

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA
MERIDIONALE

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
“ SAN MATTEO ” - SALERNO

**Il pensiero di Pierre Teilhard de Chardin
fra teologia e scienza**

Dissertazione per il conseguimento della
Laurea in Scienze Religiose

Candidato:

Giulio Santaniello (matr.292)

Relatore:

ch.mo prof. Pierluigi Natri

Anno Accademico 2017 - 2018

*«Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini,
perché si occupino in essa.
Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo,
ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore,
senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio
dal principio alla fine»
(Qo 3, 10-11).*

PREMESSA

Ebbi il primo contatto con il pensiero di Teilhard de Chardin grazie ai cosiddetti “novissimi”, ovvero ciò a cui l'uomo, secondo l'economia della Provvidenza divina, va incontro al termine della vita. La cultura apocalittica ha sempre suscitato in me un forte interesse, un profondo desiderio di comprendere il fine e il significato di ogni cosa. Prima di iniziare il percorso di studi, di cui la seguente tesi rappresenta il coronamento, la mia indole mi portava ad un distacco dalla “mondanità”, in quanto non avevo ancora chiaramente definito l'essenza morale della realtà: da un lato, il mio credo ancora acerbo considerava la materia come negativa, ma dall'altro scoprivo la bellezza delle leggi e delle dinamiche dell'universo, della natura, della relazione con l'altro, e non capivo per quale motivo ciò avesse potuto ostacolare la mia esperienza di fede. Aleggava in me una nostalgia dell'Assoluto, e più conoscevo le cose belle di questo mondo, più avevo voglia di separarmene. Questa sensazione mi faceva odiare “gli affari temporali” e tutto ciò che vi fosse di materiale perché frutto di un inganno, destinato alla corruzione. Non potendo sopportare l'idea della fine e di come essa scoraggiasse ogni tentativo di sforzo universale, una domanda mortificava i miei sforzi: «a cosa serve vivere e appassionarsi alle cose se tutto è destinato a finire?». Da qui, l'interesse per tutto ciò che fosse “ultimo”, vicino o relativo alla fine, escatologico, Omega. Fu questa la “parola chiave” con la quale si manifestò la Provvidenza, guidandomi gradualmente alla scoperta di Pierre Teilhard de Chardin. Gesuita, mistico, scienziato, paleontologo, la statura di questo personaggio rappresenta un “unicum” all'interno della Chiesa. Innamorato della Terra ma ancor più di Dio, è ricordato per il suo tentativo di armonizzare il cristianesimo con la teoria dell'evoluzione, al primo dandogli una base solida e strutturale, alla

seconda un centro convergente. Il pensiero del padre gesuita mi ha permesso di comprendere che il dualismo che oppone mondo e Dio è illusorio e può essere risolto armonizzando scienza e fede.

Egli percepì la preoccupazione di una Chiesa che non riusciva più a far sentire la sua voce, soprattutto fra i giovani. Essi, mai come oggi, non si accontentano di sognare la loro vita, ma vogliono costruirselà edificando anche il mondo. La loro visione dell'universo ha come presupposto necessario la fede nel progresso, e non si accontentano di intuire e scoprire un mondo già bello e pronto, ma vogliono identificarlo essi stessi, in un passaggio dal "vedere" al "fare". I giovani del nostro tempo avvertono che, con le scoperte scientifiche e il "risveglio spirituale", c'è qualcosa di nuovo, e che l'umanità tiene rinchiuso forze assopite, risorse non ancora scoperte, allo stesso modo della materia, che apparentemente impenetrabile, contiene prodigiose riserve di energia. Si mostrano insofferenti alle antiche strutture, siano esse sociali, economiche politiche o intellettuali, e soprattutto provano un crescente disagio dinanzi ad un cristianesimo un po' "mutilante" e tenuto al margine del mondo moderno. Il cristianesimo che separa materia e spirito, scienza e fede, appare disumanizzante. Il Dio che propone Teilhard de Chardin è all'opposto di tutto ciò. Ciò che traspare dalle sue opere, *Il fenomeno umano* e *L'ambiente divino* su tutte, è un Dio "in alto" e "in avanti", indissolubilmente trascendente e immanente, pre-emerso e immerso nell'evoluzione. E' proprio questa nuova dottrina scientifica, sorta nel XIX secolo, che ha accentuato l'ingiusta distanza fra scienza e fede, creando illogici schieramenti. La teoria del Big Bang e quella evoluzionistica sono spesso utilizzate dagli atei per contraddire la Bibbia e l'esistenza stessa di Dio creatore. In realtà, «il Big Bang, che oggi si pone all'origine del mondo, non contraddice l'intervento creatore divino, ma lo esige. L'evoluzione nella natura non contrasta con la nozione di Creazione, perché

l'evoluzione presuppone la creazione degli esseri che si evolvono», come affermato da Papa Francesco in un discorso rivolto alla Pontificia Accademia delle Scienze. Queste riflessioni erano già state espresse da Pio XII negli anni '50 e non va dimenticato che il primo ideatore della teoria del Big Bang fu lo scienziato e sacerdote cattolico belga mons. George Lemaitre (1894 –1966). Scienza e fede, quindi, devono essere distinte ma non separate, e di certo non si oppongono fra loro, giacché la ragione è di origine divina, creazione di Dio, e per conseguenza la scienza costituisce una prima rivelazione. I contrasti avvengono quando uno dei due termini acquista una presunzione abusiva sull'altro: è abusiva una scienza che si occupi di misteri che non hanno nulla a che fare con le possibilità sperimentali scientifiche, è abusivo un concetto religioso obsoleto che si erige ad unica espressione possibile di un dogma. Il merito di Teilhard è di essere riuscito a tracciare le nuove esigenze del cristianesimo in un'ottica cosmica e di renderlo comprensibile ad un uomo del XXI secolo. Per il gesuita, infatti, il cristianesimo deve smussare molte cose inutili, molte rappresentazioni antiche, in un rifacimento che modifichi le prospettive tradizionali accrescendone la coerenza e il potere di slancio, nella riscoperta di una religione pienamente “cattolica”, universale. *Il fenomeno umano* è un magnifico viaggio alla ricerca delle nostre più lontane origini, per individuare le tracce che portano all'uomo e, soprattutto, per capire se l'intero moto evolutivo abbia una direzione ben definita e miri a un successivo sviluppo. Teilhard prende in considerazione la totalità del fenomeno: non solo l'uomo come espressione ultima della materia organizzata, ma anche l'uomo che mira a prolungare l'evoluzione nel “più essere” e nello spirituale. È un'affascinante concezione unitaria dell'avventura umana inserita nella storia dell'universo: una visione incoraggiante e ottimista, un manifesto dell'uomo spirituale moderno. Con *L'ambiente divino*,

Teilhard ha cristianizzato il progresso, offrendo una spiritualità del lavoro umano, in tutta la sua estensione, nei suoi effetti lontani e perfino eterni, una spiritualità che concerne sia la materia dell'azione che la forma, intesa come intenzione.

Da questi due testi principali saranno estratti argomenti scientifici, antropologici e teologici, cercando di far emergere quanto più possibile la voce dell'autore, che si distingue nel linguaggio tecnico come in quello religioso. La motivazione fondante di questa tesi, sulla scia della costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, vuole essere una maieutica che si occupi di generare il significato più profondo delle cose in modo induttivo, collocandole nella loro giusta dimensione, quella dell'Assoluto. Il tema privilegiato sarà quello dell'attualità e dell'intuizione, presentando la forza e lo sviluppo del pensiero teilhardiano all'interno della dimensione teologica e in quella antropologica. Particolare attenzione sarà posta al "risveglio spirituale" che si avverte in questi ultimi decenni, espresso specialmente nel diffondersi di una cultura psichedelica la cui portata dev'essere ben compresa.

Questo lavoro vuole cercare un dialogo, nella speranza che una retta comprensione del cristianesimo sia efficace per un rinnovamento della società a partire dalla consapevolezza della propria importanza nel progetto cosmico e dalla susseguente responsabilità nelle scelte di ogni giorno. Tuttavia, se mancano presupposti di comprensione, qualsiasi messaggio religioso non fa presa. Non è più possibile parlare una lingua arcaica senza poi riflettere sui propri errori di comunicazione: il teologo di oggi è chiamato a sporcarsi le mani, scendere nelle realtà contemporanee per studiare, indagare e leggere in esse il linguaggio religioso che unisce inevitabilmente a Cristo, consapevole che «cieli e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mt 24, 35). Per essere "luce del mondo" (Mt 5, 14)

occorre risvegliarsi e “ravvivare la fiamma”, educare i propri occhi alla bellezza, riflettere sull’importanza dell’esistenza, dotarsi di responsabilità e riconoscersi parte di una fitta rete di relazioni in cui si è unici, irripetibili e indispensabili. Iniziamo questa magnifica avventura con un’esortazione, facendo nostre le parole di Enrico Medi: «L'uomo è più grande delle stelle. Ecco la nostra immensa dignità immensa grandezza dell'uomo, della vita umana. Giovani, godete di questo dono che a voi è stato dato e che a noi fu dato. Non perdetevi un'ora sola di giovinezza, perché un'ora di giovinezza perduta non ritorna più. Non la perdetevi in vani clamori, in vane angosce, in vani timori, in folli pazzie, ma nella saggezza e nell'amore, nella gioia e nella festa, nel prepararvi con entusiasmo e con speranza. Da una cosa Iddio vi protegga: dallo scetticismo, dal criticismo e dal cinismo; il giovane sprezzante di tutte le cose è un vecchio che è risorto dalla tomba. Guai se la giovinezza perde il canto dell'entusiasmo»¹.

¹ ENRICO MEDI, Conferenza "Gli uomini e il cielo", Prato - 13 aprile 1970.

BIOGRAFIA²

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) nacque a Clermont-Ferrand da madre Berthe-Adele, donna devota, pronipote di Voltaire, e padre Emmanuel, naturalista che trasmise al figlio l'amore per la natura e l'impegno in campo scientifico. Le lunghe vette vulcaniche estinte dell'Alvernia e le riserve boschive hanno lasciato un segno indelebile su Teilhard: forgiato fra la natura, egli sviluppò il suo insolito potere di osservazione³. L'Alvernia possedeva una sorprendente varietà di pietre su cui Teilhard proiettava il suo desiderio di una realtà permanente e duratura. La sua natura sensibile e l'impronta cristiana furono nutrite anche dalla costante pietà della madre⁴. A dodici anni frequentò il liceo Notre Dame de Mongre, vicino Lione. Durante i suoi cinque di studio, Teilhard sviluppò una pietà cristiana largamente influenzata dall'*Imitazione di Cristo* di Thomas Kempis e da vari autori mistici. Poco prima della sua laurea ebbe la vocazione di diventare un gesuita. Entrò nel noviziato dei gesuiti ad Aix-Provence nel 1899 dove sviluppò ulteriormente la pietà ascetica che aveva

² Quasi tutte le informazioni biografiche sono state tratte e liberamente rielaborate dal testo del suo biografo ufficiale, CLAUDE CUENOT, *Teilhard De Chardin*, Il saggiaiore, Milano 1964, e da PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Genesi di un pensiero. Lettere dal fronte (1914 – 1919)*, Feltrinelli, Milano 1966.

³ «A cinque o sei anni (1886 – 1887) il fanciullo attraversa la prima crisi: è turbato dalla carbonizzazione d'una ciocca dei suoi capelli, la cui vista determina una doppia forma di ripugnanza intima. Pierre è colpito dall'instabilità fisico-chimica delle sostanze organiche e sorpreso dalla preponderanza (al livello dell'umano) dell'individuale, dell'accidentale, dell'artificiale. Questa costernazione di fronte alla fiamma che afferra uno dei suoi ricci tende a riflettersi sul suo culto per Gesù Bambino e crea, per così dire, nel fanciullo che non ha ancora raggiunto l'età della ragione, un bisogno di "consolidare" il Cristo, la cui umanità lo inquieta». CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 21.

⁴ Le riflessioni di Teilhard sull'influenza di sua madre sono straordinarie, scrive: «Una scintilla dovette cadere su di me, per far divampare il fuoco. E, senza dubbio, è stato attraverso mia madre che è venuto a me il flusso della mistica cristiana, per illuminare e accendere la mia anima infantile. Fu attraverso quella scintilla che "il mio universo", ancora semi-personalizzato, doveva diventare amoroso, e così ottenere la sua piena centralità». CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 22

appreso nei suoi studi, coniugando alla ricerca scientifica il discernimento di una vita di preghiera. Lì conobbe Auguste Valensin, studente di filosofia con Maurice Blondel.

Nel 1902, a causa di un movimento anticlericale nella Repubblica francese, il noviziato fu trasferito nell'isola inglese di Jersey. Nel 1905, Pierre fu inviato presso il collegio gesuita di San Francesco al Cairo, in Egitto per fare il suo tirocinio all'insegnamento. Lì fece esperienza di prolungate incursioni nelle campagne vicino al Cairo, studiando la flora e la fauna esistenti e fossili del passato. Dal Cairo, Pierre tornò in Inghilterra per completare i suoi studi teologici.

Durante gli anni dal 1908 al 1912 Teilhard visse la vita rigorosamente disciplinata di uno scolastico gesuita.

