal trasformismo, per lui bisognava prendere l'offensiva: accampando i diritti a questo trasformismo che era considerato <<anticristiano>> ⁵⁰⁰ per natura dalla Chiesa! Invece esso poteva essere un'ottima base al pensiero cristiano stesso. Ancora di più, Teilhard guardava "in avanti", <<il passato mi ha rivelato la costruzione dell'avvenire>>, ⁵⁰¹ la sua ricerca e il suo impegno nel portarla avanti doveva concentrarsi su questa costruzione. L'avvenire affascinava Teilhard, esso significa innanzi tutto collaborazione tra gli uomini, cooperazione da parte di tutta l'umanità ad un medesimo compito. Egli crede allo <<sfuerzo filetico umano>> ⁵⁰² l'opera collettiva è guidata e animata da uno slancio che mira ad una conquista cosmica, lavorare ad estrarre dal mondo tutto ciò che il mondo può contenere di verità e di energia. Ciò costituisce e spiega la tesi spirituale de "*L'Ambiente Divino*" che concerne la ricerca di Dio mediante la creatura, l'uomo. Perseguire e intensificare lo <<sfuerzo del distacco nel seno stesso dello spirito di conquista.>> ⁵⁰³

Questa era la nuova forma che l'umanesimo cristiano doveva rivestire per restare fedele al suo incarico, la via che esso chiamava "sintetica" era una via dura e rigorosa in ogni fase, la prima caratterizzata dallo sfuerzo e dalla tensione, questi due momenti non sono esteriori l'uno all'altro, sono fasi bensì opposte e congiunte di una dialettica; cercare Dio attraverso il tutto, non arrestarsi di fronte al nulla, dentro uno stesso atto che può essere il più semplice e ricco insieme lo <<spirito di distacco e lo spirito di conquista si raggiungono, si correggono, e reciprocamente si esaltano.>> ⁵⁰⁴ Sono i due tempi <<di respiro dell'anima>> ⁵⁰⁵ le due componenti dello slancio con cui essa trae forza continuamente dalle cose per oltrepassarle.

⁴⁹⁹ Op. Cit., pag. 143.

⁵⁰⁰ Op. Cit., pag. 143.

⁵⁰¹ Op. Cit., pag. 143.

⁵⁰² Op. Cit., pag. 144.

⁵⁰³ Op. Cit., pag. 145.

⁵⁰⁴ Op. Cit., pag. 145.

⁵⁰⁵ Op. Cit., pag. 145.

Queste due componenti sono più o meno <<fuse nell'unità di un solo sforzo disinteressato>>⁵⁰⁶ nonostante nella vita di ogni fedele si possa riscontrare il predominio dell'una o dell'altra in diversi momenti, ma secondo Teilhard esiste una sola via quella di erigere l'edificio dello sforzo umano in modo di passare in maniera continuata dall'attaccamento al distacco. Questa è il sentiero più difficoltoso, molto più di quello di un distacco esteriore e materiale che può essere molto illusorio e relativo. Gli sembra l'unica strada per far rispettare a tutti gli imperativi divini.

Teilhard vede il cristiano <<beatamente condotto a partecipare, più e meglio di chicchessia, a tutti gli sforzi, a tutte le inquietudini, a tutte le aspirazioni>>⁵⁰⁷ della terra nella misura in cui tutte queste cose hanno in loro un principio di <<ascensione e di sintesi.>>⁵⁰⁸ Questa via da intraprendere si presentava con urgenza, urgenza di essere intrapresa, e l'uomo se ne iniziava a rendere conto, sentendo il peso della sua responsabilità: l'essere umano fulcro e coscienza dell'evoluzione prende in mano le redini del progresso. Egli lanciava una parola d'ordine <<indifferenza appassionata>>,⁵⁰⁹ indifferenza perché Dio solo deve essere l'oggetto del nostro amore ma appassionata poiché l'opera che Egli ci assegna merita che ci diamo ad essa interamente e con impegno. Bisogna adoperarsi ma pensare e mirare costantemente all'al di là.

Teilhard proponeva la comunione con Dio mediante la terra, la conciliazione del progresso con il distacco e dell'amore legittimo della più grande terra e la ricerca del Regno dei cieli, si potrebbe anche dire: come essere cristiano in maniera vera pur essendo anche uomo in modo vero. L'attuazione nel nostro cuore della sintesi deve essere fra il movimento verso l'alto ascensionale (quindi la fede in Dio) e quello verso l'avanti del progresso (che richiede la fede nell'uomo). Per il padre gesuita esse non chiedono che completarsi e armonizzarsi, per gli esseri umani si tratta di trovare un nuovo atteggiamento attraverso la vita stessa, questo era il programma da attuare secondo lui, ritrovare una sintesi un accordo tra il cristianesimo ed il progresso,

⁵⁰⁶ Op. Cit., pag. 146.

⁵⁰⁷ Op. Cit., pag. 147.

⁵⁰⁸ Op. Cit., pag. 147.

⁵⁰⁹ Op. Cit., pag. 148.

<<una riconciliazione sana, e quanto fondamentale fra gli adoratori del Cristo e quelli del Mondo.>>⁵¹⁰

La fusione tanto desiderata poteva essere attenuata sul piano spirituale se allo stesso tempo si aveva su quello dottrinale, si doveva scoprire <<una prospettiva coerente, in cui convergono... le due correnti più fondamentali e più potenti della coscienza umana: ...quella della scienza e quella della religione.>>⁵¹¹ Secondo de Lubac per il padre Teilhard questa prospettiva esiste ed è fattibile, egli ritiene di aver trovato il mezzo intellettuale efficace <<di salvare e di intensificare l'uno con l'altro, il calore di un Dio ultra-personale e la immensa organicità della fantastica Cosmogenesi, che si sta scoprendo ai nostri occhi.>>⁵¹² Questo mezzo è fornito a Teilhard dalla lettura di san Paolo, di san Giovanni e dalla tesi della sua cristologia, facendo invito a teologi ed esegeti a prestare maggiore attenzione e riguardo a testi la cui prolificità dottrinale non è sfruttata in modo sufficiente. Il Cristo è il perno di tutto, il Cristo universale <<con l'estensione diretta dei suoi attributi teandrici, senza che si disperda la sua realtà storica, rende immediato il trascendente, unifica il Molteplice differenziandolo, permette di completare ciò che è e di conquistare ciò che si ha, si distacca dal Mondo avvicinandolo.>>⁵¹³ Il senso cosmico quindi congiunto al senso cristico come due poli del mondo, esterno e interno, tangibile ed intangibile, debbono essere messi in contatto grazie ad una nuova forza. Per un cristiano della nostra epoca che sa dell'evoluzione del mondo e ne capisce l'importanza e la portata, si insedia nella sua vista la realtà definita del Verbo incarnato che dona consistenza a tutto. Questo cristiano "moderno" guardando attentamente riuscirà a scorgere la grande congiunzione fra <<Cristo percepito come "evolutore" ed un focolare cosmico positivamente ammesso per l'evoluzione>>,⁵¹⁴ vedendo irrompere la meravigliosa e sorprendente armonia fra religione (di tipo cristico) ed una evoluzione (di tipo convergente).

⁵¹⁰ Op. Cit., pag. 149.

⁵¹¹ Op. Cit., pag. 152.

⁵¹² Op. Cit., pag. 152.

⁵¹³ Op. Cit., pag. 153.

⁵¹⁴ Op. Cit., pag. 153.

Teilhard sa che Cristo è <<il Primo Nato e il Capo>>⁵¹⁵ e tutto ha preso inizio, dipende e si consuma da Lui e in Lui; questa è la forma di cui deve rivestirsi la fede oggi, per conservare tutta la sua forza, <<nella Pienezza, nella Bellezza, e nella Regalità del Cristo.>>⁵¹⁶

3.7 TRASFIGURAZIONE DEL COSMO

Il padre Teilhard de Chardin per esprimere il piano della <<trasfigurazione evangelica e del grande Gesto di Capovolgimento compiuto sulla Croce>>⁵¹⁷ utilizza nel suo linguaggio dei termini quali <<trasformazione, capovolgimento, metamorfosi...>>,⁵¹⁸ attinenti secondo lui ad un concetto analogico suscettibile di multiformi applicazioni che va sia dal piano delle reazioni fisiche fino a quello appunto più alto delle realtà spirituali.

Il concetto di “trasformazione” quale che sia l’interpretazione di Teilhard, ha da sempre avuto una doppia faccia, non considerando questo fattore è impossibile percepirne tutto il valore, poiché si è portati a rilevare soltanto una contraddizione in questa posizione del continuo e discontinuo dell’uguale e del diverso; tuttavia questa idea ha sempre avuto una parte essenziale nel pensiero cristiano.

Essa è al centro della dottrina dei due testamenti, il suo uso è indispensabile nell’esposizione del mistero cristiano, essa si applica al <<cambiamento sopravvenuto nel Cristo risuscitato>>⁵¹⁹ passato dal suo stato terreno a quello di “gloria” celeste, ed il medesimo concetto lo si applica al cambiamento che sopravverrà anche in noi. Il nostro corpo non sarà destinato a ricominciare da capo la sua vita terrena grazie alla resurrezione che ci è stata promessa, esso non avrà una

⁵¹⁵ Op. Cit., pag. 154.

⁵¹⁶ Op. Cit., pag. 154.

⁵¹⁷ Op. Cit., pag. 201.

⁵¹⁸ Op. Cit., pag. 201.

⁵¹⁹ Op. Cit., pag. 202.

rianimazione qualunque ma bensì <<una totale metamorfosi, che di esso deve fare, come dice ancora san Paolo, un “corpo spirituale”>>, ⁵²⁰ e ciò varrà anche per il vasto corpo collettivo che l’umanità costruisce lavorando e progredendo attraverso le generazioni.

Un giorno queste nostre forme attuali e provvisorie saranno rigettate e tutto l’universo sarà destinato alla <<grande Metamorfosi.>> ⁵²¹ Teilhard riesce a ritrovare (ovviamente riprendendolo nell’ottica nuova evolutiva) il concetto tradizionale della <<risurrezione universale del Cristo>>, ⁵²² rinvenendola proprio come era stata percepita dall’antichità cristiana. La rinviene nella sua ampiezza, la sua è un’attesa del giorno pieno di gloria in cui ritornerà il Cristo alla fine dei tempi, e si compirà il Pleroma o <<la consumazione del Milieu divino>>, ⁵²³ sapendo che il nostro mondo presente diventerà grazie alla potenza del Cristo e le fede cristiana <<il crogiuolo magnifico ove ogni vivente sparisce per rinascere.>> ⁵²⁴ Il Dio che ha creato ogni cosa la trasformerà anche, quindi tutti noi andremo verso una nuova rinascita ma la <<novità sarà quella di una rinnovazione, non di una sostituzione; non, assolutamente, dunque altri cieli, altra terra: ma cieli e terra divenuti altri, trasfigurati.>> ⁵²⁵

Questo grande concetto tradizionale Teilhard lo ritrova in maniera molto forte e sentita mediante la sua idea <<di trasformazione per capovolgimento>> ⁵²⁶ che si ricollega a concetti antichi di <<’trasformatio in gloriam’>>, ⁵²⁷ attendendo appunto una rifusione della nostra terra. Secondo Teilhard alla fine del nostro sforzo di convergenza in e con tutte le cose raggiungeremo Dio solo grazie ad un gesto di capovolgimento, non soltanto ‘trasformazione’ o ‘rifusione’ ma <<discentramento e rivolgimento in Dio>> ⁵²⁸ con cui viene descritto <<il supremo e più radicale “punto

⁵²⁰ Op. Cit., pag. 202.

