



San Massimo il Confessore

Anni fa chiesi cortesemente alla prof. Nynfa Bosco un raffronto fra Teilhard de Chardin e la spiritualità orientale. Il manoscritto che m'inviò fu pubblicato sulla rivista "Un Futuro per l'Uomo" (2/1999).

Questo suo lavoro, di notevolissima levatura, merita di essere ripresentato e tenuto in evidenza.

F. Mantovani

TEILHARD DE CHARDIN E I PADRI GRECI. UNA PROSSIMITÀ COASSIALE

Nynfa Bosco¹

Alla lunga, dolorosa emarginazione patita in vita da Teilhard de Chardin seguirono, immediatamente dopo la morte avvenuta a New York il 10 aprile 1955, domenica di Pasqua, la pubblicazione delle «Opere» presso le edizioni di Seuil e una vasta e vivace reazione da parte di cultori di varie discipline: teologi, filosofi, antropologi, scienziati. Tanto e così improvviso interesse degli specialisti (quello dei lettori comuni per certe edizioncine semiclandestine non era mai mancato) si può spiegare in vari modi. Ritengo che abbiano giuocato, al di là dell'indubbia originalità e della provocante complessità dei testi, circostanze favorevoli; prime fra tutte il forte movimento impresso in quegli anni alla società e alla cultura (fino all'esplosione del '68) dagli intellettuali della sinistra, e i fermenti che nel mondo cattolico venivano preparando il Concilio Vaticano II. Entrambi i fenomeni spingevano al cambiamento e aprivano spazi per il nuovo, per il solo fatto di mettere in crisi le idee e le istituzioni consolidate; e tanto più le aprivano a quei pensieri che ne avevano in qualche modo anticipato la direzione, come nel caso di Teilhard.

In quel clima le censure inflitte a Teilhard dalle istituzioni ecclesiastiche divennero preziose credenziali, e le stesse tesi che fino a quel momento avevano fornito motivi all'emarginazione presero a funzionare come motivi di curiosità, attenzione e simpatia, dentro e fuori della chiesa.

Teilhard ottenne così un grande ed improvviso successo postumo; ma fu un successo ambivalente, sia nel senso positivo che in quello negativo del termine. Nel senso positivo, perché favorì un vivace e non inutile «conflitto delle interpretazioni», per dirla con la fortunata espressione di Paul Ricoeur; in quello negativo, perché Teilhard fu arruolato, e talora usato, come vessillo o al contrario come testa di turco da polemisti entusiasti o rancorosi, mossi da interessi e passioni che non erano sempre e del tutto le sue, e per di più sprovvisti della sua umiltà e carità ammirevoli.

¹ Ha insegnato filosofia morale all'Università di Torino. Si è occupata del pensiero antico, ma soprattutto di quello contemporaneo, in particolare russo e americano, dedicando particolare attenzione ai temi filosofico-religiosi. Ha pubblicato numerosi volumi, fra cui *Vladimir Solov'ëv. Cristianesimo e modernità* (Ed. Messaggero Padova), *Vladimir Solov'ëv e la filosofia russa – Ripensare il Cristianesimo* (Rosenberg & Sellier), *Il cristianesimo orientale* (Pazzini), *L'Europa e il suo Oriente. La spiritualità del cristianesimo orientale* (Ed. Sientifiche It.), *D. Bonhoeffer. Un'etica cristiana della responsabilità per laici e credenti* (Ed. Sientifiche It.), *Paul Tillich tra filosofia e teologia* (Mursia).

Il tempo che tutto decanta ha fatto giustizia degli aspetti del successo di Teilhard che egli avrebbe sicuramente detestato, aspetti di moda o di scandalo («Il Gesuita proibito» fu il titolo di una delle prime monografie a lui dedicate). I «fans» entusiasti e i detrattori rancorosi hanno fatto posto a studiosi più pacati e più rispettosi dei dettagli testuali e delle intenzioni dichiarate dell'Autore. Restano, meglio argomentate, le interpretazioni in conflitto, com'è inevitabile e giusto che sia per ogni autore che dica cose nuove e profonde, specialmente se lo fa, come Teilhard, in modo suggestivo ma a tratti anche oscuro, paradossale e persino contraddittorio.

Lo scopo di questa nota non è tuttavia di appoggiare l'una o l'altra fra le interpretazioni date, o di proporre una di più. È più modesto, ma ugualmente interessante, io spero, per gli amici e per gli estimatori di Teilhard che si raccolgono attorno a «Un futuro per l'Uomo»: richiamare l'attenzione su un aspetto tanto notevole quanto trascurato del suo pensiero. Mi riferisco alle numerose affinità e consonanze di teoria, di sensibilità, perfino di lessico e di stile osservabili, a patto di conoscere sufficientemente entrambe le parti, fra certi suoi testi e certi altri dei Padri greci (di lingua, non sempre di nazione) dei primi quattro - cinque secoli dopo Cristo, autentici incunaboli del pensiero cristiano.

1. Valga come primo, macroscopico esempio la teoria della «théosis», della **divinizzazione (e pleromizzazione) progressiva dell'umanità e del mondo, destinata a compiersi nella Parusia.**²

Nei Padri di lingua greca dei primi secoli essa non è solo presente, è essenziale; proprio come in Teilhard. Fra gli assiomi teologici più ricorrenti all'epoca, al punto che difficilmente si potrebbe assegnare loro un singolo autore, almeno tre riguardano il tema. Essi recitano: «Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio»; «Dio ha dato mandato all'uomo di diventare Dio»; «tutto ciò che è assunto è salvato».