In questo periodo, leggendo *L'evoluzione creativa* di Henri Bergson, Teilhard scoprì un pensatore che dissolse il dualismo aristotelico di materia e spirito in favore di un movimento nel tempo di un universo in evoluzione. Teilhard trovò per la prima volta la parola “evoluzione” in Bergson.

Nel 1903, mentre Pierre era in Egitto, Pio X succedette a Leone XIII come Papa. Lo slancio lungimirante di Leone fu abbandonato dalla conservatrice Curia italiana a favore del ridimensionamento e degli attacchi a una corrente d'idee etichettate come “modernismo” nell'enciclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) e nei decreti di *Lamentabili Sane Exitu* (1907). Tra le molte nuove opere pubblicate sull'Indice delle Opere Proibite c'era *L'evoluzione creativa* di Bergson, anche se non era ancora sospetto quando Teilhard lo lesse ad Hastings. È in quest'ambiente ecclesiastico che si sforzò di articolare la sua visione emergente della qualità spirituale dell'universo.

Tra il 1912 e il 1915 Teilhard proseguì i suoi studi in paleontologia e cominciò a sviluppare quella competenza nella geologia del Periodo Eocene che gli valse un dottorato nel 1922, permettendogli di entrare

in un ambiente sociale stimolante e ricco di prospettive fino allo scoppio della prima guerra mondiale nel 1914, anno in cui ricevette l'ordine di presentarsi in servizio in un reggimento appena formato dall'Auvergne. Dopo aver visitato i suoi genitori, iniziò il suo incarico come barelliere con gli zuavi del Nord Africa nel gennaio del 1915. Il potente impatto della guerra è registrato nelle lettere a sua cugina, Marguerite, ora raccolte in *La genesi di un pensiero*. Esse ci trasmettono un quadro intimo dell'entusiasmo iniziale di Teilhard "soldato – sacerdote", l'umiltà nel fare il suo lavoro, la stanchezza che non prevaleva sulla lucidità della contemplazione, l'eroismo nel farsi prossimo verso gli altri, la nascente visione mistica dell'evoluzione anche in mezzo alla battaglia⁵. In tutta la sua corrispondenza si legge che, nonostante questo tumulto, sentì la presenza di uno scopo e di una direzione della vita nascosta e misteriosa più di quanto la storia ci riveli in generale. In uno dei molti articoli scritti durante la guerra, Pierre descrisse le sensazioni paradossali vissute dai soldati in fuga per la tensione delle prime linee⁶.

Sebbene Teilhard avesse il permesso di pronunciare i voti perpetui

⁵ Ad esempio, durante una pausa nella feroce battaglia di Verdun in 1916 Teilhard scrisse a sua cugina Marguerite:

«Io non so il paese quale tipo di monumento farà edificare sulla collina di Froideterre per commemorare la grande battaglia. Solo uno sarebbe appropriato: una grande figura di Cristo. Solo l'immagine del crocifisso può racchiudere, esprimere e rivelare tutto l'orrore, la bellezza, la speranza e il profondo mistero in tale valanga di guerra e dolore. Mentre guardavo queste scena di duro lavoro, mi sentii completamente vinto dal pensiero che ho avuto dell'onore di stare in uno dei due o tre punti su cui, in questo momento, tutta la vita dell'universo sale e rifluisce in luoghi di dolore ma è lì che un grande futuro (questo credo sempre di più) sta prendendo forma». DE CHARDIN, *Genesi di un pensiero*, 119/120.

⁶ «Lo chiamerei "nostalgia del fronte". Le ragioni, credo, arrivano a questo; il fronte non può non attrarci perché è, in un certo modo, il confine estremo tra ciò di cui si è già consapevoli e ciò che è ancora in corso di formazione. Non solo si vedono cose che non si sperimentano da nessun'altra parte, ma si vede anche emergere da dentro un flusso sottostante di chiarezza, energia e libertà che si trova difficilmente in qualsiasi altro luogo della vita ordinaria - e la nuova forma che l'anima poi assume quella dell'individuo che vive la vita quasi-collettiva di tutti gli uomini, adempiendo ad una funzione molto più alta di quella dell'individuo, e diventando pienamente consapevole di questo nuovo stato». (*Ibidem*).

nella Compagnia di Gesù nel maggio 1918, i suoi scritti dal campo di battaglia disorientarono i superiori gesuiti, soprattutto la sua analisi di argomenti importanti come l'evoluzione e il peccato originale. Nel 1918 la vocazione di Teilhard si precisa: portare il Cristo, in virtù di legami propriamente organici, nel cuore delle realtà ritenute più pericolose, più naturalistiche, più pagane, ecco il suo vangelo e la sua missione. Gradualmente Teilhard capì che il grande bisogno della Chiesa era, come disse lui stesso, «[...] di presentare il dogma in un modo più reale, più universale, in modo più cosmogonico»⁷. Questo stile di pensiero spesso gli dava il senso di «essere annoverato fra gli ortodossi e allo stesso tempo sentirsi eterodosso»⁸. Nel 1919 tornò a Jersey per gli studi preparatori a conclusione del suo dottorato in geologia alla Sorbona. A Parigi continuò i suoi studi scientifici, eseguendo viaggi sul campo che lo portarono in Belgio, dove iniziò anche a rivolgersi ai club studenteschi sul significato dell'evoluzione in relazione all'attuale teologia francese. Nell'autunno del 1920 si era assicurato un posto in geologia all'Istituto Cattolico e stava tenendo conferenze a un pubblico di studenti che lo conoscevano come un promotore attivo del pensiero evoluzionistico.

La reazione conservatrice nella Chiesa cattolica avviata dalla Curia di Pio X si era placata alla sua morte nel 1914. Ma il nuovo papa Benedetto XV rinnovò l'attacco all'evoluzione, alla “nuova teologia”⁹ e ad un ampio spettro di errori considerati pericolosi dalla curia vaticana. Il clima negli ambienti ecclesiastici verso il tipo di lavoro

⁷ DE CHARDIN, *Genesi di un pensiero*, 267-268.

⁸ *Ivi*, 277.

⁹ Scrive Yves Congar: «Alcuni coniarono l'idea fantastica di una “nuova teologia”, che però non erano in grado di definire, come noi stessi abbiamo avuto cento volte l'occasione di sperimentare tra il 1946 e il 1950». Y. CONGAR, *Teologia contemporanea. Situazione e compiti*, Borla, Torino 1969, 15. E' interessante notare che l'espressione *théologie nouvelle* compare già nel titolo di uno scritto di Teilhard del 1945, *Christianisme et évolution. Suggestions pour servir à une théologie nouvelle*.

che Teilhard portava avanti lo convinse che il lavoro scientifico sul campo non solo avrebbe aiutato la sua carriera, ma avrebbe anche placato le polemiche in cui lui e altri pensatori francesi erano coinvolti.

Nell'aprile 1923 salpò da Marsiglia diretto a Tientsin, in Cina, ignaro che questo fosse solo il primo di tanti altri viaggi. Il principale interesse durante questi anni di viaggio fu principalmente legato alla natura. Sebbene interagisse con innumerevoli gruppi etnici, entrò raramente a contatto con le loro. Una delle ironie della sua carriera è che la tradizione confuciana e la sua preoccupazione per la realizzazione dell'identità cosmica di cielo, terra e uomo, rimasero fuori dalle sue preoccupazioni. Allo stesso modo, i popoli tribali e la loro spiritualità centrata sulla terra furono semplicemente come uno stadio precedente lo sviluppo evolutivo della rivelazione cristiana. Teilhard tornò a Parigi nel settembre 1924 e riprese l'insegnamento all'Istituto cattolico, ma il clima intellettuale nel cattolicesimo europeo era lo stesso della sua partenza. Pio XI fu eletto nuovo papa nel 1922. Fu in questo clima ostile che una copia di uno scritto che Teilhard aveva consegnato in Belgio circolò a Roma. Un mese dopo essere tornato dalla Cina, gli fu ordinato di comparire davanti al suo Superiore provinciale per firmare una dichiarazione che ripudiasse le sue idee sul peccato originale. A questa riunione partecipò anche Auguste Valensin, che a quel tempo insegnava teologia a Lione. In una riunione dei tre gesuiti, il Superiore accettò di inviare a Roma una versione riveduta del precedente scritto e la sua risposta alla dichiarazione di ripudio.

Nel frattempo, prima di ricevere la risposta di Roma alle sue revisioni, Teilhard continuò ad insegnare. Gli studenti che ricordano le sue lezioni hanno evidenziato la qualità dinamica con cui il giovane professore realizzava la sua penetrante analisi dell'uomo e

dell'universo. È in questo periodo che Teilhard ha iniziato a usare il termine di Edward Suess¹⁰, "biosfera", come uno strato terrestre di esseri viventi. Teilhard ha quindi ampliato il concetto includendo lo strato terrestre di esseri pensanti che ha definito la "noosfera" dalla parola greca *nous* che significa "mente". Mentre le sue lezioni erano ascoltate con interesse, la sua influenza aveva turbato in maniera massiccia un blocco di vescovi francesi conservatori che lo riferirono ai funzionari vaticani, che a loro volta fecero pressione sui gesuiti per zittirlo.

Nel 1925 gli fu nuovamente ordinato di firmare una dichiarazione che ripudiasse le sue controverse teorie e di allontanarsi dalla Francia dopo i corsi del semestre. I soci di Teilhard al museo, Boule e Breuil, gli consigliarono di lasciare i gesuiti e diventare prete diocesano. Il suo amico Valensin gli consigliò di firmare la dichiarazione e interpretare quell'atto come un gesto di fedeltà all'Ordine dei Gesuiti piuttosto che un assenso intellettuale alle richieste della Curia. Teilhard firmò il documento nel luglio 1925. Era la stessa settimana dello "Scopes Monkey Trial" nel Tennessee, un processo che contestava la validità dell'evoluzione.

Nella primavera dell'anno seguente, Teilhard salì a bordo di una nave diretta in estremo oriente per continuare gli studi scientifici e le esplorazioni sul campo. Proprio a Pechino, nel tentativo di esprimere le proprie opinioni in un modo accettabile per i suoi superiori, Teilhard scrisse *L'Ambiente Divino*.

Nel frattempo, fu in corrispondenza con i suoi superiori che finalmente gli consentirono di tornare in Francia nell'agosto del 1927. Ancor prima che Teilhard raggiungesse Marsiglia fu lanciato un nuovo attacco al suo pensiero a causa di una serie di conferenze che

¹⁰ Geologo austriaco (1831 –1914).

furono pubblicate su un giornale di Parigi. Alla fine, nel giugno del 1928, l'assistente del Superiore Generale dei Gesuiti arrivò a Parigi per dirgli che il suo lavoro teologico doveva finire, limitandosi al lavoro scientifico. In quest'atmosfera opprimente fu costretto a tornare in Cina nel novembre del 1928.

Per i successivi undici anni, Teilhard continuò questo esilio autoimposto, tornando in Francia solo per brevi visite. Nel 1929 tornò in Cina dove svolse un'attività di ricerca decennale, fra cui un ruolo importante nell'interpretazione di "l'uomo di Pechino" a Chou-kou-tien. Gli ultimi anni di esilio in Cina, dal 1939 al 1946, corrispondono pressappoco agli anni della seconda guerra mondiale e alla disintegrazione del controllo centrale nella politica repubblicana cinese. Il risultato più rilevante di questo periodo, tuttavia, fu il completamento de *Il Fenomeno Umano* nel maggio del 1940.

Con la fine della guerra, Teilhard ricevette il permesso di tornare in Francia dove rielaborò *Il Fenomeno Umano* e ne inviò una copia a Roma chiedendo il permesso per la pubblicazione, mai concesso durante la sua vita. Nel maggio del 1947 ebbe un crollo nervoso nel tentativo di affermare la posizione dei suoi scritti. La sua spossatezza gli causò un infarto nel giugno del 1947. All'improvviso, nel luglio del 1948, ricevette l'invito a Roma per discutere delle controversie che circondavano il suo pensiero. Gradualmente Teilhard si rese conto che il futuro del suo lavoro dipendeva da questo incontro.

Roma nel 1948 era una città che stava appena iniziando la sua ripresa dalla devastazione della guerra. Anche la curia vaticana iniziò la sua riorganizzazione, perché Pio XII, che aveva assunto il pontificato nel marzo del 1939, era rimasto in un relativo isolamento durante gli anni della guerra. Alla fine degli anni '40 sviluppò i suoi piani per l'anno santo del 1950. Come ex diplomatico vaticano, Pio XII continuò la posizione conservatrice della Curia con uno sforzo più raffinato e

intellettuale. Quando Teilhard venne a Roma, dopo diversi incontri con il generale dei gesuiti, padre Janssens, si rese conto che non gli sarebbe mai stato permesso di pubblicare il suo lavoro durante la sua vita e che non gli sarebbe stato concesso di accettare la posizione al College de France. Coloro che hanno parlato con Teilhard quando tornò a Parigi hanno potuto percepire la frustrazione che lo avvolgeva mentre tentava di comprendere le forze contro le quali era così impotente.