⁵²¹ Op. Cit., pag. 202.

⁵²² Op. Cit., pag. 202.

⁵²³ Op. Cit., pag. 203.

⁵²⁴ Op. Cit., pag. 203.

⁵²⁵ Op. Cit., pag. 203.

⁵²⁶ Op. Cit., pag. 204.

⁵²⁷ Op. Cit., pag. 204.

⁵²⁸ Op. Cit., pag. 204.

critico”>> ⁵²⁹ per cui deve passare il meraviglioso miracolo che deve avvenire alla fine.

Secondo de Lubac è a questo concetto che si rivolge l’attenzione e la preoccupazione del padre Teilhard, egli non propone un’ipotesi o una previsione pseudo-scientifica, ma si tratta di una riflessione spirituale (connessa con la linea di pensiero che si origina dall’osservazione naturale) fondata sulla fede e sulla speranza.

Teilhard rifiuta di fare previsioni sull’avvenire o alcuna descrizione utopistica sulla fine della terra, così allo stesso modo egli scarta ogni pensiero e idea di rappresentazione <<dell’irrappresentabile>>, ⁵³⁰ egli disfà l’ipotesi di una fine del mondo catastrofica, poiché sarebbe una fine simile alle nostre morti individuali, e lascerebbe i residui del pianeta e portando solo la fine di essa, mentre è il Cosmo che deve sparire poi per rinascere. Potrebbe essere verosimile guardando il mondo dalla parte della materia ma impossibile rivolgendo lo sguardo dal lato spirituale. Per finire, collegare la Parusia a un qualche accidente significherebbe <<crederla suscettibile di prodursi senza un rapporto preciso ad alcuno stato determinato dell’Umanità, in qualsiasi momento della Storia.>> ⁵³¹ Secondo Teilhard per scoprire come finirà l’universo basta che lo spirito si capovolga, che esso cambi zona, <<perché si alteri la sembianza del Mondo.>> ⁵³² Ecco come finirebbe di passare la sembianza di questo mondo: ciò accade in conseguenza <<del fatto essenziale che la Noogenesi (cui sostanzialmente si riporta l’Antropogenesi), è un fenomeno convergente, vale a dire orientato, per natura, verso una qualche terminazione e consumazione di origine interna.>> ⁵³³ Questa spiegazione, quanto alla natura della realtà materiale, ai rapporti fra il mondo e lo spirito e alle condizioni della conoscenza umana presuppone ben altra cosa che un empirismo o realismo approssimativo. Il pensiero di Teilhard per de Lubac è passato per un periodo

⁵²⁹ Op. Cit., pag. 204.

⁵³⁰ Op. Cit., pag. 205.

⁵³¹ Op. Cit., pag. 206.

⁵³² Op. Cit., pag. 206.

⁵³³ Op. Cit., pag. 206.

idealista, il genere di <<idealismo>>⁵³⁴ che lo caratterizza possiede più di una corrispondenza nella tradizione spirituale, e si scorge in alcuni suoi passi de “*L’Ambiente Divino*”. Al contrario di alcuni sistemi gnostici e di altre speculazioni umane la visione della fine ultima secondo san Paolo e così anche nel padre Teilhard è nella logica della fede cristiana, secondo la quale <<la salvezza dell’uomo non è un elemento del dramma cosmico ma è l’Universo al contrario, che segue il destino dell’uomo.>>⁵³⁵ La trasfigurazione del mondo e la salvezza umana sono legate, ma il movimento si compie dalla salvezza dell’uomo alla trasformazione della creazione e non l’inverso. L’inversione dello spirito e <<il capovolgimento nell’atto di accedere ad Omega>>⁵³⁶ non si producono da se stessi, questa convergenza non implica per se stessa l’emergenza cristica, gli uomini come tanti <<granelli di coscienza>>⁵³⁷ sono capaci di cadere nel fondo di loro stessi in un nuovo campo di attrazione che agisce sul loro centro direttamente. Occorre che questo <<campo di attrazione>>⁵³⁸ però sia in attività per cui sulla terra vorrà dire che saranno maturate talune condizioni, e a quel preciso punto di <<maturazione umana>>⁵³⁹ corrisponderà il <<punto di Parusia>>⁵⁴⁰ per l’umanità si tratterà del <<punto di evasione.>>⁵⁴¹

Il ritorno del figlio di Dio è un fatto soprannaturale che dipende dall’alto, questa iniziativa dipendente dall’alto regola il sincronismo grazie al quale <<la Gloria del Figlio dell’Uomo deve infine risplendere, irrecusabile per tutti, nel momento in cui la creazione sarà portata dal parossismo delle sue attitudini all’unione>>,⁵⁴² allora avrà luogo il grande avvenimento in cui la storia si salderà al Trascendente.

La divinizzazione del mondo rinnovato in Cristo sarà talmente radicale che è impossibile investigarci o farci previsioni sopra, bisognerà come si è detto solo attenderla.

⁵³⁴ Op. Cit., pag. 206.

⁵³⁵ Op. Cit., pag. 207.

⁵³⁶ Op. Cit., pag. 207.

⁵³⁷ Op. Cit., pag. 207.

⁵³⁸ Op. Cit., pag. 207.

⁵³⁹ Op. Cit., pag. 207.

⁵⁴⁰ Op. Cit., pag. 207.

⁵⁴¹ Op. Cit., pag. 207.

⁵⁴² Op. Cit., pag. 208.

Una critica su questi concetti fatta al padre Teilhard, che secondo de Lubac merita di essere citata, è quella operatagli dal padre Olivier Rabut, secondo lui Teilhard desidererebbe che il risultato delle nostre opere sia eternato e salvato come se una terra sistemata dall'uomo potrà essere pronta al momento opportuno così come è alla resurrezione. In realtà, questa affermazione può suscitare un equivoco, poiché Teilhard non intendeva affatto far risuscitare la terra <<tal quale>>⁵⁴³ in quanto la trasfigurazione così come intesa da lui deve far mutare il cosmo a un altro interamente. Per il padre Rabut inoltre Teilhard esagera anche quando vuole far apparire la terra <<come il Corpo di Colui è e il Corpo di Colui che viene>>⁵⁴⁴ anche se aggiunge che la terra è <<questo Corpo al di là di se stessa.>>⁵⁴⁵ De Lubac crede che alcune delle espressioni teilhardiane possano suggerire una specie <<di identità naturale fra il Cristo e l'Universo>>,⁵⁴⁶ ma tuttavia gli pare esagerata la critica poiché non si è tenuto conto delle parole messe da Teilhard a fine frase: "al di là di se stessa": le quali designano che l'universo può anche sparire una volta svolto il suo compito, e non glorifica affatto <<l'attuale economia delle cose.>>⁵⁴⁷ Forse padre Rabut non ha rilevato tutta la portata di quel <<"al di là", così specificatamente teilhardiano>>,⁵⁴⁸ forse anche egli non ha valutato il paradosso che sarebbe questa resurrezione da lui considerata allo stesso tempo nello stesso corpo e in un altro universo, o ancora forse si cura poco della tradizione dottrinale che insiste sull'identità fra il mondo glorioso e il mondo dove noi soffriamo nel nostro presente. Il rimprovero che viene rivolto al padre Teilhard si può quindi spiegare con una certa dimenticanza della tradizione della Chiesa, insieme alla palese difficoltà di abbracciare le due facce dell'idea di 'immutatio' che esprime indissociabilmente continuità e discontinuità. Diversi teologi contemporanei propongono una rappresentazione della vita futura posta in continuità con la vita presente umana, senza insistere sul carattere del rinnovamento, di trasformazione radicale come se la

⁵⁴³ Op. Cit., pag. 209.

⁵⁴⁴ Op. Cit., pag. 209.

⁵⁴⁵ Op. Cit., pag. 209.

⁵⁴⁶ Op. Cit., pag. 209.

⁵⁴⁷ Op. Cit., pag. 210.

⁵⁴⁸ Op. Cit., pag. 210.

gioia degli eletti consistesse nel diletto dei sensi <<non già trasfigurato, ma rafforzato...>>⁵⁴⁹ questo atteggiamento è lontano da quello dei padri della Chiesa, ugualmente da quello dei mistici, e dalla più classica teologia quale in occidente è rappresentata dall'eredità di sant'Agostino o san Tommaso. Il padre Teilhard è sicuramente vicino ad essi e alla loro concezione, e segue fedelmente lo slancio della fede cristiana, quanto concepisce <<la grande e desiderabile trasformazione che deve ripristinare il nostro corpo>>,⁵⁵⁰ egli, ha saputo trovare almeno in linea di principio un <<un migliore equilibrio fra continuità e discontinuità nei rapporti fra il Cielo e la Terra.>>⁵⁵¹

L'opera del padre Teilhard tirando le somme, può avere un effetto salutare per far sbarazzare l'uomo <<dei sogni meschini e della coltre materiale in cui un pensiero decadente rischierebbe di affondarci.>>⁵⁵² Aiutandoci a capire la spogliazione definitiva che la morte avrà su di noi dissipa il <<miraggio di tutte le favole giudaiche>>⁵⁵³ insegna ai cristiani a rinunciare alle speranze troppo umane rigettando <<la disprezzabile scorza di ogni sembianza e di ogni possesso fisico>>⁵⁵⁴ nella speranza di beni migliori. Tutto questo non significa immaginare un cielo che non ha relazione con la nostra terra, 'immutatio' è trasformazione totale, è trasfigurazione, è continuità nella discontinuità: <<è, per conseguenza, non già reviscenza, ma resurrezione gloriosa.>>⁵⁵⁵

3.8 IL PERSONALISMO

Il padre Teilhard ha parlato più volte di <<una coscienza cosmica>>⁵⁵⁶ frammista alle prime manifestazioni del pensiero e della riflessione, egli si riferisce a un

⁵⁴⁹ Op. Cit., pag. 211.

⁵⁵⁰ Op. Cit., pag. 211.

⁵⁵¹ Op. Cit., pag. 211.

⁵⁵² Op. Cit., pag. 212.

⁵⁵³ Op. Cit., pag. 212.

⁵⁵⁴ Op. Cit., pag. 212.

⁵⁵⁵ Op. Cit., pag. 212.

⁵⁵⁶ Op. Cit., pag. 219.

<<senso cosmico>>⁵⁵⁷ grazie al quale ciascun essere umano riesce a divenire consapevole del suo legame con l'universo in evoluzione. Un grave errore secondo l'analisi di de Lubac sarebbe quello di interpretare il pensiero teilhardiano a tal proposito come un "senso cosmico" che cede ai sogni della terra, incompleto e non corretto. Quello che questo pensiero riflette invece è propriamente un vero e puro <<sentimento cosmico cristiano.>>⁵⁵⁸

A giudizio dei suoi critici, Teilhard avrebbe cercato l'universale (che è il voto dello spirito) nel sensibile, come a trionfo di un <<imperialismo della materia>>⁵⁵⁹ mentre tutto il suo pensiero in realtà appare sempre sostenuto da un fortissimo movimento di <<concreta trascendenza>>,⁵⁶⁰ l'uomo non potrà non cercare di fuggire e allontanarsi dalla <<spaventosa macchina cosmica in cui si trova vincolato.>>⁵⁶¹ Ciò che sente Teilhard è angoscia e pericolo non certo l'ebbrezza o l'entusiasmo di cui alcuni l'hanno tacciato a proposito di questa sua visione.