Assunta da Dio in Cristo è l'umanità; ma i Padri, formati nel platonismo, sono convinti che, per la solidarietà e la coimplicazione esistente fra l'uomo microcosmo e il macrocosmo, assumendo la carne dell'uomo, Dio abbia assunto anche la carne del mondo, e dunque abbia salvato l'intera creazione. Questo fa sì che, sulla scorta di S. Giovanni e S. Paolo, essi attribuiscono alla salvezza una efficacia strutturale, ontologica e non solo giuridica e morale, e una dimensione cosmica.

Tanto per l'uomo quanto per il mondo essere salvato significa essere trasformato nella propria sostanza e nelle proprie facoltà dallo stesso Spirito che transustanzia le specie eucaristiche (e nella liturgia bizantina anche i comunicanti) trasformandole «nella carne del Re». I Padri, è vero, usano, raramente il termine cristificazione, ma l'idea che la cristificazione sia la forma concreta e per così dire storica della divinizzazione dell'umanità e del mondo l'hanno sicuramente presente.

E superfluo rilevare, tanto è evidente, la qualità teilhardiana dell'assunto patristico; o meglio, per rispetto della cronologia, la qualità patristica dell'assunto teilhardiano. Ma non sarà forse inutile avvertire che il rischio di panteismo in esso implicato (il panteismo: l'eterna accusa mossa a Teilhard malgrado ogni sua precisazione) era ben presente ai Padri. I quali ritennero però: a) di non potervi sottrarre, perché occultare la qualità ontologica e la dimensione cosmica della salvezza significava minimizzare «la buona notizia» e impedire agli intellettuali pagani di riconoscere nel

² **N.d.R** – Teilhard tratta della Parusia negli scritti n° 29, 40, 46, 121, 124, 140, 177, elencati nel *Dizionario delle opere di Teilhard de Chardin*, il Segno dei Gabrielli editori, Verona 2006.

Dio cristiano l'ignota, anonima divinità vista da S. Paolo nell'Areopago ateniese, e in Cristo il solo efficace «teurgo», il «divinizzatore» sognato dalla filosofia pagana al tramonto; b) che a scongiurare il panteismo bastasse la precisazione che l'umanità e il mondo salvati non possiedono la divinità come un attributo ma l'acquistano come un dono, per l'effetto congiunto della gratuita iniziativa divina di autocomunicarsi e della libertà umana, se e quando questa si apre ad accogliere e a corrispondere al dono divino. L'umanità e il mondo possono realmente diventare «dei», ma rimangono creature, «divinità iniziate» (di qui la rilevanza della temporalità e della storicità, così sottolineata da Teilhard, per la comprensione della creaturalità, di quella che l'esistenzialismo contemporaneo chiama la «finitezza») e perciò non autosufficienti.

La medesima ansia per l'uomo, che amano perché sanno che è amato da Dio, e per la verità che ha in Cristo la sua rivelazione piena, vivente e universalmente salvifica, spinge i Padri e Teilhard a esprimere e interpretare questa rivelazione in una forma e in un linguaggio comprensibile e interessante per i pagani del loro tempo. **Ci si può chiedere allora perché l'autogiustificazione fatta valere dai Padri non sia valsa, o sia valsa assai poco, per Teilhard, tanto più che è fondamentalmente lo stesso anche l'argine posto al panteismo. Evidentemente qualcosa era mutato, come vedremo meglio più avanti, nella sensibilità e nel pensiero della chiesa cattolica; direi: non in meglio.**

La tesi che nel voler diventare Dio l'uomo non trasgredisca ma al contrario obbedisca a un preciso ordine di Dio è ardita anche per un'altra ragione; contraddice l'interpretazione in seguito consolidata del **peccato originale**. Essere come dei: non fu forse questa la proposta del serpente nel giardino dell'Eden? E non fu proprio per avervi ceduto che Adamo vide per la prima volta la propria nudità (la propria impotenza) e fu cacciato dal giardino? Qui i Padri sono sottili. L'essenza del peccato di Adamo non sta per loro in una generica «ybris», nell'arroganza di volersi equiparare a Dio; questa è l'idea greca, e in altra forma ebraica, della colpa; non può essere quella cristiana perché l'incarnazione del Logos l'ha messa fuori gioco, tanto è vero che **lo stesso Verbo incarnato, Gesù Cristo, non si limita a mostrarci in sé stesso la perfetta consistenza (senza separazione, senza confusione, come recita il dogma calcedonese) di divinità e umanità ma ci comanda di essere anche noi perfetti come il Padre celeste.**

Lo specifico del peccato di Adamo fu, per i Padri, nell'aver accolto l'insinuazione satanica che Dio fosse geloso della propria divinità, così che per avere parte ad essa bisognasse strappargliela, mentre invece Dio ama tanto l'umanità e il mondo da desiderare di farli partecipi della propria vita; sta nel non avere «creduto all'Amore», secondo l'espressione dell'evangelista Giovanni, e perciò nel non aver capito che la dismisura del desiderio di Dio (di farsi uomo) legittima ormai, anzi comanda la dismisura del desiderio umano (di farsi Dio). **Dubitare della grandezza possibile e della responsabilità reale degli uomini, e ridurre la salvezza donataci da Dio in Cristo a semplice condono della pena per le colpe commesse, o anche a una semplice purificazione morale, significa dunque ripetere l'errore di Adamo, ricadere negli errori (nelle mezze verità) dell'ellenismo e dell'ebraismo.**

Teilhard avrebbe certo sottoscritto a due mani anche questo assunto dei Padri. Proprio per la fiducia nell'uomo che Dio ama egli enfatizza la necessità e il valore dello «sforzo umano» nell'opera di pleromizzazione-cristificazione che il cristiano (ma anche ogni uomo di buona volontà) ha come sua vocazione-compito-dovere-destino: come, appunto, divino mandato.