La decisione di vivere a New York fu approvata dai suoi superiori gesuiti risolvendo la sua incertezza riguardo a un luogo di residenza. La corrispondenza di Teilhard con padre Leroy durante questi ultimi anni, è stata recentemente pubblicata in inglese come *Lettere dal mio amico*. Nel 1954 visitò la Francia per l'ultima volta. Sperando di trascorrere i suoi ultimi anni nel suo paese natale, Teilhard fece ancora una volta richiesta ai suoi superiori per ottenere il permesso di tornare in Francia in modo permanente. Fu educatamente rifiutato e incoraggiato a tornare in America. Pierre Teilhard de Chardin morì la domenica di Pasqua, il 10 aprile 1955. Padre Leroy e il sacerdote ministro di Sant'Ignazio accompagnarono il suo corpo a circa sessanta miglia da New York, dove fu sepolto a St. Andrews-on-Hudson, poi al noviziato dei gesuiti. Così l'amico, il padre gesuita Pierre Leroy, ricorda quel giorno: «È morto all'improvviso – come aveva chiesto – in piena euforia, nella città più cosmopolita del globo, lui “l'amico di ogni uomo al mondo”. E' morto in piena primavera, il giorno di Pasqua, mentre il sole riversava con liberalità sulla città gigantesca ai bordi dell'Hudson, fiotti di luce [...]. In questa gioia della risurrezione, padre Teilhard ha raggiunto il suo Cristo, dopo aver aspirato per tutta la vita alla beatitudine di possederlo nell'illuminazione della vittoria».

Negli anni successivi alla sua scomparsa, la Santa Sede si preoccupò

di rileggere e analizzare i suoi scritti per capire il quadro complessivo delle sue idee. Il 30 giugno 1962, il Palazzo del Santo Ufficio emana un “monitum” alle idee di Teilhard, una vera e propria “ammonizione” che dichiara: «Certe opere del P. Pietro Teilhard de Chardin, comprese anche alcune postume, [...] racchiudono tali ambiguità ed anche errori tanto gravi che offendono la dottrina cattolica. Di conseguenza, gli Eccellentissimi e Reverendissimi Padri della Suprema Congregazione del Santo Ufficio esortano tutti gli Ordinari e i superiori di Istituti Religiosi, i Rettori di Seminari e i Direttori delle Università, a difendere gli spiriti, particolarmente dei giovani, dai pericoli delle opere di P. Teilhard de Chardin e dei suoi discepoli».

Bisogna ammettere che il “monitum” del Sant’Ufficio fu una misura inevitabile, determinata dal contesto generale e dalla novità del linguaggio teilhardiano, che si muoveva agevolmente fra scienza e fede. Da questo momento in poi, studiosi, teologi, scienziati e pontefici hanno attinto sempre maggiormente al pensiero di Pierre Teilhard, togliendo vigore al “monitum”. Diversi autori hanno rilevato l’importanza del suo lavoro, soprattutto da un punto di vista apologetico e per l’ispirazione che ha saputo portare agli interrogativi di tanti uomini di scienza. Non sono mancati apprezzamenti dal lato ecclesiale. L’Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura ha accolto una proposta da far giungere a Papa Francesco la rimozione del “monitum” della Sacra Congregazione del Sant’Ufficio sulle opere di Pierre Teilhard de Chardin. La petizione è stata accolta il 18 novembre 2017 durante i lavori dell’Assemblea riunitasi sul tema “Il futuro dell’umanità: nuove sfide all’antropologia”. La proposta, come rilanciato dal quotidiano online S.I.R., è motivata così: «Riteniamo che un tale atto non solo riabiliterebbe lo sforzo genuino del pio gesuita nel tentativo di riconciliare la visione scientifica

dell'universo con l'escatologia cristiana, ma rappresenterebbe anche un formidabile stimolo per tutti i teologi e scienziati di buona volontà a collaborare nella costruzione di un modello antropologico cristiano che, seguendo le indicazioni dell'Enciclica *Laudato Si'*, si collochi naturalmente nella meravigliosa trama del cosmo»¹¹.

¹¹ <https://agensir.it/quotidiano/2017/11/17/teilhard-de-chardin-plenaria-pontificio-consiglio-cultura-allesame-proposta-di-petizione-al-papa-per-rimozione-monitum-santuffizio/>, data di consultazione 16/4/2018.

CAPITOLO I - IL FENOMENO UMANO

Concepita come divulgazione scientifica, l'opera, pubblicata postuma nel 1955, intende parlare dell'avventura umana nella natura. Per analizzare il fenomeno umano nella sua interezza, l'autore ritiene indispensabile innanzitutto analizzare il processo che, secondo la teoria evolutiva, ne ha preceduto l'apparizione e lo sviluppo. Non un'opera che pretenda di spiegare tutto sull'essere umano ma il tentativo di individuare una legge sperimentale che descriva la capacità della materia di organizzarsi in forme nuove rispetto a quelle presenti nel passato. Con la scoperta di un universo convergente, gli elementi non possono essere più classificati in ordine di grandezza, dal più piccolo al più grande, bensì seguendo la linea della coscienza: quanto più essa si ritrova organizzata e complessa, tanto più l'elemento che la ingloba acquista importanza ontologica all'interno della creazione. Al vertice di questa linea troviamo l'essere umano. Le basi di questo sistema di pensiero non emergono principalmente dalla teologia ma dalla scienza. Tutta la storia del cosmo ha portato a definire l'uomo come l'essere capace di coscienza riflessa, e tutta la storia umana nel mondo è stata un accrescimento di coscienza che ha permesso l'elaborazione di occhi sempre più perfetti per discernere sempre meglio e sempre maggiormente la realtà. Nell'intenzione dell'autore, infatti, il metodo da lui adottato deve garantire una descrizione scientifica dell'uomo, seguendone coerentemente i legami genealogici nella scala evolutiva che lega l'inorganico all'organico, ma allo stesso tempo deve fornire anche un'interpretazione del fenomeno umano come asse e freccia dell'evoluzione. Materia e spirito, ad un occhio allenato, non si separano, né si confondono, ma si sorreggono a vicenda, in quanto anche la più piccola parte della stoffa materiale ha un principio di spirito, di coscienza, in quanto sostanzialmente

particellare. Teilhard non tenta di modificare la dottrina cristiana per renderla compatibile con l'evoluzionismo, ma illustra gradualmente lo svolgersi della vita dall'inizio del cosmo fino ad oggi, ipotizzando su dati scientifici e teologici un eventuale futuro coerente con la visione evolutiva dell'universo. Il suo intento è di rimanere all'interno di una descrizione fenomenologico-scientifica riguardo il posto occupato dall'uomo all'interno della natura, ma è consapevole del fatto che se, anche in campo scientifico, non si voglia rinunciare ad inserire l'esperienza in un visione estesa alla totalità, filosofia e religione necessariamente convergono. Ciò non significa che si confondano, né che cessino di guardare al reale sotto aspetti e piani diversi, perché, come egli stesso disse, «scienza e religione hanno sempre costituito, ai miei occhi, una cosa sola, l'una e l'altra essendo, per me, la ricerca d'uno stesso Oggetto»¹².

Nel dualismo pascaliano di “nulla” e il “tutto”, s'inserisce la convergenza, una graduale assimilazione dalla “previta” alla “supervita”, il tutto seguendo il cammino della “vita”: queste rappresentano le tappe più rilevanti dell'evoluzione universale descritte ne *Il fenomeno umano*.

¹² CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 34.

1.2 LA PREVITA

1.2.1 L'evoluzione della materia: “creatio continua” e peccato originale

Il “punto zero” della cosmogenesi può essere definito come una massa ancora irrisolta di elementi semplici che si separa tramite un processo di granulazione, un'esplosione che avrebbe rotto l'equilibrio di un atomo primitivo in cui si raccoglierebbe lo spazio/tempo. Uno zero naturale assoluto, un singolo tipo corpuscolare come origine dell'immensa varietà dei corpi - prima semplici e poi composti - che si elevano fino a un certo valore critico oltre il quale si accede alla vita. Fin dalle origini l'universo obbedisce alla grande legge biologica della “complessificazione”¹³. Circa 400.000 anni dopo il cosiddetto Big Bang, l'Universo era composto quasi esclusivamente da idrogeno gassoso. Non c'erano ancora stelle o galassie, quindi il cosmo appariva molto buio. Ci sono voluti circa 50-100 milioni di anni perché la gravità riuscisse ad addensare questo gas e a farlo collassare formando le prime costellazioni¹⁴. L'origine delle molecole è da cercare nel cuore e sulla superficie delle stelle, “laboratori”

¹³ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano 1968, 51.

¹⁴ Nel 2018 per la prima volta gli astronomi sono riusciti a fotografare un universo giovanissimo, di appena 180 milioni di anni di età. Un'epoca fino ad ora oscura ci ha mostrato un segnale proveniente dalle stelle più antiche. Il segnale misurato dagli astronomi è la prima prova concreta che quando l'Universo aveva circa 180 milioni di anni c'erano stelle in grado di influenzare il mezzo intorno a loro. Alcune caratteristiche dell'emissione radio misurata suggeriscono che, all'epoca, l'Universo doveva essere più freddo di quanto precedentemente stimato, con temperature di circa 3°K (ovvero -270°C), circa la metà di quanto atteso. Questo significa che la nostra attuale comprensione delle prime fasi di evoluzione dell'Universo dovrebbe essere rivista, per ricollocare correttamente le tappe alla luce delle evidenze osservative. <http://globalscience.globalist.it/cosmo/articolo/2018/02/28/scovate-le-stelle-piu-antiche-dell-universo-2020207.html>, data di consultazione 06/03/2018.

primordiali della vita¹⁵. Per la formazione di questi e altri elementi pesanti furono necessarie pressioni e temperature estreme generate nel nucleo delle stelle più grandi. Probabilmente l'esplosione di una supernova disseminò i suoi elementi pesanti in una nube di polvere e gas che diedero vita ad un nuovo sistema stellare¹⁶. Queste primordiali strutture cosmiche agiscono come giganteschi reattori nucleari in cui l'idrogeno, nato esso stesso dalla granulazione dell'energia, si trasforma in elio e in atomi più pesanti. Ogni trasformazione fisico-chimica è costosa, difatti la creazione delle molecole non provoca alcuna comparsa di energia nuova ma una sottrazione, e ciò che è creato da una parte, per effetto opposto, è perso dall'altra. Altro principio della termodinamica spiega che in ogni trasformazione una frazione di energia viene "entropizzata", perduta sotto forma di calore. Sotto quest'aspetto, il mondo sembra scivolare verso la disgregazione, che, secondo quanto detto, rappresenta lo stadio più probabile. La materia, però, presenta anche una dimensione interna, che nonostante non corrisponda ad una grandezza fisica, rappresenta la capacità della materia di organizzarsi secondo una direzione sempre più complessa. Essa, nella sua natura particellare, è considerata "stoffa dell'universo", proprietà di ogni cosa creata. I suoi aspetti sono la "pluralità, l'unità, l'energia". La prima caratteristica è immediatamente percettibile ai nostri sensi: ogni corpo, tramite la corruzione, tende a ridursi «in qualche cosa di ancor più finemente granulato di se stessa»¹⁷. La

¹⁵ «L'azoto nel nostro DNA, il calcio nei nostri denti, il ferro nel nostro sangue, il carbonio nelle nostre torte di mele furono creati nelle viscere di stelle collassanti. Noi siamo fatti della materia delle stelle». Le celebri parole di Carl Sagan ci ricordano il legame indissolubile che lega noi umani, e i viventi in generale, alle stelle. Tutto ciò di cui siamo fatti, eccetto l'idrogeno, è stato creato all'interno delle stelle. Esse si comportano come atomi, laboratori in cui si attua progressivamente l'evoluzione della materia secondo regole determinate.

¹⁶ JUAN ANTONIO AGUILERA MOCHON, *L'origine della vita sulla Terra*, RBA, Verona 2015, 23.

¹⁷ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 41.

seconda caratteristica riguarda l'unità di molecole, atomi ed elettroni, che costituiscono la parte più piccola di qualsiasi organismo. Più un corpo è scisso in particelle minuscole, più mostra una sostanziale unità di massa e di comportamento, giacché gli elementi sono omogenei e calibrati per essere definibili solo in funzione della propria influenza circostante. Il terzo aspetto della materia è quello dell'energia, la capacità d'interazione di una particella, ciò che è trasmesso da un atomo all'altro nel corso delle loro trasformazioni. L'energia rappresenta la forma più vergine della stoffa universale.

Il cosmo costituisce pertanto un *sistema*, un *totum e quantum*. Il concetto di sistema pone ogni elemento come intessuto di tutti gli altri, in cui diviene impossibile eseguire un taglio in questa rete senza che l'intero bordo si sfilacci e si rompa. Nonostante la pluralità, ogni cosa è organizzata da un'unità di ordine superiore che ingloba e spinge verso il progresso. Quanto più si perfeziona la conoscenza scientifica, tanto più appare manifesta l'interconnessione e la disposizione delle sue parti, secondo una gerarchia di complessità.