Fuggire dall'ingranaggio, questo è il vero affanno e la preoccupazione di Teilhard: sarebbe a dir poco soffocante per l'essere umano sentirsi confinato sulla faccia superficiale del nostro cosmo. Per questo le anime sono tese allo sforzo di "evadere" dalla terra, questo concetto sarà sempre vivo e presente nella riflessione del padre gesuita, tanto da arrivare ad indicare la possibilità di salvezza della la specie umana in una <<evasione psichica.>>⁵⁶² Questa evasione potrebbe essere interpretata come una vera e propria fuga da un mondo superficiale, in cui l'essere si è perduto in un piccolo frammento di molteplici individualità, che non riescono più a riunirsi per tornare al vero Essere in cui tutto è unità, ma il pensiero teilhardiano è l'opposto. Il suo universo trascendente, quello che egli pone in contrasto con l'universo <<diffuso nella durata e nello spazio>>,⁵⁶³ è un <<Universo personale>>,⁵⁶⁴ e il suo grande

⁵⁵⁷ Op. Cit., pag. 219.

⁵⁵⁸ Op. Cit., pag. 219.

⁵⁵⁹ Op. Cit., pag. 219.

⁵⁶⁰ Op. Cit., pag. 219.

⁵⁶¹ Op. Cit., pag. 220.

⁵⁶² Op. Cit., pag. 221.

⁵⁶³ Op. Cit., pag. 221.

⁵⁶⁴ Op. Cit., pag. 221.

proposito e vocazione è quello di <<personalizzare il mondo in Dio.>>⁵⁶⁵ Teilhard proclama la sua fede <<nella personalità crescente del mondo>>,⁵⁶⁶ poiché l'universo è un qualcosa di talmente immenso in cui noi saremmo completamente persi se non <<convergesse sulla Persona.>>⁵⁶⁷ Egli ha insistito senza sosta nel far vedere nel <<rimbalzo umano dell'evoluzione>>⁵⁶⁸ un'ascesa inarrestabile nel Personale, denunciando con orrore quella <<neo religione terrestre che cerca di rappresentarci confusamente la divinità come un'energia diffusa o come una super-società senza cuore né volto>>,⁵⁶⁹ e condannando qualsiasi sistema di pensiero che cerchi di considerare la persona come qualcosa di secondario, mettendo come primario la pura totalità.

Di fronte ad una umanità che rischia di lasciarsi assorbire e inglobare dai vari meccanismi sociali e di pensiero Teilhard ha mostrato e spiegato come proprio il cristianesimo mantenga il primato del pensiero <<personalizzato.>>⁵⁷⁰ Se riesce a pervenire a ciò in modo operante al massimo è perché, il cristianesimo con la sua dottrina, difende l'idea del Dio unico e Centro di convergenza totale e ancor più, poiché trasmette il significato di questo Dio, <<un Dio personale, iper-personale, un Dio polo supremo di personalizzazione.>>⁵⁷¹ Questo Dio che ritrova e scopre in ogni via della sua analisi e in cui deve far approdare tutta la grande ricerca umana.

<<Dio è persona, bisogna pensare a Lui come ad una Persona. Un dio che non fosse personale, non sarebbe un Dio>>⁵⁷² ma concepito dal positivista moderno Dio viene pensato come ad un'immensità diffusa dal momento che l'uomo odierno deve cercare di "spersonalizzare" tutto, anche ciò che ama o ammira maggiormente. Teilhard crede che il nostro mondo neghi il personale poiché crede al tutto: mentre gli esseri umani dovrebbero cercare il coraggio di <<rompere la loro piccola individualità e di

⁵⁶⁵ Op. Cit., pag. 221.

⁵⁶⁶ Op. Cit., pag. 222.

⁵⁶⁷ Op. Cit., pag. 222.

⁵⁶⁸ Op. Cit., pag. 222.

⁵⁶⁹ Op. Cit., pag. 222.

⁵⁷⁰ Op. Cit., pag. 223.

⁵⁷¹ Op. Cit., pag. 223.

⁵⁷² Op. Cit., pp. 223-224

spersonalizzarsi, in qualche modo, al fine di centrarsi in Gesù Cristo.>> ⁵⁷³ L'unione in Cristo presuppone che tutti noi riportiamo in Lui il centro ultimo della nostra vita.

L'uomo è la chiave del mondo secondo Teilhard e lo sviluppo del suo pensiero assegna un valore sempre maggiore, crescente, alla persona nella struttura dell'universo, egli lotta contro l'idea che l'universale si opponga al personale: un universo in via di concentrazione psichica è un universo che si personalizza, e l'evoluzione cosmica cerca di raggiungere in noi un'opera di natura personale e lo sforzo di personalizzazione raccoglie <<gli esseri umani in un fascio.>> ⁵⁷⁴

Per Teilhard <<l'unione differenzia>>, ⁵⁷⁵ all'opposto dell'agglomerazione che soffoca gli elementi in cui si estende, l'organizzazione <<genera la complessità su cui fiorisce la sua unità>> ⁵⁷⁶ nel caso dell'uomo arrivato al grado della riflessione l'unione finisce di personalizzare.

Nell'idea che il tutto anche ricondotto alla forma dello Spirito non potrebbe essere se non impersonale si giunge a dire che gli esseri umani sono capaci di <<elevarsi alla percezione della loro natura "molecolare">> ⁵⁷⁷ e che cessano di essere individui chiusi per costituirsi parti, ma ora si sa bene come intenderlo.

Teilhard non cerca affatto di distruggere i valori individuali, a meno che non si intenda ciò che non è ancora se non pluralità sensibile da cui bisogna strapparsi, non però per servire un universo esso stesso sensibile. Non vuole affatto affondare gli uomini <<nell'anonimato del gruppo zoologico>> ⁵⁷⁸ e appare ugualmente lontano da coloro i quali credono di elevarsi al di sopra di un facile pensiero e di un <<cristianesimo volgare>> ⁵⁷⁹ proprio dove essi ricadono nell'impersonalismo di un pensiero anticristiano.

Ciò che spicca dalle tante pagine teilhardiane, meditate e vissute da un uomo in cui il cristianesimo era esigente tanto quanto lo era il pensiero, è che, non vi sia nulla di

⁵⁷³ Op. Cit., pag. 225.

⁵⁷⁴ Op. Cit., pag. 226.

⁵⁷⁵ Op. Cit., pag. 226.

⁵⁷⁶ Op. Cit., pag. 226.

⁵⁷⁷ Op. Cit., pag. 227.

⁵⁷⁸ Op. Cit., pag. 228.

⁵⁷⁹ Op. Cit., pag. 228.

volgare o facile in questo personalismo cristiano e che esso sia non soltanto compatibile con la mistica più elevata ma che finisca di produrla dopo di esserne stato formato. <<...Che cosa è sufficiente pensare perché, anche nello stato di organizzazione attuale, l'Umanità trovi un acquietamento all'angoscia dei suoi mali? Semplicemente che in essa si risvegli la coscienza di un Oggetto che nasce dalle sue sofferenze. E' questa fede e questa speranza che l'idea di una personalizzazione dell'Universo apporta.>>⁵⁸⁰

3.9 UN ROVESCIMENTO DI METODO

Secondo de Lubac il pensiero del padre Teilhard è in grado di suscitare nei suoi studiosi la nascita di domande nuove e stimolanti la cui risposta è ancora da cercare. Cosa certa per de Lubac è che la spiritualità teilhardiana nella sua ispirazione profonda è un conto, mentre l'ordinamento della sua dottrina è un altro e la dirittura della prima non implica la riuscita perfetta della seconda. Ciò che è importante è riprendere le idee di Teilhard, soprattutto quelle legate alla sua opera (abbastanza discussa) quale "*Il Fenomeno Umano*", e provare a risolvere le varie obiezioni che essa ha suscitato analizzando ciò che queste osservazioni vogliono dire e cosa l'opera propone.

Teilhard nel suo trattato ha nelle dichiarazioni preliminari cercato di giustificare il suo metodo e comunque di spiegarlo, anche nei procedimenti più insoliti egli avanza con cautela, si possono quindi trascurare le critiche di coloro i quali parlano di <<trasgressione>>⁵⁸¹ poiché non riconoscono in tali procedimenti le applicazioni esatte di scienza come hanno appreso dai libri, oppure la disapprovazione di chi denuncia una <<mescolanza di campi di azione>>⁵⁸² prima di farsi la domanda se il

⁵⁸⁰ Op. Cit., pag. 228.

⁵⁸¹ Op. Cit., pag. 247.

⁵⁸² Op. Cit., pag. 248.

valore di uno studioso non può consistere nel far saltare gli schemi tracciati prima di lui da altri studiosi per amore della ricerca. Queste credenze sono le cause del pregiudizio caduto su Teilhard de Chardin, ma bisogna pur ricordare che lui non si è molto preoccupato di prevenire questo rischio: non si è preso cura di ordinare il risultato della sua riflessione metodologica, di comporlo e unirlo, le sue indicazioni spesso risultano sparse e occasionali, usando un <<linguaggio non sempre uniforme.>>⁵⁸³

Tuttavia, che il suo pensiero avrebbe incontrato resistenze questo egli lo aveva immaginato, rendendosi conto della sua chiara opposizione ad alcune tendenze del mondo degli studiosi della sua epoca. Teilhard sapeva che avrebbe avuto contro contemporaneamente sia i puri scienziati sia i puri seguaci della metafisica, nonché la reazione anche di una parte di biologi e antropologi. Ciò nonostante egli ha sempre continuato a sostenere e ha cercato di <<non di filosofare, nell'assoluto, ma di sceverare da naturalista e da fisico, il significato dei fatti di ogni ordine, che gli era dato osservare.>>⁵⁸⁴ Egli sa che <<in vicinanza del Tutto, Fisica, Metafisica e Religione convergono stranamente>>⁵⁸⁵ ma sostiene di non abbandonare mai il campo dell'osservazione scientifica con lo scopo di apportare <<un'estensione delle nostre prospettive biologiche>>⁵⁸⁶ anche quando tratta dell'avvenire dell'uomo.

Il padre Teilhard è uno scienziato e usa l'analisi secondo i procedimenti che sono conformi alla sua specialità, sa che essa è indispensabile ma non vuole assolutamente confinarvisi. L'analisi è uno strumento di ricerca meraviglioso secondo lui, grazie al quale si è pervenuti a molti progressi nella ricerca scientifica, ma che allo stesso tempo ci fa incorrere nel rischio di lasciarci, a forza di sintesi in sintesi non collegate, in presenza di <<una pila di congegni smontati e particelle evanescenti.>>⁵⁸⁷ Quindi egli riconosce che essa non è tutto, è un'operazione della nostra mente estremamente feconda, è alla base di ogni tecnica, ma non è la sola né la più importante per farci

⁵⁸³ Op. Cit., pag. 248.