2. Una concezione di questo genere impone una speciale idea della creazione. Precisamente: la creazione va pensata come opera doppia, lavoro divino-umano, e come opera incompiuta, lavoro in corso. Così la pensano, infatti, tanto i Padri quanto Teilhard.

Ma soprattutto: per lui come per loro creazione e incarnazione sono da situare sulla stessa linea. La seconda è la fase avanzata, o meglio avanzante della prima; e la prima va pensata non tanto come fabbricazione (idea ebraica ma applicata al Dio minore, il Demiurgo, anche ellenistica) quanto come ingresso del Logos divino nel mondo, tratto all'essere e all'unità reale dal nulla infinitamente molteplice della pura potenzialità. La creazione «in principio» (cfr. Prologo del Vangelo di Giovanni) non è che la fase iniziale dell'incarnazione del Logos, la sua prima kenosi, come dicono i Padri; è l'inizio del processo di pleromizzazione-divinizzazione del mondo, che nell'evento cristologico ha la sua insostituibile chiave di volta e il suo centro di irradiazione ma che giungerà a compimento solo alla fine dei tempi quando la freccia dell'evoluzione riposerà nella meta raggiunta: la generazione e la rivelazione del Cristo cosmico (per Teilhard: del Cristo omega).

Che tra creazione e incarnazione e tra prima e seconda venuta di Cristo ci sia continuità è così ovvio per i Padri da far loro escludere che l'incarnazione del Verbo sia la conseguenza del peccato, come affermeranno la gnosi valentiniana e, sulla scia di Agostino, l'intera teologia latina, colla sola eccezione dei francescani. Per loro il vero motivo dell'incarnazione è la volontà di Dio Padre di portare a perfezione la creazione dall'interno attraverso le sue «due mani»: il Verbo e lo Spirito. L'uomo è bensì chiamato a collaborare al processo creativo, ma l'ultimo tocco, quello che renderà la creazione non solo compiuta ma perfetta, può essere solo l'opera diretta di Dio. Perciò Dio si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato.

Mi par davvero difficile immaginare idee di creazione, di mondo, di perfezione cosmica più teilhardiane di queste! Ma, se le cose stanno così, il divino e l'umano, il divino e il cosmico, il soprannaturale e il naturale, la grazia e la libertà, lo spirito e la materia non possono essere pensati come separati o indifferenti gli uni agli altri e potenzialmente nemici; e nemmeno basta pensarli come complementari o giustapposti verticalmente; dovranno invece essere pensati come concentrici e dinamicamente e intimamente presenti gli uni negli altri: il divino nell'umano e nel cosmico, il soprannaturale nel naturale, la grazia nella libertà, lo spirito nella materia (la vita nella non-vita), il secondo termine di ciascuna coppia essendo il fenomeno e il segno della realtà e della potenza del primo. La materia come matrice dello spirito e quindi degna, «in spe», di essere chiamata santa; la libertà dei figli di Dio come dono di grazia; la fecondità della natura come irradiazione della vita stessa di Dio; sicché si deve parlare di «Dio in Dio» (teologia) e di «Dio fuori di Dio» (economia, per i Padri, meta o ultrabiologia per Teilhard).

Così, infatti pensano e parlano i Padri; così pensa, ma non sempre parla, Teilhard, il quale è vincolato, suo malgrado, a una concettualità e a un lessico che divennero dominanti nel cristianesimo occidentale (ma non in quello orientale, custode fedele della tradizione dei Padri) prima ancora della fine del Medioevo.

Alla teologia «mistica», «spirituale», «eucaristica» dei Padri greco-bizantini e poi, dopo lo scisma del 1054, dell'ortodossia bizantina e russa, la cristianità d'occidente preferì una teologia più moderna e razionale, più «scientifica» e «dialettica» che «orante» e «simbolica»; talmente preoccupata di precisare, definire, distinguere, spiegare (ch'è altra cosa dal comprendere), talmente carte-

siana da finire nell'avvolgere, alle prese colla trascendenza, l'immensità, la «santità» del suo oggetto, in una rete di complicazioni, inadeguatezze e difficoltà d'ogni genere, dalle quali si sforzò di liberarsi per due vie opposte: col «sacrificio dell'intelligenza» o, al contrario ma spesso nello stesso tempo, con un intellettualismo accanito, un intellettualismo di quel tipo che, secondo Gregorio di Nazianzo e secondo l'intero cristianesimo orientale, fa di Dio un idolo fabbricato da menti umane. A rischio d'intorbidare e dividere in misticismi più psichici che pneumatici, più privati che ecclesiali il senso dell'esperienza spirituale dei credenti, non più illuminato dall'esegesi scritturale e dall'intelligenza della fede, nel primo caso; di soffocarlo e prosciugarlo sotto il peso di troppe «questioni spinose» e delle loro astute soluzioni concettuali, o semplicemente verbali, e la costrizione di troppo rigide formalizzazioni, nel secondo.

Obbligato (obbligandosi per obbedienza) a calare le proprie esperienze spirituali e le proprie intuizioni di scienziato e di teologo negli schemi convenzionali della scuola, troppo astratti per dire il vissuto, troppo razionalistici per non impoverire e vulnerare le verità intuitive, molto spesso Teilhard è costretto a balbettare o dire e non dire e disdire, a volte fino all'autocontraddizione. La sua gnosi appare perciò tanto più faticata, meno limpida e coerente di quella dei Padri, pur riproponendone molti tratti essenziali.³ Solo quando lascia perdere le precisioni e i clichés e si abbandona, «ex abundantia cordis», al linguaggio poetico il discorso di Teilhard s'illimpidisce, diventa agile e veramente persuasivo; non solo suggestivo, ma proprio persuasivo, perché, paradossalmente, proprio e solo allora si libera da sottintesi, ambivalenze, contraddizioni e trova l'unica vera chiarezza possibile alla teologia: non la «clarté» cartesiana ma la trasparenza, la «diafania», come la chiamava Teilhard, concessa dalla Parola divina quando risuona dell'umiltà delle parole umane.