Il totum ripristina l'unità all'interno del sistema. Dall'atomo alle galassie, non è possibile considerare questi involucri di materia indipendentemente l'uno dall'altro come sistemi planetari sovrapposti, bensì come dei ordini autonomi che collaborano e comunicano fra loro attraverso una legge che rende unico il processo della vita. Nel cosmo, in un universo immobile o ciclico, l'elemento si comporta come un piccolo tassello in un mosaico, in cui tutto è intercambiabile e limitato ai suoi confini. In una visione di cosmogenesi, non c'è modo di trovare un limite nel passato, perché ogni cosa è infinitamente condizionata e ogni elemento cosmico è coestensivo fino agli estremi limiti del mondo. Da qui la rappresentazione di un universo che sostiene tutti i suoi elementi in un sistema di relazioni che cresce dinamicamente ed è spinto da una capacità globale di

azione, un quantum di energia che assume il suo significato solo in rapporto ai tempi evolutivi. La cosmogenesi, nel suo movimento fondamentale, non è un moto periodico, ma un moto di convergenza. In un universo essenzialmente in cammino, non c'è una vera differenza fra creazione ed evoluzione, poiché esso si mostra immediatamente dinamico e progressivo, deciso nel suo operare. Già dagli atomi e dalle molecole, la materia appare "in ricerca", specializzandosi attraverso una forza che raggruppa e sviluppa. In questo modo, oggi, la materia, la vita e l'uomo sono concepiti come un tutto unico: non dinamismi separati gli uni dagli altri ma un grande movimento articolato che interessa l'intero universo.

Forte di questa certezza, in un testo del 1920 Teilhard disapprova la concezione scolastica che separa creazione e sviluppo. Per questo, accanto alle due categorie della tradizione scolastica - la creazione dal nulla (*creatio ex nihilo*) e la trasformazione (*eductio ex potentia subiecti*) -, afferma una terza modalità di azione divina che chiama "trasformazione creatrice". Con questa formula, Teilhard indica l'energia divina che opera in «una creatura già esistente, la trasforma in un essere del tutto nuovo». Teilhard considera l'energia divina sempre identica nel suo operare, anche se gli effetti sono diversi nello sviluppo evolutivo della realtà. Scriveva:

«Non c'è un momento in cui Dio crea e un momento nel quale le cause seconde si sviluppano. C'è sempre un'unica azione creatrice che solleva continuamente le creature verso un "più/essere" in favore della loro attività seconda e dei loro perfezionamenti anteriori. La creazione così intesa non è un'intrusione periodica della Causa prima: è un atto coestensivo a tutta la durata dell'universo. Dio crea dall'origine dei tempi, e vista da dentro, la sua creazione ha la figura di una trasformazione. L'essere partecipato non è posto per blocchi che si differenziano ulteriormente grazie a una

modificazione non creatrice: Dio immette continuamente in noi dell'essere nuovo».

Il Creatore, nel momento in cui realizza le creature, ha necessità di inserirle in uno spazio/tempo ben definito. Non è ammissibile creare una cosa “isolata” senza cadere nel contraddittorio – essendoci un unico “Ens a se” –, se non in un universo, in una rete di relazioni. Ben lungi da negare la sua assoluta libertà e l'inesistenza della materia primordiale, la Trasformazione creatrice spiega come Dio superi gradualmente il nulla, “potenza obbedenziale”, rendendo l'uomo sempre più capace di sorreggere lo sforzo creatore. Dio evita di comunicarsi di colpo alla creatura, ma le permette di accoglierlo tramite un processo di unione che sintetizza il molteplice. Pertanto, il termine Uomo, «non comporta soltanto “animalità e razionalità”; il suo concetto implica ancora “umanità, Terra, Universo...”¹⁸. Questa teoria del padre gesuita ha perfetta aderenza con il linguaggio espresso da *Gaudium et Spes*, costituzione apostolica conciliare, uno dei principali documenti del Concilio Vaticano II: «Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore» (GS 14).

Una domanda, in questa sede, sorge spontanea. Se la cosmogenesi mostra una linearità che conduce all'antropogenesi, dove collocare il peccato originale, dramma della libertà e momento di rottura dell'equilibrio primordiale fra l'uomo e Dio, i cui effetti sono visibili in tutto il creato?

¹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, *Note sulla modalità d'azione divina nell'Universo*, c.a. 1920, in TEILHARD DE CHARDIN, *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 1993.

Il documento *Gaudium et Spes* illustra il peccato con queste parole:

«Così l'uomo si trova diviso in se stesso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. [...]. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, in quanto gli impedisce di conseguire la propria pienezza. Nella luce di questa Rivelazione trovano insieme la loro ragione ultima sia la sublime vocazione, sia la profonda miseria, di cui gli uomini fanno l'esperienza».

L'uomo sperimenta il peccato sia in termini biologici, sia morali; questa propensione, a sua volta, si esprime tramite le nozioni scientifiche di caducità, privazione e alla disgregazione, ritorno alla pluralità. S. Paolo scrive che la creazione «è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8, 20-23).

Ancora, papa Francesco ne *Laudato si'*:

«La violenza che c'è nel cuore umano ferito dal peccato si manifesta anche nei sintomi di malattia che avvertiamo nel suolo, nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi. Per questo, fra i poveri più abbandonati e maltrattati, c'è la nostra oppressa e devastata terra, che «geme e soffre le doglie del parto» (Rm 8,22). Dimentichiamo che noi stessi siamo terra (cfr Gen 2,7). Il nostro

stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora»¹⁹.

Vi è quindi una strettissima relazione fra l'uomo e il cosmo, che si manifesta anche nella presenza di una legge fondamentale di morte. In effetti, proprio la scoperta del male e della morte ha permesso all'uomo di sperimentarne gli effetti per poi elaborare un concetto di "peccato originale". Tuttavia, se nemmeno l'evoluzione riesce a far luce su un momento preciso in cui qualche equilibrio ontologico venne a mancare, dovremmo forse imputare un "difetto" nell'opera di Dio? Vediamo come la Chiesa ha affrontato questo spinoso problema e il contributo di Teilhard.

Innanzitutto, il dogma ha la sua base scritturistica nella Lettera ai Romani («il peccato ha portato con sé la morte» [Rm 5, 12b]) e nei testi di Genesi. Il racconto delle origini inizia nel giardino di Eden, dove Adamo ed Eva ebbero la promessa di un'esistenza priva di morte e di dolore purché non avessero trasgredito al comando di non mangiare dall'albero divino della conoscenza. Su influenza del demonio, sebbene in completa libertà, si ribellarono a Dio, perdendo la grazia che li rendeva immuni dalla morte e dai suoi derivati, condannati a una vita tremendamente più complicata, senza che però venisse a mancare il sostegno divino in modi misteriosi. Qui abbiamo l'inizio della storia.

L'esegesi moderna, aiutata dagli studi antropologici²⁰, ha superato

¹⁹ FRANCESCO, *Laudato si'*, San Paolo, Milano 2015, 27.

²⁰ Il celebre teologo K. Rahner parla di "eziologia storica" nel modo in cui gli autori sacri sono risaliti all'inizio del mondo per dare ragione della situazione concreta in cui vissero. La loro esperienza religiosa è segnata da una parte dalla bontà del Dio creatore e salvatore, dall'altra dal peccato di tutti gli uomini e in particolare del popolo di Israele. [...] Rahner precisa ancora di più: questa ricerca delle cause della realtà presente o "eziologia" non è "mitologica", cioè, non si pretende di rappresentare solo simbolicamente la causa di ciò che esiste, ossia, mostrare in modo plastico la realtà presente cosicché tutti possano riconoscersi in essa. Ciò che si

l'interpretazione letteraria, riscontrando nel racconto edenico una mirabile sintesi del dramma della libertà umana²¹, in cui ogni uomo, contagiato dal peccato, sperimenta nel suo essere una disarmonia fra ciò che ritiene giusto e ciò a cui tende la sua interiorità²². Quando però ci si domanda realmente in che modo sia avvenuta questa ribellione contro Dio, in che momento della storia umana o in quale universo metastorico è da collocare l'evento scatenante, la Rivelazione rimane oscura²³. Al contrario, la scienza ha verificato che la morte e la corruzione esistevano nel mondo prima della comparsa dell'uomo, e che essa riguardava già piante e animali nel loro ciclo vitale e nella lotta per la sopravvivenza.

Fino a qualche secolo fa la Chiesa considerava eretica qualsiasi interpretazione del dogma che non fosse letterale²⁴. Questa rigidità interpretativa si è venuta gradualmente allentando in seguito ai successivi studi esegetici e teologici, tanto che nel 1966 Paolo VI rivolse un appello ai partecipanti al "Simposio sul Mistero del Peccato Originale" per tentare di armonizzare le vedute di scienza e

vuole è qualcosa di più, è desumere da questa situazione attuale un'azione passata nella quale si vede la causa dello stato presente; nella terminologia di Rahner questo sarebbe una "eziologia storica" (Cfr F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2012, 28).

²¹ Il racconto della caduta (Gn 3) utilizza un linguaggio di immagini, ma espone un avvenimento primordiale, un fatto che è accaduto all'inizio della storia dell'uomo. La Rivelazione ci dà la certezza di fede che tutta la storia umana è segnata dalla colpa originale liberamente commessa dai nostri progenitori. (CCC 390)

²² CCC 399-400.

²³ Non è né intenzione né funzione della Scrittura fornire dati storici o scientifico-naturali, ma comunicare la verità che Dio ha voluto rivelare per la nostra salvezza. (DV 11)

²⁴ «I fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio». (HG 4)

rivelazione²⁵. Ebbene, le varie correnti teologiche sull'interpretazione del peccato originale rispondono all'invito di Paolo VI di formulare una definizione più moderna del peccato originale, e in tale quadro s'inserisce la riflessione di Teilhard de Chardin.

Supponendo che lo scenario del peccato primordiale si ebbe sulla nostra terra, non abbiamo prove per credere che possa essere esistito un uomo preistorico che sintetizzasse tutti i caratteri arcaici riconoscibili, e ancor meno vedere in questo ipotetico uomo mostruoso e disumanizzato l'origine dell'umanità, né tanto meno è possibile dar fede scientifica a una piccola parte di terra che racchiudesse un Paradiso senza le logiche universali. Il mondo si rivela subito in uno stato di peccato originale, non mostrando tracce di un'età dell'oro in cui tutto il creato non subisse la sofferenza e la morte.

Per far fronte a due teorie all'apparenza così divergenti, Teilhard formula diverse ipotesi.

Il primo modo "non sperimentabile" di pensare il peccato originale è quello di supporre un cambiamento di direzione del mondo umano conseguentemente al peccato di Adamo ed Eva, che «hanno cominciato la loro esistenza in una sfera del Mondo diversa dalla nostra». Ciò spiegherebbe una "caduta" in una sfera inferiore che li avrebbe «in-materializzati, in-carnati, inseriti nella serie propria dell'animalità in cui noi nasciamo oggi». Questa tesi, di chiaro

²⁵ «...voi, dilettissimi Figli, vi proponete di fare il punto, come si suol dire, sullo stato attuale dell'esegesi e della teologia cattolica a riguardo del dogma del peccato originale, con speciale riferimento ai risultati delle scienze naturali moderne, quali l'antropologia e la paleontologia. Frutto di questa vostra indagine comparativa, dovrebbero essere una definizione e una presentazione del peccato originale, che fossero più moderne, cioè più soddisfacenti le esigenze della fede e della ragione, quali sono sentite e manifestate dagli uomini della nostra epoca». PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al Simposio sul mistero del peccato originale*, 11 luglio 1966.

impulso alessandrino, vede Adamo ed Eva, simboli dell'umanità, come «pluralizzati, dissociati, polverizzati» (come atomi e cellule) da un Paradiso terrestre a una realtà peccatrice.

La seconda ipotesi parla di un cambiamento direzionale del mondo, immaginando «Adamo ed Eva, prima della caduta come gli elementi di un'Umanità più spirituale della nostra», che, in seguito, divenne meno spirituale e più materiale, generando il “molteplice” doloroso. Vi sarebbe, quindi, una fase d'involuzione della Materia che giunse a formare la terra attuale. Questa seconda idea non trova attendibilità poiché suppone l'esistenza di esseri non spirituali che riceverebbero la pienezza della loro realizzazione ontologica da esseri più spirituali, il parto di una metafisica fortemente “idealista”.

La terza teoria è quella dichiarata più accettabile. L'autore si esprime con queste parole:

«il peccato originale esprime, traduce, personifica, la legge perenne ed universale di colpa che sta nell'Umanità in virtù della sua di essere in divenire. [...] poiché l'atto creatore fa (per definizione) risalire l'Essere a Dio dai confini del nulla (cioè dalla profondità del molteplice, ovvero da una qualche materia), ogni creazione implica, come un rischio e come un'ombra, una certa colpa, vale a dire si accompagna inevitabilmente ad una redenzione».

In quest'ottica, Adamo ed Eva appaiono come simboli profondamente espressivi di un'umanità in cammino verso Dio, e il male come un'ombra che Dio suscita inevitabilmente con il solo fatto che Egli decida di creare. Nel creare l'uomo libero, Dio è consapevole della possibilità di un rifiuto.