⁵⁸⁴ Op. Cit., pag. 249.

⁵⁸⁵ Op. Cit., pag. 249.

⁵⁸⁶ Op. Cit., pag. 249.

⁵⁸⁷ Op. Cit., pag. 250.

<<penetrare nella cognizione dell'Universo.>>⁵⁸⁸ C'è bisogno a suo avviso di affrontare le cose in modo più profondo, lo studioso che non vuole fare uso né conoscere null'altro al di fuori dell'analisi cede all'errore <<di frazionare la natura>>⁵⁸⁹ arrivando a professare un dogma o materialistico o nichilistico: il primo se cade nell'illusione <<di reputare più reali gli elementi dell'analisi che i termini della sintesi>>,⁵⁹⁰ il secondo se vede l'universo decomporsi e sfuggirgli per l'azione stessa della sua analisi; questo è l'errore fatale della scienza del XIX secolo. La mistica di questa scienza moderna è persa nel culto della materia, per i biologi è ancora ripugnante accettare l'uomo quale oggetto di scienza, e pur ammettendo una trasformazione della vita nel corso del tempo pretendono che questa sia compiuta senza una precisa direzione. Dopo aver detronizzato l'essere umano dal posto dove l'ortodossia l'aveva innalzato e averlo fatto rientrare nei ranghi, a opinione di Teilhard, la scienza positiva non è più riuscita a superare il piano esclusivamente e meramente materiale, anatomico. Per questo motivo per lui è giunto il momento di <<rovesciare arditamente la prospettiva>>,⁵⁹¹ di annientare il falso principio che il segreto delle cose è nei loro elementi e che per comprendere il mondo quindi è sufficiente arrivare ai più semplici termini in cui esso è uscito, ma mostrare che partendo da questo principio non si può che ottenere <<l'unità di impoverimento nell'omogeneo>>⁵⁹² giungendo agli estremi limiti inferiori del reale. Bisogna opporre una scienza vera, più comprensiva nel suo oggetto, più positiva nei risultati, ad una scienza che si è immiserita. Un'interpretazione dell'universo per essere davvero soddisfacente deve riguardare <<il di dentro come il di fuori delle cose>>,⁵⁹³ lo spirito come la materia. La vera fisica per Teilhard è quella che perverrà ad integrare <<l'Uomo totale in una rappresentazione coerente del Mondo>>,⁵⁹⁴ comprendendo che nel mondo organico la riflessione umana è il fenomeno centrale

⁵⁸⁸ Op. Cit., pag. 250.

⁵⁸⁹ Op. Cit., pag. 250.

⁵⁹⁰ Op. Cit., pag. 250.

⁵⁹¹ Op. Cit., pag. 252.

⁵⁹² Op. Cit., pag. 252.

⁵⁹³ Op. Cit., pag. 252.

⁵⁹⁴ Op. Cit., pag. 252.

della vitalizzazione non un epifenomeno, che l'uomo è il centro di edificazione dell'universo e <<il valore cosmico della Terra>>⁵⁹⁵ è nello spirito umano.

Quindi il rovesciamento che desidera attuare il padre Teilhard è completo, e per attuarlo occorre una vera e propria “conversione” della scienza, con la costruzione di una nuova coscienza dell'evoluzione, riassunta <<nella legge di accrescimento della traiettoria umana>>,⁵⁹⁶ ed è ovvio che ad una simile inversione non tutti fossero pronti. Egli si serve costantemente di termini e nozioni a cui la scienza positivista nella loro più ristretta accezione non dà spazio, egli parla di <<faccia interna a del dentro delle cose>>⁵⁹⁷ sostenendo di trovare questo “dentro” dappertutto anche nel gradino più basso della materia organizzata. Teilhard rifiuta la convenzione iniziale che ogni scienziato deve accettare <<pretendendo di operare su di un ente reale e non su correlazioni astratte>>,⁵⁹⁸ ad esempio egli estende la nozione di coscienza, correlativa per lui a quella di <<complessità centrata>>⁵⁹⁹ fino ad applicarla ad ogni genere di “psichismo” e a sintesi ancora più elementari che invece il senso comune considera sprovviste di alcun barlume psichico. Egli distingue tre specie essenziali di <<centricità: centricità frammentaria, centricità filetica e eu-centrismo>>⁶⁰⁰ a cui corrispondono tre tipi di coscienza essenzialmente diverse.

Certamente c'è da scandalizzare un alto numero di menti scienziaste che non concepiscono altro ideale scientifico al di fuori della <<matematizzazione>>,⁶⁰¹ ma Teilhard non vuole solo dire la sua sul movimento generale che tenta di far ricongiungere i diversi compartimenti del sapere sperimentale, va molto oltre, reputando pericoloso che si estenda caos fra la scienza e la filosofia, le scienze naturali e la conoscenza dell'uomo. D'altro canto si rifiuta anche di attribuire alla filosofia tutti i torti della separazione che sussiste tra esse, cercando di colmare quello spazio del caos che ha rilevato tentando di allargare l'idea moderna di scienza. Egli

⁵⁹⁵ Op. Cit., pag. 253.

⁵⁹⁶ Op. Cit., pag. 253.

⁵⁹⁷ Op. Cit., pag. 254.

⁵⁹⁸ Op. Cit., pag. 254.

⁵⁹⁹ Op. Cit., pag. 254.

⁶⁰⁰ Op. Cit., pag. 255.

⁶⁰¹ Op. Cit., pag. 255.

pensa di riuscirci introducendo il <<terzo Abisso, l'abisso della Complessità>>, ⁶⁰² sconvolgendo le concezioni classiche, poiché questo abisso non si aggiunge solo ai primi due ma è di diversa natura: i primi due quelli dell'infinito e del nulla del tutto astratti e matematici sono <<infiniti di dispersione>> ⁶⁰³ il terzo è <<l'Abisso della sintesi.>> ⁶⁰⁴ Con questo vuole demolire l'idea di uno spazio che si espande e contare similmente a se stesso, ma Teilhard si trova a ristabilire una relazione nella natura tra <<Quantità e Qualità>> ⁶⁰⁵ cambiando il <<tessuto dell'Universo>> ⁶⁰⁶ e allontanando la sua idea di fisica da quella dei fisici moderni, con la sua <<Ultrafisica.>> ⁶⁰⁷

Il suo metodo e la sua dottrina possono essere definiti come una <<Filosofia della Natura induttiva>>, ⁶⁰⁸ che sia con i suoi apporti che con le sue lacune testimonia la necessità di una sintesi in cui <<Antropologia e Cosmologia si uniscano, si implicino e si chiamino scambievolmente.>> ⁶⁰⁹

Certamente secondo de Lubac, l'idea centrale che è opportuno ed essenziale analizzare è proprio quella del fenomeno umano: l'idea così ricca e nuova e allo stesso tempo paradossale che <<l'Uomo soltanto può servire all'Uomo per decifrare il Mondo>>, ⁶¹⁰ che esso è la chiave di ogni scienza della natura. Se il punto di vista teilhardiano è davvero "nuovo" come non potrebbe essere a prima vista sconcertante? Sarebbe oltre tutto poco conforme alle leggi che regolano la ricerca umana pretendere dall'autore una giustificazione riflessa a queste novità di prospettiva. In alcuni casi le giustificazioni e ed il metodo si trovano nell'opera stessa, in altri casi è compito bisogna trovarli attraverso un minuzioso e attento studio. Il punto di vista di Teilhard è davvero nuovo, se alle <<estrapolazioni>> ⁶¹¹ della fenomenologia teilhardiana è lasciato ampio spazio è perché esse non sono semplici immaginazioni ma sorgono da

⁶⁰² Op. Cit., pag. 256.

⁶⁰³ Op. Cit., pag. 256.

⁶⁰⁴ Op. Cit., pag. 256.

⁶⁰⁵ Op. Cit., pag. 256.

⁶⁰⁶ Op. Cit., pag. 256.

⁶⁰⁷ Op. Cit., pag. 256.

⁶⁰⁸ Op. Cit., pag. 257.

⁶⁰⁹ Op. Cit., pag. 257.

⁶¹⁰ Op. Cit., pag. 258.

⁶¹¹ Op. Cit., pag. 259.

una grandissima esperienza scientifica e da un'altrettanta profonda cognizione della vita.

Il padre Teilhard ha una particolare maniera di considerare il reale: e questa maniera è idonea ad illuminare una faccia di questo tangibile e sceverare uno degli aspetti della verità. Come non negava in via di principio la legittimità della metafisica, egli non contestava quella dell'analisi scientifica, ma si rendeva conto dell'abisso che era nato da questa loro forte dualità, fra coloro che praticano la seconda notava per partito preso l'esclusione della prima. Ai suoi occhi la metafisica era inefficace fino a quando si presentava senza radici scientifiche, e l'analisi scientifica a sua volta era impotente nella spiegazione di alcunché, spesso non vedendo che <<la crosta delle cose.>>⁶¹²

Nel corso delle investigazioni colui che era il soggetto della scienza ne diventerà l'oggetto, la scienza umana diverrà scienza dell'uomo: <<procedendo da una estensione dei suoi propri concetti, facendo posto alla sintesi, e non rinunciando a capire, essa si abituerà a considerare la rifrazione della soggettività umana nell'oggettività della Materia, o le tracce dello Spirito nella Materia.>>⁶¹³ Questo mostrerà che il materialismo non è che una visione della realtà molto grossolana, e che ogni consistenza arriva dal principio immateriale, stabilendo <<obiettivamente il primato dello Spirito.>>⁶¹⁴ Secondo la valutazione di de Lubac l'opera teilhardiana potrà essere uno dei fattori più attivi per la <<restaurazione dell'essere nell'intelligenza del nostro secolo>>⁶¹⁵ e offrire il grande spettacolo <<di questa filosofia che si cerca.>>⁶¹⁶

⁶¹² Op. Cit., pag. 260.

⁶¹³ Op. Cit., pag. 260.

⁶¹⁴ Op. Cit., pag. 260.

⁶¹⁵ Op. Cit., pag. 261.

⁶¹⁶ Op. Cit., pag. 261.

3.10 CREAZIONE, COSMOGENESI E CRISTOGENESI

A opinione di de Lubac con le formule teilhardiane che concernono la creazione del mondo e la sua consumazione nel Cristo ci si inoltra sul piano delle dottrine <<ed anzi, fino ad un certo punto, della metafisica.>>⁶¹⁷ Teilhard si addentra deliberatamente su questo terreno quando tratta l'argomento della creazione.

Un'accusa rivoltagli su ciò fu proprio a proposito del fatto che <<il mistero della creazione 'ex nihilo' sarebbe da lui radicalmente escluso>>⁶¹⁸ ma la critica, secondo de Lubac, così come è presentata risulta infondata.

Pur vero dice lui, che, come si è già detto, per le novità portate da Teilhard e il difficoltoso cammino spirituale ed intellettuale sostenuto, si sono presentate spesso contraddizioni o sarà capitato lui di non scorgere subito la conseguenza di un'affermazione fatta; ma di sicuro, non si può obiettare che, anche se ci sono state delle formule dubbie, queste non possono prevalere sui molti testi dove il sentimento e il pensiero di Teilhard non possono essere messi in dubbio.