3. L'idea che la creazione sia da intendere come incarnazione continuata e come progressiva pleromizzazione-divinizzazione del mondo e dell'umanità, - con lo straordinario ma inevitabile corollario che solo il divino è la pienezza, la verità ultima, la perfetta attuazione di tutte le potenzialità dell'umano e del cosmico, di modo che né l'umanità né il mondo possono realizzare completamente se stessi senza trapassare in Dio (ragion per cui gli spirituali, che, a differenza degli scienziati, colgono l'intero e non solo la superficie dei fenomeni, non possono guardare il mondo senza vedere insieme Dio, e viceversa), - è presente in tutti i Padri greci dei primi secoli, ma trova in S. Massimo Confessore la maggiore articolazione.⁴

Vissuto tra il VI e il VII secolo, S. Massimo raccoglie l'eredità dei tre Cappadoci e in un certo modo chiude con una sintesi, speculativamente grandiosa quanto splendida poeticamente, la prima grande stagione del pensiero cristiano. E perciò particolarmente interessante trovare nei suoi scritti accenti del tutto teilhardiani. Per brevità mi limiterò a ricordare quattro tesi, essenziali e tipiche tanto in S. Massimo quanto in Teilhard.

³ N.d.R. – È un'asserzione non documentabile, poiché gli scritti teilhardiani (compresi gli epistolari) si caratterizzano per la loro estrema *coerenza* di contenuti, sempre via via arricchiti e mai negati. La "fatica" di Teilhard è stata quella di "far capire" che l'evoluzione cosmica e biologica "sussiste per davvero" (!) e di analizzarla dal punto di vista scientifico, per poi interpretarla filosoficamente e teologicamente.

⁴ N.d.R. – Si veda il bellissimo libro di Hans Urs Von Balthasar, *Liturgia Cosmica – L'immagine dell'Universo in Massimo il Confessore*, Ed. A.V.E., Roma 1976.

La prima è che la pleromizzazione-divinizzazione del mondo avviene attraverso unioni e sintesi successive e graduali: il mondo va dalla molteplicità estrema (il caos, il nulla) dell'inizio alla perfetta integrazione della fine.

La seconda è che queste sintesi sono opera della sola divinità, e precisamente delle energie divine (luce, calore, fecondità, ecc.) attive nell'universo, fino al momento in cui l'uomo fa la sua comparsa; da quel momento in poi sono l'opera sinergica di Dio e dell'uomo, il quale agisce colla luce e colla forza donatagli dallo Spirito, attraverso il lavoro, la scienza, la cultura (come coltivazione e come civilizzazione), il culto.

La terza è che il mondo non è un coacervo di enti e operazioni disparate, ma è un cosmo, un insieme organico, vivente e bello, in cui le parti e le funzioni agiscono armoniosamente, così che l'insieme degli accadimenti cosmici forma una musica e una danza alla quale tutte le creature partecipano, e di cui Cristo è il corifeo.

La quarta è che la musica e la danza cosmica hanno il senso e il valore di una liturgia universale e perenne. Teilhard, come si sa, teorizzerà e celebrerà la «Messa sul mondo»; in questo S. Massimo lo precede e persino lo supera, perché nella sua liturgia cosmica, Messa *del* mondo e non solo *sul* mondo, il cosmo non è solo la materia ma anche l'officiante della celebrazione. Attraverso il Cristo corifeo della danza cosmica (il Cristo omega, direbbe Teilhard) esso si offre da sé al Padre in lode di gloria.

In realtà, per S. Massimo come per Teilhard, in ogni sorta di liturgia il celebrante vero è lo Spirito. Del resto tutto il cristianesimo orientale sottolinea con forza il legame fra le due «economie» del Verbo e dello Spirito, e all'ecclesiologia a suo avviso troppo sbilanciata in senso cristologico dai latini preferisce un'ecclesiologia cristo-pneumatologica, che sottolinea come l'eucarestia e la chiesa siano veramente il corpo di Cristo perché sono l'opera dello Spirito. Da parte sua Teilhard dichiara che uno dei principi fondamentali del suo pensiero è il primato dello Spirito (*non sulla, ma nella materia*); un'affermazione abbastanza sorprendente data la sua speciale insistenza sul cristico.⁵

4. L'ottimismo antropo-cosmologico dei Padri (e di Teilhard) sembrerebbe messo in crisi dalla **presenza del male** nelle sue varie forme, difettive (limite, impotenza, difetto, sofferenza, morte) e attive (errore, disordine, colpa, peccato). Nessuno di loro schiva il problema del male (anche se molti critici di Teilhard lo affermano e qualche teologo latino lo insinuò dei Padri greci).

Lo affrontano non tanto però nella forma consueta dell'«unde malum», domanda alla quale è facile rispondere: dall'abuso umano della libertà viene il male attivo, dalla contingenza del mondo (nella versione contemporanea teilhardiana: dalla quota di indeterminazione presente in natura e dal sacrificio richiesto dall'evoluzione) quello passivo; o nella forma dell'«ad quod malum», questione più ardua ma illuminata almeno in parte per il credente dalla croce di Cristo, simbolo della fecondità della sofferenza, e per l'evoluzionista dell'idea del «prezzo del progresso» (resterebbe da giustificare la fecondità della colpa, ma qui potrebbe soccorrere S. Agostino coll'idea della «felix culpa», del peccato originale che nella sua tragicità è pure benavventurato) perché causa l'incar-