L'atto creativo è di per sé qualcosa di pericoloso, ignoto e doloroso, un rischio come un'avventura, una battaglia in cui Egli impegna

interamente Se stesso. L'essere creato è manifestazione di uno stato di pluralità ancora incompletamente organizzato, nel quale, per lo stesso fatto di esistere, è segnato da una nostalgia dell'Unità. Il male, con questa ipotesi, non è visto come un incidente ma un tratto naturale della struttura del mondo in divenire, scintilla del contatto primordiale fra l'essere e il non-essere.

Questa visione delle cose potrebbe far pensar effettivamente che l'opera di Dio porti con sé una certa dose di "errore" cui attribuire i mali del mondo. L'alterabilità del creato, invece, è subito compensata dal Padre tramite il Figlio: «la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire. Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini» (Rm 5, 14b -15). Se il male e il difetto appaiono caratteristici dell'opera di Dio, concentriamoci sull'aspetto positivo del dogma. Ecco come si esprime *Gaudium et Spes*:

«Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione». Dunque immediatamente, nel progetto del Padre, l'uomo è stato concepito «progressivamente nell'immagine primordiale del Figlio, in cui continuamente si rinnova»²⁶.

²⁶ «Non mentitevi gli uni gli altri. Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore». Cfr Col 3, 9-10. Cfr. Rm 8, 29; 1 Cor 15, 49; 2 Cor 3, 18 riguardo Cristo come immagine progressiva di ogni uomo.

Il significato profondo dell'umanità, primo Adamo, è svelato pienamente nel secondo Adamo. Il peccato, di cui ogni uomo è infetto, è stato sconfitto dalla stessa presenza di Cristo²⁷ e, poiché tutto l'universo è stato alterato, così tutto l'universo, partecipa all'atto redentivo, centro della nuova creazione». La teoria dei due Adami sostiene la realtà del peccato sconfitta dall'universalità della salvezza: se il primo Adamo era simbolo doloroso della lontananza da Dio, il secondo Adamo è manifestazione gloriosa di Dio nel cuore di ogni uomo.

Teilhard afferma che il primo Adamo è da considerare come “esploso” nella manifestazione dei suoi effetti, giacché il male non è specificatamente terrestre e nemmeno una caratteristica della generazione umana. Egli è presente fin dalla creazione della prima nebulosa nell'universo, perché, dove vi è creazione, lì dolore e colpa sorgono come un'ombra. Il peccato originale è spiegato come «relazione essenziale del finito all'atto creatore»²⁸, e il primo Adamo «legge universale ed infrangibile di reversione o di perversione, il prezzo del progresso»²⁹. Ciò che viene fuori è l'immagine dell'uomo plasmato dalla polvere del suolo (primo Adamo) e dal soffio divino (secondo Adamo) di Gen 2,7. L'essere umano vive questa scissione interiore a causa della sua doppia natura, eterna possibilità di ribellione od obbedienza che gli è stata offerta.

S. Paolo affermò che il male morale è realmente legato a quello fisico; Teilhard, su questo dogma, elabora una sintesi fra “progresso-creazione, colpa-caduta, dolore-redenzione”, tre termini che divengono fisicamente indissociabili e che si compensano e legittimano a vicenda, necessari a capire a pieno il senso della croce. Il

²⁷ «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo» (GS 41).

²⁸ TEILHARD DE CHARDIN, *Caduta, redenzione, geocentrismo*, in, DE CHARDIN, *La mia fede*, 46.

²⁹ *Ivi*, 47.

caso è diverso per il secondo Adamo. Se l'universo appare privo di un punto divergente inferiore in cui collocare il primo Adamo, può essere immaginato come confluyente e convergente verso un punto cosmico di somma confluenza, godendo anche della proprietà di essere un sistema in cui ogni elemento è organicamente collegato l'un l'altro. In questa prospettiva, nulla vieta che «un'individualità umana sia stata scelta, e la sua onni-influenza elevata, al punto che, da “inter pares”, sia diventata “prima super omnes”»³⁰.

Come nel mondo biologico in cui una cellula simile alle altre diviene lentamente preponderante nell'organismo, così la Risurrezione apre le porte ad una “funzione morfologica universale”.

In questa prospettiva, la croce assume un'importanza e una bellezza nuova e seducente:

«Certo, Gesù è sempre Colui che porta i peccati del Mondo; il Male morale viene misteriosamente compensato dalla sofferenza. Ma, più essenzialmente di questo, Gesù è colui che supera strutturalmente in Sé e per tutti noi le resistenze all'unificazione opposte dal Molteplice, resistenze all'ascesa spirituale inerenti alla Materia. E' colui che porta il peso, inevitabile per costruzione, di ogni specie di creazione. E' il simbolo ed il gesto del Progresso. Il significato completo e definitivo della Redenzione non è più solamente espiare: è attraversare e vincere»³¹.

Nella prospettiva cristologica, il peccato entra a far parte della provvidenza di Dio, in cui il suo amore si manifesta nella morte in croce di Cristo; Dio ha voluto donarsi fino alla fine per far capire all'uomo la profondità del suo amore, a lungo ingabbiato in logiche umane di retribuzione. La grazia di Cristo è stata donata

³⁰ *Ibidem.*

³¹ TEILHARD DE CHARDIN, *Cristologia ed evoluzione*, 1933, in TEILHARD DE CHARDIN, *La mia fede*, 89.

gratuitamente, superiore a qualsiasi tentativo di salvezza precedente, più grande di ogni logica umana di comprensione³².

La teoria di Teilhard, accompagnata dalla Scrittura e dal Magistero, non oppone resistenze, e spiega in modo chiaro il dogma del peccato originale in una prospettiva di fede che soddisfa anche l'intelletto. La Pasqua rappresenta un punto di svolta mediante il quale tutta l'umanità è stata "innalzata"³³ ad un grado superiore di vita, un qualcosa "in più" cui partecipa ogni uomo, e tramite esso tutta la creazione.

Nella sua prima omelia pasquale, Benedetto XVI affermò che «la risurrezione di Cristo, appunto, è di più, è una cosa diversa. Essa è – se possiamo una volta usare il linguaggio della teoria dell'evoluzione – la più grande "mutazione", il salto assolutamente più decisivo verso una dimensione totalmente nuova, che nella lunga storia della vita e dei suoi sviluppi mai si sia avuta: un salto in un ordine completamente nuovo, che riguarda noi e concerne tutta la storia»³⁴. Ciò ci fa tornare sulle pagine de *Il fenomeno umano* per capire cosa sia la "legge di complessità e coscienza" mediante la quale si muove ogni elemento dell'Universo.

1.1.3 – La "legge di complessità e coscienza" e il pansichismo

La trattazione de *Il fenomeno umano* si era arrestata sull'analisi in cui ogni elemento materiale porti con sé un'informazione interiore che vada oltre ogni fenomeno immanente, una capacità per cui ogni cosa possiede la propria dimensione interna che si sviluppa seguendo delle

³² «Infatti, quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empi. Ora, a stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserebbe morire per una persona buona. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi». (Rm 5, 6-7)

³³ «E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32)

³⁴ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia pasquale della notte santa*, 15 aprile 2006.

relazioni sia qualitative sia quantitative.

La stoffa dell'universo possiede strutturalmente due aspetti: uno esterno, delineato nello spazio/tempo, e uno interno, come per esempio la costituzione granulare. La materia, sotto il meccanicismo dei suoi movimenti, porta con sé un certo foglietto "biologico" che comunica più di quanto possano fare una struttura di particelle. In ogni particella elementare questa energia si divide in *energia tangenziale*, esterna, che costituisce la materia e le forze che interagiscono con essa (gravità, elettromagnetismo e tutto ciò che rende l'elemento solidale con tutti gli elementi dello stesso ordine) e l'*energia radiale*, interna, che trasporta i messaggi delle leggi della natura, tra cui quella che spiega l'aumento di complessità nell'evoluzione e che, nei processi quantistici, struttura l'informazione³⁵. L'evoluzione del cosmo è pertanto, bipolare. In una direzione procede verso una specie di morte statica in cui la materia, nelle stelle, non disponendo più di alcuna energia liberabile, si vedrà incredibilmente ristretta su se stessa. In un'altra direzione, vi è un cammino verso ciò che è improbabile, verso un altro equilibrio, quello delle formidabili complessità costituite dagli esseri viventi, e in special modo l'uomo.

La "complessità" è associata a un certo grado di "coscienza" (termine che include ogni forma di psichismo), una spinta primordiale verso l'unificazione presente in modo infinitesimale anche nelle particelle elementari³⁶:

«[...] possiamo essere certi che al grado di coscienza più elevato

³⁵ G. AGUDELO MURGUÍA, *L'informazione nell'evoluzione*, traduzione di F. Mantovani, in <http://www.teilharddechargingrupodeestudio.org/index.php/component/content/article/>

³⁶ F. MANTOVANI, *Un neologismo per capire l'opera di Teilhard: "centro-psico-complessità"*, <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/8c1a3a43a4d92770b44468ebc302bd108b8026ce.pdf> data di consultazione 06/03/2018.

corrisponderà ogni volta una struttura più ricca e meglio congegnata». Dal protoplasma, sostanza già incredibilmente complessa, fino ad arrivare all'uomo, «una coscienza è tanto più compiuta quanto più ricco e meglio organizzato è l'edificio materiale che sottende. Perfezione spirituale e sintesi materiale non sono altro che i due aspetti o le due parti correlate di uno stesso fenomeno»³⁷.

L'universo in evoluzione è concepito come transitorio da uno stato (A) elementare caratterizzato da numerosissimi elementi semplici dispersi, obbedienti collettivamente alle leggi statistiche della matematica, fino ad uno stato (B) in cui si assiste ad un raggruppamento complesso, con un interno più ricco, in cui gli elementi mostrano una certa «spontaneità elementare», nel quale «è necessario considerare un 'infinito' in più... quello della complessità»: le cose non sono più ordinate «secondo la linea che va dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande, ma secondo l'asse crescente dell'infinitamente semplice all'infinitamente complesso. All'interno di questo spazio particolare, possiamo rappresentarcele come distribuite su sfere concentriche»³⁸. La “coscienza”, lo psichismo (sotto forma diluita quanto si voglia), è dunque, fenomenologicamente, una proprietà del cosmo, a pari diritto dell'energia naturale con l'immensa gamma delle sue lunghezze d'onda e i singolari fenomeni che agiscono all'interno dell'atomo e ne mantengono la coerenza³⁹.

³⁷ «Abbandonata per un tempo abbastanza lungo a se stessa, sotto l'azione prolungata e universale della casualità, la Materia manifesta la proprietà di organizzarsi in raggruppamenti via via più complessi, e nello stesso tempo più sottili di coscienza [...]. Tale deriva di complessità-coscienza (che giunge alla formazione di corpuscoli via via astronomicamente complicati) è facilmente riconoscibile già nel mondo atomico – e si afferma nel mondo molecolare». TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparizione dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1979, 172.

³⁸ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Verso la convergenza*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2004, 100.

³⁹ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 136.

Energia interna ed esterna sono collegate da una certa “dipendenza”, siccome all’uomo è richiesto un dispendio di energia fisica affinché possa eseguire una qualsiasi attività psichica. Per effetto opposto, ogni oggetto fisico impatta sull’interiorità umana: colori, suoni, alimenti, sono anche simboli che vanno a far breccia nel campo spirituale. Alla fine, ci deve essere, in qualche modo, un’energia unica che anima il tutto, e la prima idea è di rappresentarsi l’anima «come un focolaio di trasmutazione in cui, per tutte le vie della natura, il potere dei corpi convergesse per interiorizzarsi e sublimarsi in bellezza e in verità»⁴⁰. Nell’anima, laboratorio interiore, s’incontrerebbero le energie spirituali e materiali, in un cuore pulsante che comprende, rielabora ed espande: in questo modo, Teilhard ringiovanisce l’antica formula aristotelica e tomista che fa dell’anima la forma del corpo⁴¹. Interessante notare come gli ultimi studi della scienza sulla possibilità di una dimensione spirituale definiscano la “coscienza” come anima. Sam Parnia, medico britannico, specialista in anestesia e rianimazione, una delle massime autorità sullo studio scientifico della morte, sul rapporto mente-cervello umano e sulle esperienze ai confini della morte, in una serie tv distribuita da Netflix⁴² afferma che oggi la scienza ha identificato la “coscienza” come quella parte che continua a sopravvivere nel momento in cui un individuo cessa di vivere. Nel momento della morte, ciò che ci rende unici – anima, coscienza, il proprio “io” – non è annientato né sparisce nel nulla, ma continua almeno per un po’ (per quanto sia scientificamente verificabile), anche in assenza di attività celebrale visibile. E’ da ammirare che la scienza stia “quantificando” la morte e perfino definendo cosa sia l’anima. Ora più che mai, la ricerca può far apparire quanto più tangibile

⁴⁰ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 73.

⁴¹ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 138.

⁴² *The Story of God with Morgan Freeman*, National Geographic Channel, 2016.

possibile la dimensione psichica della materia. Non a caso, la fisica (e la metafisica) parla di soggetti “animati” come di tutti quelli che possiedono, anche se in parte infinitesimale, una sorta di psichismo interno.