Comunque, il problema della creazione fu una preoccupazione per Teilhard, egli tentò di spiegarla mediante un meccanismo di unione, ovvero <<una metafisica dell'unione>>,⁶¹⁹ forse fu proprio la male interpretazione di ciò a fargli rivolgere la critica del rigetto della creazione 'ex nihilo', accusandolo di aver postulato una materia coesistente a Dio, quindi la preesistenza all'atto creatore di un qualche elemento. Ma ora si dimostrerà che chi ha pensato ciò si è ingannato sui propositi teilhardiani.

Nel pensiero del padre Teilhard non è la nozione di <<Nulla>>⁶²⁰ che deve essere sostituita da quella di <<Molteplice o di Unibile>>⁶²¹ ma è la nozione di mero unibile che viene identificata con quella di nulla. Questo per lui è il vero nulla, o

⁶¹⁷ Op. Cit., pag. 303.

⁶¹⁸ Op. Cit., pag. 303.

⁶¹⁹ Op. Cit., pag. 304.

⁶²⁰ Op. Cit., pag. 304.

⁶²¹ Op. Cit., pag. 304.

<<Nulla creabile>>⁶²² correlato alla nozione di mondo possibile, fisicamente possibile. Questo mero molteplice senza alcuna specie di esistenza è quella quindi dove convergono i mondi possibili.

Ciascun essere che appare nell'evoluzione del mondo (quindi nel corso della creazione che non cessa mai di continuarsi nella durata) è il risultato dell'unione di un certo numero di elementi, che in rapporto a questo essere sono una <<sorta di nulla relativo>>,⁶²³ poiché ancora moltitudine non organizzata. Questo nuovo essere risulta non da questi elementi ma dall'atto creatore che lo fa nascere partendo da essi, il mero molteplice come tale non ha alcun tipo di esistenza, senza poterlo assimilare ad una qualsivoglia materia, infinitamente lontani da Omega nella "stoffa cosmica" non vi è niente. Quindi l'atto creatore viene considerato in ogni istante della durata (in una prospettiva di cosmogenesi) come <<un processo di assestamento e di unificazione>>,⁶²⁴ deducendone che sia così ancora quando lo si considera nel suo momento iniziale o nella sua totalità. Se <<creare è unire, la formula inversa non è meno vera: al limite, unire è propriamente creare>>,⁶²⁵ per cui il mondo preso come un tutto è proprio creato 'ex nihilo'. Prima dell'atto creatore non vi è nulla di afferrabile, nulla di un abbozzo di essere (che sarebbe un qualcosa di positivo ma nulla è positivo senza unione) quindi il mero molteplice sarà una <<pura potenzialità di dispersione>>⁶²⁶ che la creazione invertirebbe. Teilhard accetta l'idea di creazione 'ex nihilo', ammette sia un concetto metafisico, questa idea a suo giudizio esprime la essenziale relazione di dipendenza assoluta dell'universo in rapporto a Dio che lo fa essere; ed esso non è valido se non per il tutto per l'universo considerato <<nella sua formazione totale attraverso i secoli.>>⁶²⁷

Teilhard voleva cercare di spiegare con l'unione la genesi di tutti gli esseri successivi, non una spiegazione metafisica dell'universo, ma una forma <<storica e pratica degli

⁶²² Op. Cit., pag. 304.

⁶²³ Op. Cit., pag. 304.

⁶²⁴ Op. Cit., pag. 305.

⁶²⁵ Op. Cit., pag. 305.

⁶²⁶ Op. Cit., pag. 305.

⁶²⁷ Op. Cit., pag. 306.

sviluppi della Creazione>>),⁶²⁸ per lui si tratta di una legge apparentemente empirica secondo cui una unificazione in progresso delle cose accompagna il loro accrescimento ontologico, per questo un essere è tanto più elevato quanto più complessa risulta la sintesi da esso rappresentata, contemporaneamente ad un'unità più forte, sotto un'influenza creatrice proporzionata.

Grazie a questa unione l'intervento della <<Causa prima>>⁶²⁹ si concreta, con una trasformazione, <<la trasformazione creatrice>>,⁶³⁰ essa è all'opera senza posa, perché l'universo non smette mai di crescere per altro anche in un certo numero di tempi. Il caso supremo sarà quello della creazione dell'uomo, non si può dire che l'uomo è creato 'ex nihilo' poiché la materia del suo corpo gli è data da elementi preesistenti, quanto allo stesso tempo alla sua anima che è relativamente indipendente dal corpo e da sola non costituisce un essere, per ciò, essa opera in unione con la materia.

Più volte nel corso della sua vita il padre Teilhard ha ripreso questo pensiero sulla creazione, a partire da quanto detto via via nel tempo egli concepirà una idea di sintesi più strettamente scientifica, più tardi nel tempo invece, cercherà di salvare la sua "metafisica dell'unione" giustificando la sua dottrina classica su Dio che sussistente in se stesso, basta a se stesso, per significato dell'equazione tra essere e unire. Essere è unire se stesso, senza si tratti in questo caso di una riduzione di un molteplice all'unità, tale è l'essenza di Dio. L'atto creatore per essere concepito atto di unione occorre sia da attuarsi su un sostrato preesistente, per questo motivo non si potrebbe dire di Teilhard che egli respinge la creazione 'ex nihilo', pur appunto, non essendo stato molto chiaro in alcuni punti.

Per terminare de Lubac espone un certo numero di osservazioni critiche sul padre gesuita, al fine di ricondurci poi al centro della spiritualità teilhardiana. La prima considerazione che egli compie riguarda il rapporto tra l'evoluzione umana e il Regno di Dio o la salvezza ultraterrena, per Teilhard il progresso naturale, l'impegno

⁶²⁸ Op. Cit., pag. 306.

⁶²⁹ Op. Cit., pag. 307.

⁶³⁰ Op. Cit., pag. 307.

morale e l'atto religioso sono tre cose di natura eterogenea, tuttavia ci si chiede se attraverso le sue opere egli sia riuscito a sciogliere per intero l'intrigo in cui questi tre elementi si trovano perduti. La sua attenzione era rivolta a mostrare i legami stretti fra di essi, ma la domanda è se sempre trovando le giuste formule per esprimere <<quella radicale incorporazione dei valori terrestri nei concetti, i più fondamentali per la sua fede, di onnipotenza divina, di distacco, di carità>>⁶³¹ che chiedeva al cristiano di effettuare. Questa incorporazione di cui parla, de Lubac si chiede, se non gli abbia nascosto il bisogno di conservare prima di tutto i valori eterni che questi concetti hanno in se, o se l'hanno portato troppo rapidamente a credere che alcune spiegazioni potevano essere abbreviate stimando che ognuno sarebbe riuscito a trovare <<l'equilibrio della soluzione vitale.>>⁶³² Quando la riflessione di Teilhard inizia ad ampliarsi egli prega Gesù di rivelarsi a coloro che lo adorano e bisogna capire che è nella fede che il padre Teilhard formula le sue preghiere, egli non professa una immanenza tutta naturale del Cristo nel mondo, poiché negherebbe ciò che la fede ci insegna sulla Sua realtà divina e umana. L'epiteto di "fisico" a cui egli si riferisce è scelto soltanto per sottolineare il realismo conseguente della sua fede, senza assolutamente opporsi a "soprannaturale" o "spirituale". Egli desidera scartare il significato vago e metaforico che a questo epiteto era stato attribuito dalla teologia comunemente insegnata quando era giovane, il desiderio di Teilhard era riuscire a dare <<in piena ortodossia, una grande unità ed una grande "fisicità" alla santificazione delle anime e dei corpi 'in Christo'.>>⁶³³ Ma era ben consapevole che un soprannaturalismo fisico era senza senso, egli non confonde mai questi piani per cui una critica in questo senso sarebbe ingiusta contro di lui.

Teilhard aveva cercato nelle sue opere di dare una distinzione ai vari piani, agli ordini, anche se a volte non vi era riuscito perfettamente, il suo scopo era quello di far riunire nella nostra umanità attuale <<il movimento verso l'In-Alto e quello verso

⁶³¹ Op. Cit., pag. 310.

⁶³² Op. Cit., pag. 310.

⁶³³ Op. Cit., pag. 311.

l'In-Avanti>>, ⁶³⁴ desiderando mostrare in Gesù Cristo la <<sintesi dell'Universo creato e del suo creatore>>, ⁶³⁵ ma allora viene da chiedersi se non è parso a volte che egli volesse “saldare” in qualche modo cristogenesi e cosmogenesi?

Tutti questi interrogativi posti, secondo de Lubac, vertono “sull'apparenza” ed essa sparisce guardando semplicemente le cose più da vicino e con attenzione. La fede di Teilhard fu ferma ed integra, se egli si è spinto a volte più in là di qualche posizione consueta della Chiesa fu solo per investigare su verità, che senza essere nuove, erano comunque mai state interpretate e viste in quella luce. Egli si prefissò di trovare nella teologia del suo tempo più lumi sugli <<splendori organici e cosmici inclusi nella dottrina paolina del Cristo, che ricapitola ogni cosa>>, ⁶³⁶ aprendo la strada a nuovi campi di indagine e lavoro. Ha sollevato problematiche importanti e grandi idee che, non poteva risolvere da solo, ma occorreva tempo e studio; in fine si può affermare che il padre Teilhard si è dovuto misurare con lo sforzo di definire un atteggiamento spirituale che non aveva avuto nei secoli un esempio adeguato. Senza alterare l'ideale cristiano egli doveva fargli assumere la nuova responsabilità nei confronti della cosmogenesi, del mondo in divenire. I vari inconvenienti o le incoerenze dovute allo sforzo da egli compiuto, non possono annullare i benefici del suo pensiero e delle sue novità apportate, nonostante appunto spesso egli non si sia premunito di evitare determinate deformazioni. Quando gli esseri umani si sono resi conto del loro destino collettivo e hanno preso coscienza, egli si è collocato in mezzo alle due strade, quella del terrestre e del trascendente, ad indicare la possibile direzione. Per questo motivo, la Chiesa cattolica, alla quale nella sua vita Teilhard non ha mai smesso per un attimo di essere fedele, dovrebbe e può riconoscere veramente in lui <<un autentico testimone di Gesù Cristo, quale occorreva al nostro secolo.>> ⁶³⁷

⁶³⁴ Op. Cit., pag. 312.

⁶³⁵ Op. Cit., pag. 312.

⁶³⁶ Op. Cit., pag. 312.

⁶³⁷ Op. Cit., pag. 314.

Capitolo quarto

4.1 LE OBIEZIONI E LA REQUISITORIA DI HANS URS VON BALTHASAR SUL SISTEMA TEILHARDIANO DALL'ESAME DEL SUO ARTICOLO "DIE SPIRITUALITÄT TEILHARDS DE CHARDIN. BEMERKUNGEN ZUR DEUTSCHEN AUSGABE 'LE MILIEU DIVIN': WORT UND WAHRHEIT (1963)"

Nell'ultima parte della mia trattazione su padre Teilhard de Chardin affronteremo l'accesa e appassionata requisitoria sostenuta dal famoso teologo svizzero Hans Urs von Balthasar,⁶³⁸ contro il padre gesuita: un vero e proprio 'no' nei confronti di tutto il sistema teilhardiano.