⁵ **N.d.R.** – Teilhard non si riferisce allo Spirito Santo, ma allo Spirito-Materia, alla proprietà della Stoffa dell'Universo di essere costituita da *materia in corso di spiritualizzazione*. Con l'Incarnazione, la Stoffa dell'Universo è stata cristificata.

nazione del Verbo; se non fosse che, come ho detto, quest'idea è estranea ai Padri greci). Ciò che veramente fa questione ai Padri, e agli evoluzionisti e ai progressisti di ogni tempo, dunque anche a Teilhard, è piuttosto l'«usque tandem malum»: fino a quando potrà durare il male? Se il mondo viene da Dio e va verso Dio (verso la perfezione) come si può affermare l'incorreggibilità del difetto e della malvagità e l'eternità della punizione? Parrebbe proprio che quando Dio sarà tutto in tutti, quando l'intero universo avrà la forma di Cristo, ogni forma di male non potrà che scomparire, a meno di introdurre il male anche in Dio, quantomeno come impotenza: un pensiero non ignoto al pensiero cristiano e da ultimo («dopo Auschwitz») anche a quello ebraico, ma a entrambi ripugnante, forse perché non è stata pensata (accettata) fino in fondo la kenoticità di Cristo.

La questione è seria perché non riguarda solo e tanto la durata del male quanto la sua radicalità, la sua consistenza, in certo modo la sua stessa realtà. In effetti un male che sappiamo destinato a finire non è un male radicale e totale; è piuttosto un male parziale, dunque un misto di male e di bene, un incidente drammatico ma non veramente tragico, o perfino l'occasione di un maggiore bene futuro e in quanto tale un bene «in spe».

La possibilità, le condizioni, i limiti di questo rovesciamento del male in bene sono stati mille volte scrutati dal pensiero cristiano o di matrice ebraico-cristiana (Hegel e Marx su questo punto «do-cent»). In un certo senso esso appartiene da sempre alla speranza cristiana. Non dice forse S. Paolo che per i seguaci di Cristo «tutto si converte in bene»? E S. Giovanni, nell'Apocalisse, che nel mondo dell'Agnello immolato non vi saranno più né lutti né lacrime? E Origene, che il fuoco dell'apocatastasi consumerà alla fine dei tempi ogni residuo di male? Forse che i mistici dell'oriente cristiano non hanno creduto in ogni tempo, da S. Isacco il Siro nel VI secolo a S. Serafino di Sarov nel XIX, che uno solo essendo il fuoco che tormenta i dannati e beatifica i santi, l'Amore di Dio, alla fine anche i dannati saranno salvati dall'Amore (che solo per poter arrivare a questo li tormenta), e in ogni tempo non hanno «pregato con lacrime» perché la salvezza si compisse per tutti, Satana incluso, quanto prima possibile? E per la stessa ragione le li chiese ortodosse non si sono mai pronunciate dogmaticamente sulla eventuale eternità dell'inferno?

Più difficile è la situazione dei mistici cristiani d'occidente. Fanno anch'essi l'esperienza dell'immensità e della creatività dell'Amore e dunque anche per loro è arduo credere che Dio non sappia o non voglia trovare il modo di vincere la malvagità umana pur senza togliere la libertà; ma devono fare i conti col dogma dell'eternità dell'inferno. Alcuni provarono a pensare l'inferno eterno ma vuoto. **Non molto diversamente Teilhard prega perché la luce divina gli faccia comprendere l'incomprensibile, e intanto rifiuta, come contrario alla carità, di credere alla dannazione eterna di un solo uomo in particolare, fosse pure il peggiore; e trova una soluzione ingegnosa (anche reale?) alla contraddizione (solo apparente?) fra l'idea della pleromizzazione-cristificazione universale e la dannazione eterna, l'eterna esclusione di alcuni.**

Anche i dannati, spiega Teilhard, saranno nel pleroma, perché nessun singolo può separare il proprio destino da quello del cosmo, a meno di ricadere nel caos da cui Dio lo ha tratto, ossia a meno di discrearsi, qualcosa che nessuna creatura può fare per la stessa ragione per cui non può auto-crearsi. Ma ci saranno nel modo dell'assenza, come vuoti: «non loro mancheranno al pleroma ma il pleroma a loro».

5. Prima di concludere è giusto dare spazio a una obiezione che potrebbe minare alla base, malgrado ogni consonanza e affinità particolari, la mia tesi della «prossimità» fra il pensiero di Teilhard e quello dei Padri. L'obiezione fa forza su due dati incontestabili: le somiglianze si trovano mescolate alle differenze e, soprattutto, l'atteggiamento di Teilhard è avvenirista e non passatista. Egli cerca ispirazione guardando avanti e non indietro, perché da buon progressista⁶ (ogni evolucionista è un progressista) è persuaso che l'attuazione e la rivelazione piena della verità stiano alla fine e non al principio, davanti a noi e non alle nostre spalle. Tanto che a un certo momento diviene così indifferente e persino insofferente al passato da provare fastidio,⁷ lui che era noto e apprezzato soprattutto come paleontologo, per ogni sorta di fossili, inclusi i ricordi (si veda in una lettera del primo settembre 1949 il racconto della visita al castello avito dov'era nato e cresciuto). L'obiezione è seria, ma non in grado, mi pare, di resistere ad alcune semplici considerazioni.

La prima e più importante è che con «prossimità» non intendo né somiglianza completa, né continuità, né discendenza diretta, ma piuttosto «familiarità» o, meglio ancora, nella prospettiva evolucionista di Teilhard, «coassialità». Significa che tra il pensiero di Teilhard e quello dei Padri vedo un'«aria di famiglia», un'affinità tipologica spiegabile con il fatto che rispondono a esigenze fondamentalmente affini, al di là di ogni particolare differenza. Va poi da sé - seconda considerazione - che una ventina di secoli o poco meno non passano invano.