Teilhard dichiara che «ogni energia è essenzialmente di natura psichica»⁴³, come la cibernetica lascia intravedere da lontanissimo, e che il cosmo «non può essere interpretato come una polvere d’elementi incoscienti sui quali fiorirebbe incomprensibilmente la Vita, come un accidente o una muffa. Ma è, fondamentalmente e in primo luogo, vivente. In fondo l’intera sua storia è solo un’impresa psichica immensa: la lenta ma progressiva concentrazione di una coscienza diffusa...»⁴⁴. La Terra sarebbe fisicamente incapace di contenere l’Uomo se fosse fondata esclusivamente sulla Materia. Nella sua intima essenza, invece, il cosmo è di stoffa spirituale. Spirito e materia rappresentano due facce (o fasi) d’una stessa realtà, e nella misura in cui desideriamo una maggiore spiritualità, dobbiamo operare una modificazione anche nella materia.

La legge di “complessità – coscienza” è, quindi, la tendenza che esiste all’interno della materia a diventare maggiormente complessa e allo stesso tempo ad accrescere la coscienza. Si può parlare di un *panpsichismo* della realtà, termine filosofico derivato dalle parole greche πᾶν “tutto” e ψυχή “anima”. Questa teoria, presente già nei pensatori greci, afferma la senzienza di tutti gli esseri animati e, ad un livello molto inferiore, nella materia, raffigurando il mondo come sintesi d’infiniti centri di consapevolezza, o per lo meno di sostanza psichica capace di divenire, in un certo modo, consapevole. Teilhard ordina la materia in raggruppamenti sempre più organizzati attraverso la complessità, cui sono direttamente collegati i fenomeni di

⁴³ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 74.

⁴⁴ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L’energia umana*, il Saggiatore, Milano 1984, 9.

“coscienza”. Tale coscienza è tanto più accentuata quanto più ricco e meglio organizzato è l’edificio materiale che la sottende. Pertanto la complessità cancella il limite fra inorganico ed organico, lega gli psichismi alla materia ed è essa stessa effetto della tendenza di ogni psichismo a “centrarsi” e a “super centrarsi”⁴⁵. Per comprendere questa teoria anche a livello materiale bisogna senz’altro abbandonare i “piani alti” della psiche umana, capace di razionalità e spiritualità eccelse. Esaminiamo allora la psiche umana non ancora arricchita con le informazioni trasmesse dall’ambiente sociale: è questa la situazione propria di un neonato. Costui, agli stimoli percepiti, dà delle risposte positive o negative che sono il risultato di una convergenza fra le informazioni provenienti dall’esterno e le informazioni interne originate dal suo corpo. Consideriamo ora, ad esempio, un elemento atomico con tutte le sue specifiche proprietà. Queste proprietà sono, di fatto, delle informazioni interne potenzialmente sensibili alle informazioni provenienti dall’esterno. Rispetto a degli stimoli esterni, sia la risposta del neonato sia quella dell’atomo sono involontarie ma “adeguate”, a prescindere dal tipo di “centro”. A tal proposito, vale la pena di ricordare queste parole di Teilhard: «Da un punto di vista “qualitativo”, non esiste alcuna contraddizione nell’ammettere che un Universo dalle apparenze meccanicistiche possa essere composto di “libertà”, - purché queste libertà vi siano contenute in uno stato sufficientemente grande di divisione e d’imperfezione»⁴⁶. Un pezzo di zucchero non ha anima, il cloro non è innamorato del sodio, le affinità chimiche non hanno nulla a che vedere con l’eros platonico. E’ semplicemente affermare che il comportamento globale del cosmo è cosa organo-psichica, cioè che il mondo, senza essere identico a un

⁴⁵ F. MANTOVANI, *Complessità-coscienza e panpsichismo* (<http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/3aa721cb4bbf22b65adb7a329d989a941045e34f.pdf> data di consultazione 06/03/2018)

⁴⁶ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 56-57.

essere vivente, funzione come un tutto solidale e che tutte le possibilità favorevoli vengono utilizzate per quest'elevazione verso l'improbabile che sfida l'entropia e giunge a sistemi sempre più altamente spiritualizzati in cui alla fine lo spirito guida l'evoluzione e libera le potenze spirituali della materia⁴⁷.

Dunque, il panpsichismo potrebbe essere sostituito dal termine "paninterazionismo", che nella voce centrale, "azione", ammette tutta la tipologia delle risposte, dalle automatiche alle autocoscienti o, meglio, da quelle in apparenza del tutto automatiche a quelle ritenute del tutto autocoscienti⁴⁸. Questa teoria è in opposizione all'emergentismo⁴⁹, che dichiara la mente come emergente dalla complessità del cervello, risultato della combinazione delle proprietà dei componenti del cervello fisico.

In passato il panpsichismo è stato rifiutato e ostacolato dalla diffusione del metodo cartesiano che, assieme ad una concezione neoplatonica del Cristianesimo, ha spinto il pensiero occidentale a separare materia e spirito. Viceversa, Teilhard considera scientificamente gli elementi nella prospettiva francescana del "cantico delle creature". Peter Sjöstedt-H⁵⁰, uno dei filosofi di panpsichismo più all'avanguardia, sostiene che ogni cosa creata porti in sé una carica psichica, frutto dello spirito divino che permea tutte le cose, che permette di essere senziente agli stimoli esterni. Tutti gli elementi della creazione condividerebbero la capacità di interagire attivamente fra loro e di provare sensazioni positive e negative.

⁴⁷ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 139.

⁴⁸ F. MANTOVANI, *Complessità-coscienza e panpsichismo*

⁴⁹ Esistono due tipi di emergentismo, quello "antitrascendentale" che parla della vita formata da un passato di "non-vita", e l'emergentismo trascendentale, tipico di Thomas H. Huxley, che sosteneva che le novità emergenti – accrescimento psichico – sono presenti anche nella più piccola realtà fisica.

⁵⁰ Peter Sjöstedt-H è un filosofo anglo-scandinavo specializzato nello studio di Whitehead, Nietzsche and Schopenhauer, con un riguardo speciale al panpsichismo e agli stati alterati di coscienza. <http://www.philosopher.eu/>

Mediante la consapevolezza di questa ipotesi, l'uomo dovrebbe rivedere il suo rapporto con tutte le forme di vita più basse, alla ricerca di un'unità fondamentale, basata sul rispetto e sull'amore universale. Oltre a studi approfonditi da Platone a Whitehead, Sjöstedt-H offre una prova sperimentale per dare man forte alla sua teoria: l'uso di psicotropici, capaci di alterare l'attività mentale. Sostanze come la mescalina, l'acido lisergico, il peyote, permetterebbero all'uomo di aumentare la sua percezione e di avere una visione più chiara, più profonda e quasi "mistica" della realtà, vivendo un'esperienza diretta con lo psichismo degli altri viventi. La mancanza della percezione necessaria all'investigazione della realtà, sarebbe sconfitta "chimicamente", predisponendo in modo meccanico l'uomo ad una comprensione più profonda delle cose. Aldous Huxley⁵¹, il cui contributo allo studio della mente diede uno slancio vitale al "risveglio psichico" che ha contraddistinto la generazione americana degli anni '60, parlò di un "Intelletto di Genere" che pervade la realtà e s'identifica come l'essenza stessa del mondo, inteso come una fitta rete di "essere e di significato". Il compito del cervello e del sistema nervoso sarebbe quello di filtrare questo Intelletto per rendere possibile la sopravvivenza biologica ed evitare di essere sopraffatti e confusi dalla massa di conoscenza «in gran parte inutile e irrilevante, cacciando via la maggior parte di ciò che altrimenti percepiremmo o ricorderemmo in ogni momento, e lasciando solo quella piccolissima e particolare sezione che ha probabilità di essere utile»⁵². L'uomo avrebbe una coscienza che, se non allenata e amplificata, sarebbe efficace solamente alla mera sopravvivenza nella società. L'Intelletto di Genere, virtualmente presente in tutte le cose, sarebbe percepibile

⁵¹ Aldous fu fratello di Julian, amico di Teilhard che scrisse un'introduzione a *Il fenomeno umano* all'edizione inglese Collins del 1960.

⁵² A. HUXLEY, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano 2017, 15.

attraverso deliberati «esercizi spirituali, o per mezzo dell'ipnosi, o per mezzo di droghe»⁵³ che permetterebbero alla percezione di aprirsi in totalità, alla “nuda esistenza” dell'avvenimento dato e non concettizzato: «nello stadio finale della condizione di Non-io vi è una “conoscenza oscura” che Tutto è in tutto, che Tutto è effettivamente ciascuno»⁵⁴. Il testo continua con la descrizione di varie esperienze spirituali collegate al gusto estetico dell'autore e tentativi di ricerca di un contatto fra un cristianesimo primordiale e l'uso di sostanze psicotropiche.

E' da chiarire che la vicinanza fra Teilhard e i vari filosofi e pensatori del '900 che hanno accettato come base della realtà una presenza dilatata della psiche, riguarda essenzialmente la comunicazione fra esterno ed interno delle cose, sintetizzata dal corretto uso della percezione e della mente. L'intento è di mostrare come l'intuizione teilhardiana del pansichismo, basata su un discorso scientifico e cristologico, s'isciva nell'ottica di una percezione del mondo più spirituale e comunicativo, tipica di molte filosofie e speculazioni antiche e moderne.

Tuttavia, se tanti sono i punti in comune, altrettante sono le differenze, conseguenza di esperienze e di fedi divergenti. Approfondiremo questo punto più avanti, quando l'analisi del mondo come “ambiente divino” diverrà più chiara e lo scontro fra Teilhard e i cosiddetti “visionari” si farà più diretto. Torniamo ora al discorrere delle pagine de *Il fenomeno umano*.

Dopo l'analisi della materia, l'esposizione di Teilhard si concentra sulla nascita e l'apparizione del mondo, un «frammento di materia costituito da atomi particolarmente stabili»⁵⁵ che staccandosi dal sole

⁵³ *Ivi*, 16.

⁵⁴ *Ivi*, 18.

⁵⁵ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 78.

è appena apparso nell'immensità del cosmo. La terra è rappresentata come un oggetto «minimo e oscuro ma affascinante»⁵⁶, su cui l'evoluzione della materia procede il suo corso.

Nella prima fase essa è in uno stato di cristallizzazione tramite gli ossidi essenziali: dopo un periodo “infernale”, si venne a creare la ricchissima varietà del mondo minerale. Queste specie, incapaci di svilupparsi in un mondo povero nelle sue combinazioni, per crescere dovettero associarsi e concatenarsi facendo nascere raggruppamenti vari che tuttavia mostravano solamente un mosaico di piccoli elementi senza una vera unità. Attraverso la polimerizzazione, complessità additiva, questa volta «le particelle si concatenano, si raggruppano e si scambiano, come nei cristalli, in cima a 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»⁵⁷. L'apparizione dei primi composti organici in cui la vita proseguì. Attorno alla terra cominciarono a crearsi i primi abbozzi di una barisfera metallica, litosfera di silicati, idrosfera e atmosfera che crearono un effetto serra necessario per mantenere una temperatura compatibile con la presenza di liquidi. La radiazione solare fece sì che i gas reagissero per formare composti organici negli oceani primordiali. Questi composti continuarono a reagire fino a formare il cosiddetto brodo primordiale.

Quando la radiazione ad alta energia dello spazio colpì gli atomi e le molecole nell'alta atmosfera, questi generarono una “pioggerella” di muoni (scoperti nello studio dei raggi cosmici) e neutrini. La loro interazione con le molecole creò quindi dei legami (informazione) che condussero all'integrazione di molecole che alla fine formarono la cellula. Mentre gli elettroni sono nei legami della materia inerte, i

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ivi*, 83.

muoni sono nei legami delle molecole organiche. L'esterno si ricollega e si va a concentrare nel suo interno, «l'aspetto psichico della porzione di stoffa cosmica»⁵⁸ che accerchia la terra giovanile: una massa di coscienza elementare imprigionata nella materia terrestre riposa sotto forma di ultramicroscopici granelli di proteine nell'interno dell'acqua, nell'aria e nel fango che si accumula. “Il “quantum” iniziale di coscienza contenuto nel nostro mondo terrestre non è semplicemente costituito da un aggregato di elementi imprigionati fortuitamente in una stessa rete. Ma rappresenta una massa solidale di centri infinitesimali strutturalmente collegati tra di loro dalle stesse condizioni di origine e di sviluppo. Tramite il meccanismo che determina la sua nascita, la “pellicola” in cui si concentra l'interno della terra emerge in un tutto organico in cui è impossibile ora separare gli elementi,; tutto è pronto per far esplodere la vita sul pianeta.

1.2 LA VITA

1.2.1 L'espansione della vita: “incarnatio continua” ed ecologia

Nei suoi primi momenti il pianeta è da immaginare ricco di emissioni vulcaniche sotto un cielo arancione, sempre più pieno di lagune, mari e oceani marrone-verdognoli. La luna sarebbe stata circa tre volte maggiore di quella attuale provocando incredibili maree che nella risacca avrebbero creato degli stagni adatti al materiale prebiotico. Non mancavano tempeste accompagnate da fulmini e tuoni.