L'edizione tedesca della sua opera "*L'Ambiente Divino*" fu l'occasione dell'intervento nella discussione di von Balthasar, tramite la pubblicazione di un suo articolo,⁶³⁹ il quale sosteneva che Teilhard fosse in quel periodo il più attivo rappresentante del progressismo in campo cattolico; il teologo svizzero non era flessibile né per il progressismo né per l'integralismo, a suo avviso incapaci entrambi di dare una risposta alla domanda cui essi pretendono di rispondere, cioè: <<che cosa è il cristianesimo?>>⁶⁴⁰

Teilhard non è modernista, come si è appena visto dalle parole e l'analisi di de Lubac, ma per von Balthasar è certamente un progressista, <<perché per ogni cosa egli ha un'unica categoria: evoluzione, intesa come sviluppo che sale, come progressione

⁶³⁸ Hans Urs von Balthasar nasce a Lucerna nel 1905: dapprima egli si dedica alla filosofia, conseguendo la laurea a Vienna con una tesi sull'influsso dell'escatologia nella letteratura tedesca moderna. Dopo essere divenuto gesuita, lavora con Erich Przywara e, in seguito, conosce a Lione una sfilza di personaggi che incideranno molto sulla sua formazione: Paul Claudel, Albert Béguin, Henri De Lubac. Quest'ultimo induce von Balthasar a studiare a fondo la patristica. Ne nascono approfonditi studi su Agostino, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, oltre a numerose traduzioni in tedesco di scritti di Claudel, Péguy, Bernanos. Opere maggiori: *Abbatere i bastioni* (1952), *Solo l'amore è credibile* (1963), *Gloria* (1961-1969), *Teodrammatica* (1973-1983).

⁶³⁹ Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe 'Le Milieu divin': Wort und wahrheit* 18 (1963), pp. 339-350.

⁶⁴⁰ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 193.

appunto>>, ⁶⁴¹ nel suo schema evolutivo tutto quanto deve essere trasposto e fuso nuovamente: la metafisica, la spiritualità e tutta la dogmatica, ed in questa rifusione si ha uno spostamento delle categorie filosofiche e teologiche che von Balthasar non condivide, ed intende appunto denunciare.

4.2 LA QUESTIONE DEL METODO

A proposito proprio de “*L’Ambiente Divino*” viene sollevata una questione metodologica, quest’opera estremamente bella e sentita, è stata oggetto di uno studio profondo già da parte di de Lubac. Si è visto come per lui, sia necessario partire dalla grande spiritualità del padre Teilhard per poi giungere <<al sistema scientifico-filosofico>>, ⁶⁴² è proprio dalla parte più intima, dallo spirito che Teilhard ha cercato di diffondere con tanto sentimento e dedizione che bisogna partire, è questa <<intuizione prima, che poi tenterà di sistematizzare>> ⁶⁴³ il padre gesuita.

Al contrario secondo il pensiero di von Balthasar, le tesi della visione teorica di Teilhard sono e costituiscono lo sfondo della sua spiritualità: <<De Lubac abbandona quasi a cuor leggero la ‘sistematica’ dei progetti cosmologici (di Teilhard) come ‘indurimenti’, ‘utopie’, ‘semplificazioni’. Ma non esiste nessuna spiritualità allo stato puro: essa è sempre lo spirito d’una determinata visione del mondo; essa dev’essere pensata e non solo semplicemente sentita.>> ⁶⁴⁴

Dunque non dalla spiritualità al sistema o visione, ma dalla visione alla spiritualità. Il percorso inverso metodologicamente da de Lubac, l’impegno di von Balthasar sarà per cui quello di dimostrare come la tesi della visione evoluzionistica intacchi e sposti

⁶⁴¹ Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe ‘Le Milieu divin’: Wort und wahrheit 18 (1963)*, pag. 339.

⁶⁴² Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l’opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 194.

⁶⁴³ Op. Cit., pag. 194.

⁶⁴⁴ Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe ‘Le Milieu divin’: Wort und wahrheit 18 (1963)*, pag. 341.

nella riflessione teilhardiana, i concetti fondamentali della religione e del cristianesimo: Dio e Gesù Cristo.

4.3 IL DIO DELLA COSMOGENESI

L'idea biblica di Dio come si trova nei documenti del magistero e che è anche alla base della filosofia greca e di sant'Agostino e san Tommaso, è quella che Dio <<è totalmente-Altro>>, ⁶⁴⁵ perché è sopra tutto. Egli è 'in tutto' e non viceversa, Dio è trascendente e immanente, ma è immanente, sensibile, concreto perché trascendente, quindi la trascendenza di Dio fonda la Sua immanenza: quest'ultima è funzione della trascendenza e non viceversa come sostiene invece Teilhard. Nella visione teilhardiana invece la trascendenza è funzione dell'immanenza: <<Dio (il Cristo fatto uomo) è innalzato al di sopra del processo e del divenire come l'Essere in qualche modo presupposto, per dare origine al dinamismo cosmico, per dirigerlo e finalmente per incorporarselo.>> ⁶⁴⁶ Per questo motivo in Teilhard vanno a coincidere <<amore a Dio e amore al mondo>>, ⁶⁴⁷ il Dio di Teilhard <<non è totalmente-Altro, ma il centro del mondo, il cuore della materia>>, ⁶⁴⁸ il Dio che conosce Teilhard non è il Dio-Padre ma è il Figlio fatto uomo, Cristo, il Dio immanente. Per il padre gesuita Egli è il Dio di cui l'essere umano ha bisogno per essere veramente e pienamente umani, <<il Dio cristiano non può essere altri che il Dio della Cosmogenesi, cioè il Dio dell'Evoluzione.>> ⁶⁴⁹

Commenta von Balthasar che la libertà del Dio trino è al di là di ogni mondo attuale e possibile, l'Amore assoluto del Dio trino che non si incorpora né utilizza nessun

⁶⁴⁵ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 195.

⁶⁴⁶ Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe 'Le Milieu divin': Wort und wahrheit 18 (1963)*, pag. 342.

⁶⁴⁷ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 195.

⁶⁴⁸ Op. Cit., pag. 195.

⁶⁴⁹ Op. Cit., pag. 195.

<<congegno cosmico>>⁶⁵⁰ ed è comprensibile solo come l'Incomprensibile, è al di là di tutto questo insieme del mondo.

In questo modo, sempre secondo von Balthasar, viene spostato anche il concetto centrale della spiritualità ignaziana poiché <<l'Indifferenza ignaziana si rapporta immediatamente a Dio (che è 'in tutto' solo perché è 'sopra' tutto: distacco quindi da tutto, perché Dio è 'sopra' tutto)>>⁶⁵¹ mentre l'indifferenza teilhardiana si rapporta invece alla legge intramondana dell'evoluzione, quindi distacco da ciò che è finito perché evolvendosi si trascende verso Dio: il distacco è concepito come proprietà propria dell'attaccamento, è fedeltà all'evoluzione, non fedeltà immediata a Dio.

A parere del teologo svizzero inoltre, la via cristiana da proporre all'uomo odierno per incontrare Dio è quella dell'amore: che realizza <<una presenza quasi-sperimentale del Dio invisibile>>⁶⁵² fra di noi e riesce a sollecitare la ragione a scoprire nel cosmo l'atto rivelatore di Dio. <<Teilhard trova Dio molto più facilmente nelle pietre, nelle piante e negli animali, nelle potenze cosmiche, 'ma l'Altro, mio Dio, l'Altro in quanto tale: sarei io sincero, se negassi che la mia prima reazione è di respingerlo?' (Le Milieu divin). L'Altro in quanto Altro: è il segno nel mondo che Dio è totalmente Altro. Di Fronte all'Altro non è possibile cavarsela con nessuna approssimazione dinamico-evolutiva, perché l'irripetibilità della persona non può risultare da nessun processo evolutivo.>>⁶⁵³

4.4 CRISTO E L'EVOLUZIONE

Il Dio di Teilhard è il Dio immanente, il Dio della cosmogenesi e dell'evoluzione, ciò nondimeno anche l'idea del Cristo secondo von Balthasar risulta spostata nello schema evolucionistico teilhardiano.

⁶⁵⁰ Op. Cit., pag. 195.

⁶⁵¹ Op. Cit., pag. 196.

⁶⁵² Op. Cit., pag. 196.

⁶⁵³ Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe 'Le Milieu divin': Wort und wahrheit 18 (1963)*, pag. 345.

La categoria di evoluzione è una categoria biblica originariamente, poiché le età del mondo sono viste come una progressioni salienti <<verso la pienezza dei tempi: Cristo>>, ⁶⁵⁴ ma è una categoria che si ritrova anche nella filosofia della natura degli stoici e dei neoplatonici. Nell'ambito della filosofia moderna la si ritrova in Hegel e Schelling e successivamente a Darwin la si rintraccia in un geniale filosofo cattolico quale Solowjew; sostanziale differenza fra quest'ultimo e Teilhard sull'argomento è che nel primo a spiegare l'evoluzione sono due principi <<uno sposalizio fra cielo e terra>> ⁶⁵⁵ mentre in Teilhard si ha un unico principio: quello della <<Weltstoff>> ⁶⁵⁶ (la materia, ciò che è del mondo).

Von Balthasar è profondamente irritato per il disprezzo che a suo avviso il padre gesuita mostra nei confronti della metafisica speculativa e da cui si allontana, qui sorge quindi un problema filosofico, cioè di come può <<il più derivare dal meno, se si ammette un unico principio?>> ⁶⁵⁷ si risponderà che il meno è potenzialmente più ma, non è né la biologia né la teologia che può sapere ciò. Questa problematica filosofica deve essere affrontata con strumenti adeguati indi per cui dalla metafisica speculativa, e non è accettabile delegarla certamente ad una biologia generalizzata.

La categoria dell'evoluzione oltre ad essere applicata alla natura lo è anche alla storia, ancora qui per von Balthasar insorgono problemi seri. Egli si chiede che cosa propriamente si evolve: <<il momento tecnico della storia: il servizio della materia>>, ⁶⁵⁸ e ciò è di certo un progresso ma questo avanzamento tecnico potrebbe rappresentare una minaccia per <<il contenuto eterno della vita umana.>> ⁶⁵⁹ Sicuramente il fatto che la tecnica progredisca e faccia dei passi in avanti è un fattore positivo per l'umanità, l'essere umano è più libero poiché la materia gli resiste meno e aumentano le possibilità che egli si applichi a ciò che è essenziale, ma ci si chiede: lo farà? In secondo luogo, l'uomo attraverso la tecnica è chiamato a compiti terreni di utilità sempre maggiore e più universale, ma, egli non rischierà di essere assalito dalla

⁶⁵⁴ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 197.

⁶⁵⁵ Op. Cit., pag. 197.

⁶⁵⁶ Op. Cit., pag. 197.

⁶⁵⁷ Op. Cit., pag. 197.

⁶⁵⁸ Op. Cit., pag. 198.

⁶⁵⁹ Op. Cit., pag. 198.

noia per un compito sempre più meccanizzato? Qualcosa dunque evolve nella storia dell'uomo attraverso la tecnica, ma non è il nucleo il centro dello spirito umano bensì la periferia, il teologo svizzero ricorda con fervore che il <<più profondo dispiegamento dello spirito umano è l'amore>>, ⁶⁶⁰ e visto che il <<matrimonio umano è la più profonda realizzazione dell'amore spirituale-personale specificatamente umano: si può dar progresso qui?>> ⁶⁶¹ Egli chiede se gli scienziati, gli studiosi che dirigeranno il mondo futuro di Teilhard incanalando l'amore umano in nome di una universale energetica costruiranno un mondo robotizzato, quindi l'esatto contrario del mondo utopistico e "amorizzato" previsto dal padre gesuita.