Ogni pensiero e linguaggio rispecchiano un contesto. Tanto più lo rispecchiano se, come nel caso di Teilhard, lo assumono deliberatamente. Proprio come pensatore cristiano, tenuto a ricordare che Cristo è il Signore di tutti i tempi, Teilhard scelse di essere uomo e intellettuale del suo tempo, impegnato a rispondere, nel linguaggio del presente, alle questioni del presente, benché con occhi rivolti al futuro.

Ora la grande questione del presente è (era) la secolarizzazione di una società che fu in passato cristiana, come quella europea, ed è ora in buona misura nuovamente pagana. Nella quale non pare possibile (o non pareva: la situazione è, dopo Teilhard, in parte mutata) far leva nemmeno sul Dio ignoto di paolina memoria perché, a differenza del paganesimo antico, la modernità non è solo non cristiana ma non religiosa, interessata solo alla superficie utilizzabile e controllabile dei fenomeni e non alla loro essenza, al loro senso segreto, discepolo non dei filosofi ma degli sperimentatori e dei tecnologi. Il contesto di Teilhard e i suoi interlocutori sembrano dunque, e sono, molto diversi da quelli dei padri, persino opposti per molti versi.

Tuttavia, a ben guardare, sono nel fondo anche simili. In entrambi i casi la medesima sapienza più che umana rivela a (non costruita da) una minoranza di eletti, che non sono i sapienti di questo mondo ma gli umili credenti, sfida i saperi umani riconosciuti e accettati, non per distruggerli ma per assumerli, purificarli, integrarli, e lotta per diventare maggioritaria, anzi universale. nella convinzione di disporre della sola «notizia» veramente vitale, e d'essere perciò la «vera filosofia»,

⁶ **N.d.R.** – È meglio precisare che il “progressismo” di Teilhard non corrisponde ad scelta ideologica, ma è “necessariamente” legato al senso evolutivo dell'incessante crescita di coscienza.

⁷ **N.d.R.** – Il Passato gli interessa nella misura in cui gli fa comprendere il corso Futuro dell'evoluzione. Già nel 1919 affermava che *«L'avenir est plus beau que tous les passés. C'est là ma foi»*. Però nel 1948 precisava meglio il suo atteggiamento: *«...in questo ambiente paleontologico ho sentito in modo acuto che, salvo per quanto riguarda le origini umane (e cosa curiosa la formazione dei continenti, perché certamente è 'planetaria') ora provo una specie di nausea di fronte agli studi del passato»*.

la gnosi vincente. Colla differenza che il paganesimo di ritorno è assai più resistente all'annuncio cristiano di quello primitivo, perché dopo duemila anni di cristianesimo carico di compromessi e di contraddizioni fra la verità professata a parole, spesso anche inadeguate o non più adeguate, e quella testimoniata coi fatti, ha sviluppato dei robusti anticorpi e dei comprensibili pregiudizi contrari. Ai neopagani del nostro tempo gli evangelizzatori riescono poco credibili, tranne che siano, come lo fu Teilhard (e in altri tempi i Padri) dei testimoni disposti a pagare di persona e non solo dei predicatori; degli spirituali, perciò dei profeti, e non solo degli intellettuali.

L'ultima considerazione con cui difenderò la mia tesi è che posso produrre una verifica empirica, non cogente perché indiretta e per così dire virtuale, ma che mi sembra tuttavia significativa.

6. Ho già detto che mentre la cristianità occidentale passava, secondo l'espressione di De Lubac, «dal simbolo alla dialettica», dalla patristica alla scolastica, quella orientale rimaneva fedele, nei casi migliori creativamente, alla spiritualità e allo stile (al metodo e al lessico) dei Padri. Negli ultimi due secoli sono stati soprattutto i figli della Russia, più che quelli della Grecia, a dar prova di fedeltà creativa, anche se è vero che ultimamente anche l'ortodossia bizantina ha conosciuto un risveglio di cui si cominciano a cogliere anche i frutti teologici.

La Russia fu battezzata dal principe Vladimir di Kiev nel 988, ma per secoli la profonda fede dei suoi popoli non trovò parole nuove. Nello scorcio del secolo scorso, e poi nel presente, la coscienza credente ebbe però un risveglio, noto come «rinascimento religioso», che partorì in letteratura, in filosofia, in teologia e anche nelle arti figurative il cosiddetto «pensiero religioso russo», dapprima in patria, fino alla rivoluzione dell'ottobre del '17, e successivamente nell'emigrazione, specialmente presso i suoi due principali focolari teologici, l'«Institut St. Serge» a Parigi e il «St. Vladimir Seminar» a New York. Se vogliamo vedere che cosa la tradizione dei Padri diventa nel contesto del XX secolo è dunque ai russi che dobbiamo guardare.

Ora, tra i grandi pensatori cristiani russi del Novecento ce n'è uno che è una sorta di omologo ortodosso del cattolico Teilhard: come lui scienziato (matematico e fisico) oltre che filosofo, teologo e sacerdote. Come lui impegnato nel compito di attualizzare il pensiero e il linguaggio cristiani per renderli comprensibili e interessanti agli intellettuali contemporanei, in specie a quelli di formazione scientifica, tanto che l'unica sua opera pubblicata in vita, «Il fondamento e la colonna della verità» (1914), è un epistolario apologetico indirizzato soprattutto agli amici e colleghi non credenti. (L'unica pubblicata perché, se Teilhard fu censurato ed emarginato dall'autorità religiosa, Pavel Florenskij lo fu assai più duramente, fino all'internamento nel lager terribile delle isole Solovki e all'uccisione avvenuta nel 1947, dall'autorità politica. Solo negli anni settanta è ripresa, per frammenti, la pubblicazione dei suoi scritti; a tutt'oggi parte della sua opera rimane inedita).