Nei mari primordiali si sarebbe generata una zuppa organica o brodo

⁵⁸ *Ivi*, 94.

primordiale capace di aumentare in complessità, fino a dar vita ad alcune cellule semplici da cui deriverebbero tutti gli esseri viventi⁵⁹. Da questa delicata situazione sarebbe nato l'involucro vitale del nostro pianeta: è l'alba della vita, l'inizio della biosfera. Il passaggio dall'organico al chimico e del previvente al vivente non è possibile fissarlo in un processo puramente continuo. Ogni tipo di sviluppo deve necessariamente superare una soglia, e attraverso una crisi giungere a maturazione creando così un ordine nuovo. Le sostanze chimiche prodotte da fosse vulcaniche sottomarine, solidificarono e crearono le condizioni necessarie per la formazione delle prime cellule.

La genesi biologica si ha nella sintesi degli esseri monocellulari, antenati del mondo minerale come di quello animale. La cellula ha le sue radici nel mondo inorganico, «quale una cosa a un tempo lungamente preparata e profondamente originale, vale a dire quale una cosa nata»⁶⁰. La simmetria, la struttura, le dimensioni, tutte caratteristiche che associano la forma cellulare alla «periferia della materia: [...] proprio come l'uomo, dal punto di vista anatomico, si dissolve allo sguardo dei paleontologi nella massa dei mammiferi che lo precedono, - così, considerata all'indietro, la cellula affonda le proprie radici, qualitativamente e quantitativamente nel mondo degli edifici chimici» convergendo visibilmente nella molecola. Elemento essenziale che unisce questi due ambienti è il virus⁶¹, stato intermedio

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ivi*, 104.

⁶¹ G. A. MURGUIA, *L'informazione nell'evoluzione*. I virus conducono un tipo di vita presa in prestito, a motivo della loro dipendenza da cellule ospiti sfruttandone l'attività vitale: non si sa se essi siano vivi o morti. Si può pensare alla vita come ad una proprietà emergente da una serie di certe cose non viventi. Sia la vita che la coscienza sono esempi di sistemi complessi emergenti che richiedono un livello critico di complessità o di interazione per raggiungere i loro rispettivi stadi. Né i singoli geni virali né le cellule hanno vita propria. Una cellula alla quale sia stato tolto il nucleo è in uno stato simile a quello della morte cerebrale, perché manca di

che collega il macromolecolare con il microrganico⁶².

In questa numerosissima costellazione di specie, ogni nuova scoperta zoologica di un tipo più primitivo mostra un anello dell'evoluzione. Si può parlare di una "rivoluzione cellulare" che rese la cellula capace di ricercare un nuovo metodo per inglobare una massa di materia sempre maggiore attraverso la complessità e la fissità, il trionfo di molteplicità generazionale e il modo in cui la cellula rimane, fondamentale, sempre simile a se stessa. La rivoluzione interessa anche l'interno della cellula. Il passaggio da uno stato inferiore di coscienza a quello superiore è concepibile simmetricamente: «una superficie chiusa, dapprima irregolare, può diventare una superficie centrata. Un cerchio può aumentare il suo ordine di simmetria diventando una sfera»⁶³. Di conseguenza, in una cosmogenesi di tipo convergente, la genesi dello spirito esige la modificazione della materia. Tra i due termini regna una relazione paragonabile a quella che unisce i termini di una funzione. Poiché si manifesti lo spirito occorre che ci sia materia modificata, dal momento che esiste un legame tra la quantità di

una completa complessità critica. Inoltre, il virus non è in grado di raggiungere la complessità critica. Così la vita stessa è uno stato complesso emergente, quantunque sia fatto con gli stessi mattoni fisici fondamentali che costituiscono il virus. Da questa prospettiva, anche se non totalmente vivi, i virus sono più che materiale inerte perché stanno al confine con ciò che è vivo [...] I virus scambiano direttamente informazioni genetiche con organismi viventi dentro la maglia della vita.

<http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/ed99a6991a0b9594124c895a1075d4948cdd1174.pdf>

⁶² I virus sono "creatori di novità", e hanno un loro posto fondamentale nell'albero della vita. Il fatto che non abbiano un proprio macchinario molecolare per la replicazione non è infatti un criterio assoluto per distinguere la vita, poiché anche altri organismi, come i batteri e i funghi, possono aver bisogno di un ospite per completare il proprio ciclo. A. NASIR, G. CAETANO-ANNOLES, *A phylogenomic data-driven exploration of viral origins and evolution*, in *Science Advances*, 25 settembre 2015, Vol. 1. <http://advances.sciencemag.org/content/1/8/e1500527.full>, data di consultazione, 23/4/2018.

⁶³ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 109.

materia modificata e il grado di coscienza⁶⁴.

La terra per Teilhard è come un grande organismo che respira, nato in un dato momento, passando attraverso una lunga serie di equilibri concatenati, legati fra loro, che si evolve. L'evoluzione terrestre è «una curva che non s'inverte, e i cui punti di trasformazione, quindi, non si ripetono» e sotto questa curva era situato il grande fenomeno vitale. La cellula e la sua rivoluzione rappresentano un punto critico senza uguale, possibile «una sola volta sulla terra il protoplasma, come una sola volta nel cosmo, i nuclei e gli elettroni»⁶⁵. L'apparizione della vita, l'origine dei corpi organizzati grazie a variazioni chimiche mai viste fino ad allora e che probabilmente non si sarebbero più ripetute rappresentano un episodio sostanziale nella storia del pianeta. L'evoluzione crea attraverso classi, ordini, famiglie, generi, specie: dopo l'aggregazione delle fibre di una massa vivente e la loro divisione in un qualcosa di autonomo, si riesce ad identificare un fascio chiuso separato da altri, un "phylum". E' una realtà polimorfa ed elastica, essendoci phyla semplici e phyla di phyla, e una realtà dinamica che sintetizza un numero elevato di varie potenzialità. Una volta raggiunta la sua forma ideale, il ritmo dei cambiamenti rallenta e si dissocia di nuovo in phyla secondarie, ognuna con delle precise variazioni del tipo fondamentale. Per sopravvivere alla distruzione i vari phyla mostrano una tendenza verso una delle leggi più essenziali della materia organizzata, la coesione e la socializzazione: «gli elementi del phylum tendono a riavvicinarsi e a socializzarsi con la stessa sicurezza con cui gli atomi di un corpo solido tendono a cristallizzare»⁶⁶. Un'unità finale viene a formarsi, prima che un indebolimento interno o una competizione esterna

⁶⁴ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 90.

⁶⁵ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 127.

⁶⁶ *Ivi*, 151.

elimini gli ultimi residui del phylum, salvo che un'antenna del ventaglio filetico non trovi un'apertura verso un nuovo scompartimento. In questo caso il phylum attua un processo di mutamento che lo porterà a diventare qualcos'altro e a espandersi vittoriosamente di là di ciò che resta della vecchia vita. Nel lunghissimo corso del tempo molti phylum si sono persi, e solo le espansioni finali di alcuni di essi sono giunte fino al presente, ma occorre sempre voltarsi indietro perché ciò che vi è oggi ha indiscutibilmente radici profonde e lontanissime nel passato. Ogni forma di vita di per sé rappresenta un capolavoro plasmato nel corso di migliaia di anni. Non ci si stupirà mai abbastanza per il miracolo della biologia, espressione dell'incessante cammino evolutivo.

Tuttavia, mai come in questi ultimi decenni, risuona forte l'appello ad una maggiore cura della Terra. In molti continenti e negli oceani, numerosi sistemi naturali sono modificati dai cambiamenti climatici, soprattutto dall'aumento della temperatura; di conseguenza la salute umana è soggetta a maggiore mortalità a causa di elevate temperature, di malattie infettive e di allergie da polline alle medie ed alte latitudini dell'emisfero boreale. La cura delle più svariate forme di vita è responsabilità dell'uomo, ma sembra che sia proprio lui la causa maggiore degli squilibri della biosfera. Essa è continuamente trasformata dall'uomo che sta causando la graduale estinzione di varie specie e pericolosi squilibri nella biodiversità. Papa Francesco ha espresso la sua preoccupazione e il suo desiderio di una nuova demagogia ecologica facendo appello a tutti gli uomini, credenti e non credenti, in un tentativo di cura responsabile della Terra, nostra casa comune. Nell'enciclica *Laudato si'*, il pensiero di Teilhard de Chardin (nell'approccio teologico all'evoluzione) si avverte così palesemente da meritarsi una citazione a piè pagina: «Il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da

Cristo risorto, fulcro della maturazione universale. [...] Lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio, in una pienezza trascendente dove Cristo risorto abbraccia e illumina tutto», così leggiamo in conclusione del paragrafo 83. In tutto il testo, il significato delle indicazioni più forti verso quella “conversione ecologica” si palesa maggiormente laddove il pensiero di s. Francesco finisce con lo sfiorare le intuizioni di Teilhard: se è vero che «tutto è in relazione», «tutto è connesso» «tutto è collegato», come ripete Francesco, dove sono le conseguenze “sociali” ad essere messe in risalto dalle analisi “ecologiche”, ma dove pure scienza e fede, umanesimo e teologia della creazione, beatitudini e promessa di redenzione, si vanno incontro, ecco che è Teilhard ad affacciarsi fra le pagine. Con il suo contributo per leggere teologicamente la distruzione delle risorse (come una forma di disprezzo del creato, del Creatore, delle creature), e riempire di senso la «ricomposizione del mondo frantumato» in cui viviamo⁶⁷.

Nello scritto “La messa sul mondo”, si scopre una visione ecologica secondo la quale la Terra e l'umanità formano un'unità indissolubile. Nelle sue lunghe escursioni naturalistiche nelle steppe asiatiche, non potendo onorare i suoi compiti sacerdotali, Teilhard offrì la Terra intera come pane e le sofferenze dei suoi abitanti come vino, un'opera cosmica di santificazione del molteplice nell'unità⁶⁸, in un sacrificio cosmico, come cosmica è la Redenzione. Teilhard scrive che tutto

⁶⁷ M. RONCALLI, *Valorizzate da Francesco le intuizioni di Teilhard de Chardin*, in *Avvenire*, 20 giugno 2015.

⁶⁸ «Poiché una volta ancora, o Signore, non più nella foreste dell'Aisne ma nelle steppe dell'Asia, io non ho né pane, né vino, né altare, mi eleverò al di sopra dei simboli sino alla pura maestà del Reale, e ti offrirò, io tuo sacerdote, sull'altare della Terra intera, il lavoro e la fatica del Mondo». TEILHARD DE CHARDIN, *Inno all'universo*, Il Saggiatore, Firenze 1982, 16.

l'universo è “carne”, valorizzando il creato, base dell'ecologia⁶⁹. In un mondo evolutivo ben compreso, la proprietà di tutta la massa cosmica è quella di raggrupparsi in sé, tramite una coscienza sempre in aumento, per effetto dell'attrazione di un centro di confluenza generale. Come vedremo più avanti, questo luogo sovranaturale privilegiato in cui ogni cosa confluirà, è Cristo. In quest'ottica l'Incarnazione è coestensiva all'enormità spaziale. Il Figlio non potrebbe esercitare una forza attrattiva al Tutto se non fosse egli stesso il mediatore unico della creazione, giacché la tensione partecipativa dell'essere non è violenta ed invasiva, ma graduale consapevolezza fra protologia ed escatologia. Ogni cosa materiale e spirituale “muove” verso il Cristo come naturale sviluppo del proprio essere, ed Egli «irradia la propria influenza via via nell'intera massa della natura. Poiché non v'è, in concreto, che un solo processo di sintesi in corso, da cima a fondo, nell'Universo, nessun elemento, neppure alcun moto potrebbero esistere, ad un qualsiasi livello del Mondo, fuori dell'azione “informatrice” del Centro principale delle cose⁷⁰». L'influenza di Cristo, per Teilhard, si estende dalle vette dello Spirito alle profondità della Materia. Egli, Primo e Ultimo, anima tutte le cose, e il mistero della sua Incarnazione è ciò che fa muovere il mondo: «la sua gestazione, la sua nascita e il suo graduale compimento rappresentano fisicamente l'unica definitiva realtà in cui si esprime l'evoluzione del mondo». Si può parlare, a ben diritto, di una “*incarnatio* continua” come unico movimento che permette alla creazione di non essere statica ma veramente trasformatrice. «Nell'Eucaristia il creato trova la sua maggiore elevazione. La grazia,

⁶⁹ *Ivi*, 22: «[...] in un modo misterioso ma reale, al contatto della sostanziale Parola, l'Universo, immense Ostia, è diventato Carne. D'ora innanzi, o Signore, ogni materia è fatta Carne mediante la tua Incarnazione».

⁷⁰ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Cristologia ed evoluzione*, 1933, in DE CHARDIN, *La mia fede*, 90.

che tende a manifestarsi in modo sensibile, raggiunge un'espressione meravigliosa quando Dio stesso, fatto uomo, arriva a farsi mangiare dalla sua creatura», si legge al paragrafo 236 della *Laudato si'*, e subito dopo: «In effetti, l'Eucaristia è di per sé un atto di amore cosmico».

Ai tempi di Teilhard non era pienamente sviluppato il problema dell'ecologia. Rileggendo il suo pensiero, possiamo affermare che egli sia da considerare un ecologista “ante litteram”, perché aprì la strada a quella sensibilizzazione verso la natura che oggi è il cavallo di battaglia di tanti ambientalisti.