Non solo la natura e la storia sono illuminate in Teilhard dall'evoluzione ma pure il cristianesimo, e von Balthasar mostra il suo profondo disaccordo anche su questo argomento. Per lui <<l'evoluzione è la categoria meno favorevole per spiegare qualche cosa nel cristianesimo>>, ⁶⁶² è vero che originariamente è categoria biblico-patristica e i tempi si evolvono verso la pienezza dei tempi quindi Cristo, ma insieme Cristo è <<la parola definitiva e intrascendibile di Dio al mondo.>> ⁶⁶³ Teilhard lo sa e lo riconosce ma nella sua visione evolutivo-trascendente Cristo stesso subisce uno spostamento, per von Balthasar, Teilhard <<questo propriamente non vede: quando anche il movimento cosmico debba esser caratterizzato come un'incessante ascesa, il movimento di Dio in Cristo dev'essere caratterizzato incondizionatamente come un'incessante discesa verso zone sempre più basse, come un movimento dell'amore nell'umiltà e nell'auto-annientamento, come un movimento della libertà nell'obbedienza fino alla morte in croce, nell'ignominia e nell'abbandono di Dio. L'Eucaristia è il memoriale di questo mistero.>> ⁶⁶⁴ Ciò che è insopportabile per il teologo svizzero è l'uso biologico-energetico che fa di questo mistero, Cristo diventa il motore necessario dell'ominizzazione e l'incarnazione è necessaria cosmicamente, la croce diviene un superamento etico-evolutivo, Teilhard riprende e ripensa tutta la

⁶⁶⁰ Op. Cit., pag. 198.

⁶⁶¹ Op. Cit., pag. 198.

⁶⁶² Op. Cit., pag. 199.

⁶⁶³ Op. Cit., pag. 199.

⁶⁶⁴ Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe 'Le Milieu divin': Wort und wahrheit 18 (1963)*, pag. 347.

crisologia nei concetti della cristogenesi e von Balthasar rabbrivisce dinnanzi a ciò. Un concetto che egli non può tollerare assolutamente è quello espresso nelle ultime formule teilhardiane che propone <<la sintesi del Dio cristiano dell'In-Alto e del Dio marxista dell'In-Avanti.>>⁶⁶⁵

Che ne è dei compiti dell'uomo che Teilhard voleva illuminare teologicamente? Ciò si chiede von Balthasar, tutta la creazione riposa nelle mani di Dio, tutta l'opera dell'uomo lo seguirà nell'eternità ma <<da nessun punto è possibile scorgere e calcolare una convergenza tra le vie del mondo e quelle di Dio>>,⁶⁶⁶ per questo l'appassionata requisitoria si conclude con un ammonimento: <<restiamo sotto Dio. Non costruiamo torri che innalzano fino al cielo, neppure torri pie, che alla fine si rivelerebbero torri di Babele. E, anche se ci fa soffrire, restiamo pure divisi tra un compito terrestre voluto da Dio e la dipendenza cristiana da Dio!>>⁶⁶⁷ Forse, conclude von Balthasar <<questa sofferenza ci porta più lontano che non la coscienza trionfale di aver già trovato l'unità.>>⁶⁶⁸

Prima di concludere ho trovato interessante aggiungere brevemente al commento di von Balthasar su Teilhard de Chardin il pensiero di Karl Rahner, a proposito del fatto se sia possibile conciliare positivamente la crisologia nella visione evolutiva moderna, poiché l'analisi e la riflessione di Rahner rendono manifesta la capacità di stimolo della riflessione teilhardiana come le possibili preoccupazioni per essa.

Rahner introduce e spiega il concetto di <<unione ipostatica>>⁶⁶⁹ come l'auto-comunicazione di Dio al mondo che si realizza in Gesù, non solo in modo storicamente percettibile ma insieme in modo insuperato e insuperabile. L'unione ipostatica è realizzazione quindi insuperata e insuperabile dell'auto-comunicazione di Dio al mondo, infatti l'unione di tipo ipostatico tra Dio e un'entità del mondo è la gratuita attuazione e unica della possibilità umana e dunque cosmica. Anche se l'unione ipostatica è un evento unico (data la sua natura) e l'evento più alto possibile

⁶⁶⁵ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 200.

⁶⁶⁶ Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe 'Le Milieu divin': Wort und wahrheit 18 (1963)*, pag. 349.

⁶⁶⁷ Art. Cit., pag. 349.

⁶⁶⁸ Art. Cit., pag. 349.

⁶⁶⁹ Rosino Gibellini, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 203.

che possa essere concepito, essa tuttavia è una componente della totalità della giustificazione della creatura spirituale in generale. Cioè, essa nella sua irripetibile unicità e <<nel grado entitativo da essa raggiunto, non dev'essere considerata come la suprema realtà del mondo, ma insieme come un momento intrinseco e necessario della giustificazione che unisce l'universo a Dio.>>⁶⁷⁰ In Gesù per questa unione ipostatica si realizza l'auto-comunicazione di Dio estesa a tutti gli uomini, sotto questo nome si racchiude la realtà di Gesù Cristo, e la grande comunicazione che Dio fa agli esseri umani di se stesso con l'accettazione del Suo dono: in questa realtà umana del Cristo è presente in mezzo a noi la volontà salvica di Dio, in essa c'è l'offerta del dono insieme con la sua accettazione, attuate unitariamente da Dio e quindi costituenti un'unica realtà di Dio. Questo dono è l'offerta della grazia che a noi è fatta. La salvezza che Dio ci offre e ci dona è nel Cristo.

La cristologia <<non è una ideologia>>⁶⁷¹ ma libera e vincola allo stesso tempo tutte le ideologie e utopie avveniristiche intramondane, le libera perché non entra in concorrenza con esse, ma lascia loro carta bianca sul piano del futuro relativo dell'umanità, insieme le vincola perché già in partenza risulta chiaro che tutti i progetti e le ideologie avveniristiche intramondane e intrastoriche non costituiscono la salvezza ma sono solo e sempre il materiale mediante cui l'essere umano si apre per accogliere la salvezza che Dio con immensa misericordia gli porge in Cristo. Per concludere, la cristologia quindi è conciliabile e inseribile nella visione evolutiva moderna in quanto la realtà storica di Gesù in forza dell'unione ipostatica è da considerarsi come la realtà suprema del mondo, ma insieme nella sua realtà irripetibile come base portante di una <<umanità divinizzata nella sua totalità, e, quindi, di un mondo che, tramite tale divinizzazione, trova il suo compimento, il suo futuro assoluto in Dio.>>⁶⁷²

Von Balthasar assume la categoria dell'evoluzione soltanto nel suo significato biblico-patristico, applicandola alle epoche che precedono e preparano la venuta di

⁶⁷⁰ Op. Cit., pag. 204.

⁶⁷¹ Op. Cit., pag. 205.

⁶⁷² Op. Cit., pag. 207.

Cristo in cui si realizza la pienezza dei tempi, e si rifiuta categoricamente di seguire Teilhard in una applicazione generalizzata di questa categoria. Rahner come si è appena accennato, pur sottolineando l'uso biblico di tale categoria e prescindendo intenzionalmente dall'opera teilhardiana opera un tentativo teologico per mostrare la possibile conciliabilità tra cristologia e concezione dell'evoluzione moderna del mondo. Teilhard de Chardin va ancora oltre, propone <<un programma di dinamizzazione del concetto di Cristo>>⁶⁷³ nel tentativo di trascrivere la cristologia in termini di cristogenesi.

Le riflessioni di Rahner ci aiutano a capire e ci mostrano come si possa prospettare la possibilità di una conciliazione tra la concezione evolutiva e la cristologia, mentre l'attacco senza risparmio compiuto da von Balthasar, rende vigile la coscienza critica di coloro i quali si accostano alla lettura e allo studio di Teilhard, intorno all'uso filosofico e teologico che il padre gesuita fa di tale concezione.

CONCLUSIONI

Giunti al termine di questo lungo “viaggio” attraverso il pensiero teilhardiano potrò ora cercare di tirare le somme su tutto ciò che è stato scritto e analizzato.

Come detto all'inizio del mio lavoro, ciò che mi ero prefissa di fare era centrare ed inquadrare uno studioso dal valore davvero particolare quale Pierre Teilhard de Chardin, ripercorrere le tappe della sua vita e del suo operato, leggere e commentare le sue opere più rilevanti. Se mi è concesso dirlo, scritti che sono in grado di colpire ed affascinare anche lettori privi di fede religiosa, proprio per la maniera di trattare determinate argomentazioni relative alla religione mai in tono di rimprovero, di legge o imposizione ma come un “offerta o un dono” che il padre Teilhard vuole porgere nei suoi elaborati, una maniera di riflettere nuova sulla vita, la scienza, l'essere

⁶⁷³ Op. Cit., pag. 207.

umano e Dio. Questo essenzialmente è ciò che lo studio che ho intrapreso e compiuto su questo teologo-scienziato, che senza dubbio ha elaborato in modo originale la spiegazione del suo progetto, mi ha lasciato.

Lo schema o il quadro globale ed esauriente di cui ho parlato all'inizio, si è definito e si può ricapitolare in alcuni punti fondamentali.

Teilhard de Chardin ha certamente rivestito un ruolo di grande importanza nella coscienza cristiana della metà del ventesimo secolo, come è stato detto, non gli è stato consentito di svolgerlo all'interno di istituzioni dove avrebbe potuto dare il suo contributo grazie alle sue competenze. La diffusione delle sue opere piuttosto frammentaria e contrastata ha delineato in lui una figura problematica ma allo stesso tempo anche una fonte di grandi e vive disquisizioni.

L'operato di Teilhard ha cercato di dare delle risposte, soprattutto ad una delle più grandi angosce dei tempi moderni, che proviene proprio dalla cultura scientifica. I principi della fisica e gli sviluppi velocissimi della tecnica avevano mostrato all'uomo l'ineluttabile espansione dell'entropia (che rappresenta nella termodinamica il grado di disordine di un sistema) nel corso del tempo, che apporterà il livellamento di tutte le cose nella prospettiva di un futuro cosmico "indifferenziato". Dove andremo? Cosa sarà di noi? Si tratta di una visione generatrice di pessimismo, tra l'altro alla base di quel cinismo e nichilismo proprio e caratteristico della modernità. Teilhard ha superato ciò, e questo è già un buon merito, mostrando come questa evoluzione cosmica nonostante tutto presenti "un movimento verso qualcosa": moto che ha condotto lo sviluppo del cosmo verso il mondo dello spirito, quindi la Noosfera, e come, una volta superata la soglia dell'ominizzazione, l'avvento del pensiero, della coscienza sia irreversibile e fondamentale. Anche se i prodotti della materia e le forme di vita primarie spariscono, l'opera dello spirito resta, così l'apparizione dell'essere umano è momento decisivo dell'avventura della vita, ecco il messaggio di speranza di Teilhard, che ha motivato la sua ricerca e il suo operato e alimentato la fiducia in coloro i quali si accostano ai suoi scritti.