L'esperimento che, secondo me, consente di verificare empiricamente la reale prossimità e assialità del pensiero teilhardiano rispetto a quello patristico consiste nel cercare riscontri tra Teilhard e Florenskij, il suo omologo russo ortodosso, nel quale la fedeltà creativa ai Padri è deliberata e cosciente, tanto quanto è spontanea e probabilmente inconsapevole in Teilhard. Il quale cita spessissimo S. Paolo e S. Giovanni, le due fonti più autorevoli dei Padri greco-bizantini e dell'intera ortodossia bizantino-russa, ma quasi mai autori posteriori; e quando rivendica la propria sostanziale fedeltà alla tradizione cattolica ha in mente con tutta evidenza solo la scolastica latina. La cosa non deve stupirci, dal momento che fino al post-concilio Vaticano II i *curricula* dei seminari cattolici

ci prevedevano l'uso di manuali e compendi, piuttosto che di testi originali, e men che meno di testi patristici. Tant'è vero che negli anni cinquanta il «ressourcement», il ritorno alle fonti, fu una delle rivendicazioni della «nouvelle théologie».

7. I riscontri fra Teilhard e Florenskij sono, in effetti, possibili in misura significativa, sia sul versante dei contenuti che su quello del lessico e del vissuto.⁸

Anche Florenskij, ad esempio, muove dal sentimento, fortemente sentito nell'infanzia, dell'unità e della sacralità della natura, successivamente trasformato nell'intuizione della essenziale divinità del cosmo.⁹ Nascosta ma non invisibile agli spirituali, questa è impossibile da esprimersi nel linguaggio della ragione (delle scienze empiriche e di una teologia nazionalistica) ma non in quello della poesia, dell'autobiografia e di una teologia simbolica. Anche Florenskij usa le teorie scientifiche più aggiornate per accostare da prospettive molteplici ma convergenti il mistero del mondo. Anche lui vede infatti la continuità fra materia e spirito, e dunque fra ricerca sperimentale e illuminazione spirituale; e fa perciò esercizi non d'irrazionalità o di razionalismo teologici ma di ultra razionalità (ad esempio di metamatematica, così come Teilhard di metabiologia). In più, rispetto a Teilhard, li teorizza come necessari per soddisfare la biassialità della realtà e del pensiero (per comprendere sia le apparenze fenomeniche che le condizioni trascendentali del loro apparire e i loro rimandi transfenomenici). Anche Florenskij intravede anticipatamente la perfezione e la pienezza del momento finale della storia universale, quando Dio sarà tutto in tutti e il mondo sarà il corpo di Dio, la carne infine assunta totalmente, senza residui, dal Logos.

Tutto questo Florenskij lo dice usando a volte, anzi sovente, le stesse metafore e gli stessi paradossi di Teilhard, ma senza le sue remore e oscillazioni, perché i Padri gli hanno insegnato che il linguaggio teologico è necessariamente metaforico, paradossale, simbolico, per la natura transfinita - insieme trascendente e immanente - del suo oggetto. Altre volte, invece, troviamo nei due la stessa idea ma non la stessa parola. È il caso, ad esempio, della purezza-integrità di sguardo che entrambi esigono da chi voglia cogliere in un solo colpo Dio e il mondo o, per dirla con Teilhard, la santità della materia; una qualità che entrambi pensano sia come limpidezza, assenza di opacità, che come pienezza, capacità positiva di visione integrale. Ma il francese di Teilhard offre solo «pureté», mentre il russo di Florenskij ha l'intraducibile «celomudrie»,¹⁰ che significa purezza e anche integralità, e perciò può dispensarsi, a differenza di Teilhard, da ogni glossa. (È evidente che il lessico della spiritualità russa ha la parola perché ha l'idea, e ha l'idea perché la tradizione non ha censurato quel particolare, importante aspetto dell'esperienza dei credenti).

⁸ N. d. R. - A tal proposito: cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/scritti/SCIENZA%20%20FEDE.pdf> p. 7 e segg. Cfr. anche rivista "Choirs", n° 544 - Avril 2005, F. MANTOVANI, *Pierre Teilhard de Chardin et Pavel Florenskij*.

⁹ N. d. R. - Si tenga presente che Teilhard nasce e cresce in un ambiente molto religioso e che Florenskij, al contrario, appartiene ad una famiglia che non lo educa alla fede cristiana.

¹⁰ N. d. R. - Natalino Valentini: «Per Florenskij il fine ultimo dell'autentica ascetica cristiana è la "celomudrie", la castità, intesa come "purezza di cuore", mediante la quale è possibile la visione di Dio (Mt. 5,8). La radice del termine russo rimanda a "celo" ("intero") ed è la stessa di "celyj" che traduce il *kalòs* greco. Il concetto di "celomudrie" sottolinea quindi l'integrità interiore della persona, la sua bellezza interiore il "portare alla perfezione nella bellezza". La *celomudrie*, dunque, è il dono dello Spirito Santo che ha la forza di purificare il cuore, mettendone a nudo le radici eterne «ripulisce le vie attraverso le quali la Luce innegabile del Lume triipostatico penetra nella coscienza umana. E allora tutto l'essere interiore dell'uomo, lavato dalla purezza, è colmato dalla Luce della conoscenza assoluta e della beatitudine della Verità nitidamente sperimentata» (*La colonna e il fondamento della verità*)».