Al fine di organizzare il suo pensiero si è visto come Teilhard abbia elaborato una filosofia della natura che si distacchi dalla visione statica dell'età arcaica, anche se ai giorni nostri la sua opera scientifica può già apparire "datata", certamente la sua intuizione di fondo trova ancora un'applicazione esemplare in geologia e paleontologia e la sua legge di "complessità-coscienza" resta una chiave per comprendere la natura degli esseri viventi. La sua filosofia della natura non ignora assolutamente i risultati della scienza e della visione evolutiva del concatenamento delle specie in un albero filogenetico, in cui come si è detto, l'uomo occupa un posto decisivo. In più, la visione della natura teilhardiana risulta essere profondamente cristiana, in quanto egli l'ha fondata su quei testi del Nuovo Testamento di dimensione cosmica, quali quelli di san Paolo: in cui viene riconosciuta la dimensione universale della redenzione, e nel vangelo di san Giovanni: dove il Cristo è Colui che attrae a sé tutta la creazione guidandone il moto verso il suo compimento. La sua visione ha avuto il merito di restituire a Cristo il posto centrale che gli spetta in un orizzonte cosmico derivante anche dalla scienza.

Altro merito da parte di Teilhard è senz'altro quello di aver utilizzato e creato un linguaggio nuovo, ricco di neologismi, proprio per sviluppare questa sua grandiosa visione che si snoda e si muove tra i testi biblici e i risultati della scienza. Spesso egli ha usato bellissime metafore, per liberarsi dalle visioni statiche di certi spiritualismi che disprezzavano il mondo terreno, materiale, e di una teologia rinchiusa in un linguaggio scolastico.

Si è visto come queste sue scelte siano andate incontro a difficoltà di comprensione, sia da parte di teologi con una formazione derivante da una metafisica classica, sia da quegli studiosi specificatamente materialisti. Entrambi hanno denunciato una mancanza di rigore da parte di Teilhard nata dall'esigenza di voler creare qualcosa di nuovo.

Per quanto riguarda le interpretazioni che nel mio esame ho preso in considerazione, certamente sia il teologo "protestante" Georges Crespy, che quello "cattolico" Henri de Lubac, hanno dato un giudizio abbastanza positivo nei riguardi del padre gesuita.

Nonostante le possibili incoerenze dovute al suo modo particolare di affrontare la questione spinosa riguardo la necessità di una stretta relazione tra spiritualità, teologia e scienza ed evoluzione, e la novità che il metodo teilhardiano ha apportato, entrambi gli studiosi hanno riconosciuto ampiamente a Teilhard determinati meriti accompagnati dalla sua grande rettitudine negli intenti e da una fede profonda e sincera.

Fondamentalmente, l'analisi di Crespy si estende e si basa sulla dimensione della teologia teilhardiana e soprattutto sul suo valore, nonostante egli ammetta che Teilhard non sia un teologo di professione per lui la sua opera è profondamente teologica. Crespy non vuole dire che tutto in Teilhard sia teologico, ma nemmeno si può sostenere che la teologia abbia carattere secondario in ciò che egli scrive, perché sarebbe un grave errore. Essa nel pensiero teilhardiano non è un elemento aggiuntivo, ma fondamentale, il tentativo teologico che egli compie ha la caratteristica ed il merito indubbio di porre in tutta la sua ampiezza il problema delle basi culturali di ogni formulazione teologica, e punto focale secondo Crespy, è proprio nel fatto che il valore della teologia teilhardiana non è da cercarsi nel suo risultato o in un qualche "sistema" proposto, ma bensì, nel grande progetto di dare luce e possibilità di riflessione e risoluzione alla situazione attuale dell'uomo moderno proprio attraverso la teologia.

Anche il padre Henri de Lubac ha saputo mostrare la perfetta ortodossia della meditazione del suo confratello gesuita Teilhard, egli non si è proposto di ricostruire in modo sistematico tutto il pensiero di Teilhard, ma si è limitato alla sua dottrina spirituale in rapporto alle verità che la sostengono. Egli ha cercato di dimostrare il carattere tradizionale dell'ispirazione profonda del padre Teilhard, ispirazione che muove la spiritualità teilhardiana, e il carattere cristiano della parte di novità apportata da questa spiritualità. Nonostante sia nuova, essa corrisponde perfettamente ai bisogni della nostra epoca e alla speranza che gli uomini sembrano aver bisogno di ritrovare, ma sarebbe pur dannoso staccarne i tratti più originali dalle loro tesi tradizionali.

Passando dall'ispirazione profonda di Teilhard al suo metodo, de Lubac sottolinea (come del resto anche Crespy), i limiti e le incoerenze del pensiero teilhardiano. Ma il giudizio sostanziale resta comunque positivo, e ciò è determinato dal fatto che alla base di ciò che egli ha detto, fatto e scritto, resta il desiderio di ridare la speranza al genere umano proprio attraverso la teologia e l'amore, e attraverso una vita di preghiera indirizzata verso un Dio trascendente e vivo. La strada dell'uomo potrà così essere illuminata, tutto questo, insieme al tentativo coraggioso di rischiarare la scienza con la fede e far prendere sempre meglio coscienza al pensiero religioso di quello scientifico.

Se i giudizi di Crespy e de Lubac globalmente si possono definire abbastanza positivi, non è certamente così per quello di Hans Urs von Balthasar.

Si è visto come il teologo svizzero non accetti la costruzione teilhardiana, e lo critichi aspramente e severamente su tutta la linea. Il rigetto che egli ha, parte proprio dal suo metodo: a suo avviso non è dalla spiritualità di Teilhard che bisogna partire per costruire il suo sistema ma al contrario dal suo metodo si costituirà la sua spiritualità.

La categoria dell'evoluzione per von Balthasar non è in grado di spiegare alcun che sul cristianesimo, e il suo uso "generalizzato" da parte di Teilhard è considerato errato e sconsiderato, così come vengono spostati tutti i concetti fondamentali della nostra religione, come quello di Dio, da questa visione evuzionistica. Poiché il Dio di Teilhard, secondo von Balthasar, non è il "totalmente-Altro", ma il Cristo fatto uomo, il Dio immanente.

In definitiva, il quadro che si è delineato da questa mia analisi mi sembra abbastanza chiaro: studiato, analizzato, criticato o condiviso, certamente Pierre Teilhard de Chardin è un personaggio nel panorama culturale della teologia, della filosofia e della scienza di rilevante importanza, e sarebbe degno di essere tutt'oggi al centro di interessanti dibattiti e approfondimenti.

Ciò che sento di poter dire personalmente, è che egli non può essere visto solo in rapporto al dialogo tra la scienza e la teologia dogmatica, poiché sarebbe riduttivo, ma, nonostante le svariate critiche, egli ha dimostrato di poter essere un vero maestro

spirituale. Dando alla persona, all'essere umano, un posto centrale nel cammino della vita verso lo spirito, e mettendo il sentimento dell'amore come motore della marcia verso l'avanti, egli ha reso onore anche alla tradizione cristiana, in cui è essenziale il ruolo della persona.

Il pensiero di Teilhard può aiutare coloro i quali vogliono raggiungere Dio, nella ricchezza della loro vita, del loro quotidiano, consapevoli della loro condizione e del peso che la vita porta con sé, ma speranzosi verso il futuro. Inoltre per concludere, il concetto dell'unione degli spiriti, della Noosfera, infonde la speranza a tutte quelle persone che credono fortemente nel vivere insieme, nel cammino collettivo, nella mescolanza dei popoli e delle culture: tutti gli uomini uniti con i loro spiriti verso un'umanità fraterna, proprio quell'umanità di cui parla Teilhard e che anela il vangelo.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano N., Fornero G., *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino
1986, tomo I, II, III

Balthasar, Hans Urs von, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkunge
zur deutschen Ausgabe "Le Milieu divin", in Wort und Wahrheit, 18 (1963)*
pp. 339-350

Barth, Karl, *Introduzione alla teologia evangelica*, Edizioni Paoline, Milano
1990

Bultmann, Rudolf, *Gesù*, Queriniana, Brescia 2003

Chadwick, Henry, *Agostino*, Einaudi, Torino 1989

Chardin, Pierre Teilhard de, *Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia 1993

Chardin, Pierre Teilhard de, *Il Fenomeno Umano*, Queriniana, Brescia 1995

Chardin, Pierre Teilhard de, *L'Ambiente Divino*, Queriniana, Brescia 2003

Chardin, Pierre Teilhard de, *Sulla felicità*, Queriniana, Brescia 1998

Chardin, Pierre Teilhard de, *Sulla sofferenza*, Queriniana, Brescia 1991

Chardin, Pierre Teilhard de, *Sull'amore*, Queriniana, Brescia 1998

Coreth E., Fligersdorffer G.P , Neidl W.N, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX* tomo III: *Correnti moderne del XX secolo*, Roma 1995

Crespy, Georges, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Torino 1963

De Agostini, *Enciclopedia generale*, Novara 1986, tomo I,II

Duris P., Gohau G., *Storia della biologia*, Einaudi, Torino 1999

Gibellini, Rosino, *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*,
Queriniana, Brescia 1992

Lubac, Henri de, *Il pensiero religioso del padre Teilhard de Chardin*,
Morcelliana, Brescia 1967

Mayr, Ernest, *Un lungo ragionamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1994

Moody Smith, Dwight, *La teologia del vangelo di Giovanni*, Paiadeia, Brescia
1998

SITI WEB

Appunti di filosofia 'P.T.de Chardin'

http://digilander.libero.it/moses/teilhard_de_Chardin.html

Georges Crespy : l'intention théologique de Teilhard de Chardin

http://64.233.183.104/search?q=cache:uPKMTv3K9gIJ:www.teilhard.org/panier/1_fichiers/Pasteur.CRESPY.theologie.pdf+georges+crespy&hl=it

Hans Urs von Balthasar

<http://www.filosofico.net/vonbalthasar.htm>

Henri de Lubac

<http://www.gesuiti.it/storia/24/27/598/491/schedapersonaggio.asp>

Il caso von Balthasar

<http://www.escriva.it/Vardat02.htm>

Introduzione a sant'Agostino – Il filosofo

<http://www.sant-agostino.it/pensiero/filosofo/index.htm>

Introduzione a Teilhard de Chardin

<http://lgxserver.uniba.it/lei/scuola/carelli/Teilhard%20de%20Chardin.htm>

L'evoluzione nel pensiero di Teilhard de Chardin

<http://www.zammerumaskil.com/Scienzaefede1.html>

Líneas de fuerza emergentes del pensamiento de Teilhard

<http://www.redcientifica.com/doc/doc200212020330.html>

Monitum del Santo Ufficio contro Teilhard de Chardin

<http://www.paginecattoliche.it/Theilard-Osservatore.htm>

Pierre Teilhard de Chardin

<http://www.anisn.it/scienza/educazione/Chardin.htm>

Pierre Teilhard de Chardin Toward a Science Charged with Faith

<http://www.crosscurrents.org/chardin.htm>

Rudolf Bultmann (1884-1976) Il teologo della demitizzazione

<http://digilander.libero.it/moses/bultmann.html>

Spartaco Pupo, Teilhard de Chardin: l'unità di spirito e natura come
comprensione del senso della storia (Dialegesthai)

<http://mondodomani.org/dialegesthai/spu01.htm>