Cfr. <http://www.google.it/search?pz=1&cf=all&ned=it&hl=it&q=celomudrie&btnmeta%3Dsearch%3Dsearch=Cerca+nel+Web>

Sarebbe interessante continuare a spigolare nei testi di Teilhard e di Florenskij i documenti della loro somiglianza (che non tolgono, sia chiaro, la differenza); ma occorrerebbero troppe altre pagine. **Non posso, però, non menzionare l'analogia più imprevedibile e, non solo ma anche per questo, più significativa.**

In una lettera del 12 agosto 1950 Teilhard schizza così la scansione del saggio che sta scrivendo, al quale darà poi come titolo «Il cuore della materia»: **«il Cosmico, l'Umano, il Cristico, e il Femminile, benché io non veda esattamente come collocare il quarto elemento che, fino a un certo punto, mi sembra meno un elemento in sé distinto che una sorta di essenza sottile degli altri tre: lo spirito di unione».**¹¹ Ebbene, chiunque conosca anche solo un po' la storia del pensiero russo filosofico e teologico, riconosce immediatamente nelle parole abbastanza sibilline di Teilhard un mirabile, benché involontario, «raccourci» della sofiologia elaborata da almeno tre fra i grandi esponenti della «rinascita religiosa russa»: Vladimir Solov'ëv, il massimo filosofo russo, il teologo Sergeij Bulgakov e, per l'appunto, il filosofo-scienziato-teologo Pavel Florenskij.

8. **La dottrina filosofico-teologica della Sofia è troppo complessa e delicata perché si possa riassumerla in breve. Dirò solo che Sofia è la figura femminile dello Spirito, il profilo materno di Dio (che i Padri dissero essere Padre e Madre, anticipando così la nostra teologia al femminile, anche se non svilupparono il tema, che fu successivamente espulso dal repertorio teologico). Pur non essendo essa stessa ipostatica, la Sofia abita nel seno della Trinità come unità dinamica, vivente legame interpersonale. Ma abita anche nel seno del mondo, dell'umanità e della chiesa, e anche lì raccoglie la molteplicità in unità, genera (e al tempo stesso è generata quale) umanità divinizzata, chiesa di Dio-corpo di Cristo, mondo pleromizzato-Cristo cosmico. La Vergine, Madre (di Cristo e della comunità credente), la creatura «tuttasanta» che genera il suo Creatore, è il suo simbolo perfetto.**

La Sofia è sempre «doppia»: increata-creata, celeste-terrestre, eterna-diveniente, sovrasensibile-sensibile, causa efficiente (energia)-finale (risultato) di armonia e unità. Cosmifica il Logos e spiritualizza la materia; è presente all'inizio e alla fine della creazione; funziona da ponte, da realtà intermedia «metaxu», «milieu divin») spartita fra Dio e mondo come loro interfaccia. È l'«angelo custode del mondo» rappresentato in una delle più antiche icone russe. È sapienza eterna di Dio e al tempo stesso bellezza (senso, intelligibilità, ordine, valore) crescente nel mondo.

La sofiologia è il capolavoro più originale, più caratteristico e prezioso prodotto dai pensatori religiosi russi sviluppando, secondo il loro esuberante genio nazionale (Teilhard trovava i romanzieri russi troppo «caotici» per il suo gusto), i sobri cenni con cui il tema compariva nei Padri greco-bizantini. I cristiani russi ne vanno fieri come della «Parola russa» per eccellenza, il dono che essi fanno ai fratelli d'occidente, proprio nel momento in cui la chiesa russa diventa martire (e anche per questo testimone credibile del divino).

Non è strano ritrovarne un'eco, per quanto enigmatica, in Teilhard? Sì e no. È davvero strano perché il tema e perfino il nome della Sofia sono caduti dal repertorio teologico latino. Nello stesso tempo non lo è affatto, perché i sentimenti, le intuizioni, **le esperienze che l'ortodossia russa con-**

¹¹ **N. d. R.** - Sul «Femminino» in Teilhard de Chardin, cfr gli scritti n.° 11, 22, 37, 61 e 153, elencati nel «Dizionario delle opere di Teilhard de Chardin», op. cit.

temporanea raccoglie nel nome e nella figura di Sofia sono perfettamente teilhardiani. Lo sono al punto che, non trovandone traccia nella sua tradizione locale, Teilhard ne abbozza da sé la figura, senza poterle dare un nome e nemmeno collocarla con sicurezza nel mondo di Dio.

In una visione «futurista» come la sua, protesa quasi ossessivamente ad avvicinare il futuro di Dio, dell'umanità e del mondo, non poteva d'altra parte mancare una qualche presenza della «bella donna», come la chiamava Solov'ëv, che con femminile grazia e materna dolcezza fonde il movimento «dall'alto» con quello «in avanti», e ci consente di amare in lei, dov'è già presente, e di pregustare per noi e per il nostro mondo la perfezione futura. E che perciò non a caso è stata finora contemplata con intelletto d'amore quasi solo dal cristianesimo russo, il quale fonde la prospettiva escatologica tipica dell'ortodossia colla propria speciale sensibilità alla fecondità, alla forza, alla sacralità della vita e della terra (la «madre terra», che il pellegrino russo bagna con lacrime di pentimento e di gioia, traendone grazia di luce, di perdono, di sicurezza vitale).

Basterebbe il fatto di trovarne la traccia, per quanto umbratile, nel pensiero di Teilhard per legittimare la tesi della sua «prossimità coassiale» ai Padri fondatori del pensiero cristiano: prossimità non al passato ma alle origini, alle fonti perennemente vitali.¹²

Rimane il rimpianto che sfortunate circostanze storiche gli abbiano impedito di averne piena coscienza e di attingere più largamente a un così straordinario patrimonio spirituale e intellettuale. Sicuramente ne avrebbe tratto gioia spirituale, chiarezza intellettuale, strumenti per sciogliere almeno qualcuno dei nodi rimasti irrisolti nel suo faticato pensiero.



¹² N. d. R. - È infatti così perché per Teilhard il Femminino è *l'Energia unitiva dell'Amore*.