1.2.2 L'ominizzazione

Nell'ampio albero della vita la grande famiglia dei Mammiferi è un gruppo che solo in parte ha subito l'azione corrosiva del tempo. Essi «costituiscono un gruppo che è contemporaneamente adulto e plastico [...] che ha raggiunto la sua piena espansione solo durante il Terziario, lascia ancora intravedere un numero non indifferente di delicatissime appendici»⁷¹.

Gli Euteri (o placentali) costituiscono un raggruppamento a vercillo di mammiferi superiori muniti di capezzoli che sviluppano una placenta durante la gravidanza. Fra essi abbiamo roditori, erbivori, insettivori, i carnivori che si cibano della branca insettivora ed erbivora e infine gli onnivori che attingono sostentamento in tutti gli altri settori. Accanto a questi gruppi principali trovano posto i rettili, gli anfibi e i pesciformi. Lo schema si presenta equilibrato e funzionale, fatto di raggruppamenti determinati in modo organico.

Il “continuum” fra cosmogenesi e biogenesi è così presente e

⁷¹ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 158.

sperimentabile che è impossibile non accorgersi del suo sviluppo dinamico: è davvero evidente e sopra ogni verifica che «la macchina è qui, davanti a noi, e funziona». Il suo fenomeno è garanzia dell'organizzazione e delle concatenazioni che tengono insieme tutti gli esseri viventi: «come potremmo esitare, anche solo un istante, a riconoscere le origini evolutive dello strato vivente della terra?»⁷². Dall'alto in basso e dal più grande al più piccolo è evidente una sola struttura visibile il cui disegno si accentua e si prolunga all'infinito attraverso i suoi ventagli e le sue combinazioni. Ogni forma scoperta non è assolutamente nuova: si tratta di un singolo insieme nato e cresciuto.

La questione diventa più complessa quando il principio dell'azione evolutiva è associato all'*additività orientata* e spinto verso una determinata direzione. Accertata l'evoluzione, «quale diritto abbiamo noi, per esempio, di dire che il Mammifero – fosse pure l'uomo – è più progredito e più perfetto dell'ape o della rosa?»⁷³. L'insieme degli esseri viventi si mostra come un labirinto inestricabile, organizzato nel suo procedere ma indefinito riguardo al suo fine. In precedenza è stato detto che l'evoluzione appare come un accrescimento di energia psichica, o radiale, che si lega a quella tangenziale, esterna, tramite l'organizzazione, in un approfondimento continuo di coscienza. Le metamorfosi essenziali causate da un raggruppamento rinnovatore della stoffa dell'universo, i segni evidenti che nel nostro segmento di storia hanno apportato un vero e sostanziale cambiamento della Terra sono immediatamente osservabili in noi stessi attraverso l'uso del sistema nervoso.

La divisione che può chiarirci le idee è da stilare in base al grado di “cerebralizzazione”. La vera differenziazione può esser data dalla

⁷² *Ivi*, 181.

⁷³ *Ivi*, 186.

sostanza cerebrale, dai cambiamenti e lo sviluppo del sistema nervoso che si perfeziona nel tempo: «nei viventi, il cervello indica e misura la coscienza»⁷⁴. Nello sviluppo dei viventi all'esterno si va a definire un sistema nervoso che all'interno corrisponde ad uno sviluppo psichico, di coscienza. Ci troviamo di fronte ad una variabile fondamentale per concepire l'uomo come freccia dell'evoluzione. Seguiamone dunque il sentiero, rivolgendo lo sguardo alle energie interiori.

Dall'interno, la storia del mondo si mostra come «un'ascesa di linfa interiore che si espande in una foresta di istinti consolidati»⁷⁵. L'intimo del mondo è costituito da una coscienza personificata, rivestita di carne ed ossa. Dalla genesi biosferica al raggruppamento per specie vi è una sola inarrestabile ramificazione di forza psichica che cerca se stessa in svariate forme. Il percorso evolutivo ci ha mostrato come la tensione della vita si sia orientata nel processo orientato alla “complessificazione della coscienza”; ma nessuna grandezza al mondo può crescere all'infinito senza pervenire ad un punto critico che sfocia in un cambiamento di stato. E' tutto pronto affinché la cerebralizzazione spinga la vita irreversibilmente verso un nuovo ordine, una metamorfosi che sublimi l'immenso lavoro dell'universo.

Dal Terziario si creano nuovi ambienti naturali e il clima subisce ampie oscillazioni nella temperatura e nell'umidità, per cui la Terra si copre di vaste distese di steppa favorevoli allo sviluppo di mammiferi grandi e veloci, di uccelli simili a quelli odierni e di svariate forme d'insetti. Essi, sebbene concatenati fra loro tramite una ricchezza di comportamenti abitudinari, non sembrano poter detenere il primato di “esito dell'evoluzione”, giacché essenzialmente piccoli, irrigiditi nella loro psicologia, e come sappiamo «gli psichismi

⁷⁴ *Ivi*, 192.

⁷⁵ *Ivi*, 200.

superiori esigono fisicamente i grandi cervelli»⁷⁶. Nei Mammiferi, invece, notiamo una sostanziale somiglianza con l'essere umano che subito mette a proprio agio. Non più un istinto strettamente incanalato nei suoi procedimenti ma imprevedibilità, curiosità, elasticità, «un'aura di libertà, un barlume di personalità cominciano a manifestarsi»⁷⁷.

Dall'era del Pliocene, dal ramo del Parapiteco, apparvero i Primati. La loro capacità cranica è maggiore di quella di ogni altro mammifero, le loro membra gelosamente preservate tanto da essere definiti i più conservatori dei mammiferi. I Primati, i più primitivi dei Mammiferi «si sono anche mantenuti i più liberi. Di questa libertà se ne sono serviti per elevarsi, mediante balzi successivi, sino alle stesse frontiere dell'intelligenza»⁷⁸. La vita può continuare in questo «phylum di pura e diretta cerebralizzazione»⁷⁹, non infastidita dalle modifiche accessorie anatomiche. Nei Primati l'evoluzione ha lavorato direttamente sul cervello, ecco perché possiamo affermare che essi sono in testa alla scala della maggior coscienza⁸⁰. Fin dal primo momento della sua apparizione nel regno animale l'uomo si mostra come qualcosa di completamente diverso, un «salto morfologico infimo e nello stesso tempo incredibile scossa per le sfere della vita: ecco il paradosso umano...»⁸¹. Per analizzare correttamente le peculiarità dell'uomo dovremmo dirigerci verso la differenza più evidente: il fenomeno della “riflessione”.

La riflessione è riuscire a porsi come altro da sé, analizzando sé e il

⁷⁶ *Ivi*, 204.

⁷⁷ *Ivi*, 206.

⁷⁸ *Ivi*, 211.

⁷⁹ *Ibidem*

⁸⁰ Dalla branca prima dei Mammiferi, poi dei Primati e degli Antropoidi “[...] una fiamma sta salendo sotto l'orizzonte: ora, in un punto strettamente localizzato, essa sta per divampare. Ecco il pensiero!” (*Ivi*, 212)

⁸¹ *Ivi*, 216

mondo esterno partendo dal punto centrale della propria interiorità in cui tutte le rappresentazioni e il bagaglio di esperienze si riannodano in un insieme organizzativo. E' «il potere che una coscienza ha acquisito di avvolgersi su se stessa e di prendere possesso di sé come di un oggetto dotato di una propria consistenza e di un valore particolare: non soltanto conoscere, ma conoscersi; non soltanto sapere, ma sapere di sapere»⁸². Attraverso questa capacità l'essere riflesso riesce a sviluppare una nuova sfera di vita, un modo inedito di generare, di percepire, di ragionare. La logica, l'astrazione, la matematica, l'arte, lo studio dello spazio e del tempo, sono le effervescenti attività della vita interiore, un cambiamento di natura derivato da un salto di stato. Un fossato insuperabile scinde l'animale dall'uomo, l'uno inconsapevole di sapere, l'altro cosciente e analitico in tutte le sue funzioni. Siamo di fronte al grande spettacolo della vita che per continuare «diventa altra per rimanere se stessa»⁸³ in un modo mai visto prima, in una sorta di rivelazione finale della creazione in cui l'intera curva della biogenesi riappare e si rende evidente. Dall'Antropoide in poi prendiamo atto di una rivoluzione ontologica, un'eccitazione psichica che esplode e si concentra, ribaltandosi, lungo l'asse evolutivo. In un solo colpo la vita ha mostrato simultaneamente tutto ciò che aveva preparato nel corso di milioni di anni. Pensiamo alla realizzazione del corpo umano, e di come le circostanze abbiano fatto sì che ogni cosa, funzione, arto, muscolo, senso, fosse al suo posto. Il magnifico progetto spinto in avanti in tutta la sua rete è un qualcosa che nacque con il cosmo ma che mai finirà di stupirci. Non è forse vero che avvertiamo «la presenza di uno più grande di noi, in cammino nel cuore di noi stessi?»⁸⁴.

⁸² *Ivi*, 217/218.

⁸³ *Ivi*, 219.

⁸⁴ *Ivi*, 236.

A questo punto occorre fare chiarezza sul tema dell'origine del corpo e dell'anima nella prospettiva teologica. In passato, a causa di un'interpretazione letteraria dei primi capitoli di Genesi, il racconto era interpretato in senso storico stretto. La Chiesa ha sempre condannato la dottrina che difendeva la preesistenza delle anime poiché mettevano in pericolo l'unità fra corpo e anima. Con i progressi scientifici, le teorie evoluzionistiche misero in crisi queste idee sulle origini del mondo e dell'uomo. Se la reazione della Chiesa fu piuttosto di rifiuto di tali novità, è perché le teorie evoluzionistiche furono un pretesto per negare l'atto di creazione, il principio spirituale e l'essenza stessa di Dio. Dopo la netta chiusura del concilio di Colonia del 1860, con l'*Humani generis* di Pio XII (1950) si ammise la possibilità dell'evoluzione anche per spiegare l'origine del corpo dell'uomo⁸⁵, fermo restante che «le anime sono state create direttamente da Dio» (HG 4). L'affermazione vuole attestare il primato dell'uomo sugli esseri viventi, ma la sua maggiore dignità non può riguardare solo la sua anima, bensì il suo essere intero in tutte le sue dimensioni, anche quella corporea. E' faticoso credere ad un intervento creativo di Dio successivo a quello del corpo che interferisca con le leggi evolutive che Egli stesso ha posto nella sua creazione. Bisogna tener presente che l'evoluzione esiste per un fine, che è quello della comunione con Lui, e «qui c'è un intervento divino che non procede né può basarsi sull'evoluzione anteriore perché è di ordine diverso, anche se non avviene al margine di queste leggi»⁸⁶. Pertanto, l'essere umano è costituito “immagine e somiglianza” di Dio nell'anima come nel corpo e la sua specificità spirituale comporta un divario ontologico rispetto all'animale. Osserva Teilhard: «Il segreto dell'uomo non è negli stadi sorpassati della vita embrionale

⁸⁵ DS 3896

⁸⁶ LADARIA, *Antropologia teologica*, 168.

(ontogenetica e filogenetica): è nella natura spirituale dell'anima. Ora quest'anima sfugge alla scienza la cui essenza è di analizzare le cose nei loro elementi e nei loro antecedenti materiali. Solo il senso intimo e la riflessione filosofica possono scoprirla»⁸⁷. L'essere umano, in forza dello spirito, è trascendente rispetto alle realtà infraumane, ma reclama una trascendenza nella sua origine, perché lo spirito non può derivare dalle forze della materia. Di conseguenza occorre un concorso particolare di Dio nella formazione dell'essere umano, pur rimanendo le cause naturali che portano alla sua emergenza. Qualcosa di analogo avviene nella generazione umana con l'animazione che comporta un concorso di Dio creatore nella procreazione, non essendo l'anima trasmessa dai cromosomi dei genitori. Nell'ominizzazione si può ritenere che, quando si sono realizzate le condizioni biologiche necessarie per supportare un essere capace di pensiero riflesso, la volontà di Dio creatore liberamente l'ha voluto, e l'uomo è esistito. Come ciò sia avvenuto non possiamo saperlo, così come non riusciamo a immaginare come avvenga il concorso di Dio nell'animazione di ogni essere umano⁸⁸. La comparsa dell'uomo non può essere considerata né come un evento casuale e neppure come un evento necessario, poiché dipendente da una volontà di Dio, in qualunque modo si realizzi nell'ordine naturale.

Il ricorso a un intervento superiore non rappresenta un'intrusione indebita nel campo della scienza ma è richiesto per spiegare la presenza del principio spirituale, che non può rientrare negli orizzonti e nei metodi di studio delle scienze empiriche. Teilhard non riesce a ben definire le norme della creazione dello spirito, esprimendosi più sull'evidenza del fenomeno che sul momento di "animizzazione"

⁸⁷ DE CHARDIN, *L'Avvenire dell'Uomo*, 81.

⁸⁸ F. FACCHINI, *Lapalissiano: l'anima spirituale non può derivare dalla materia. L'evoluzione tra scienza e fede*, in *L'Osservatore Romano*, 5-6 maggio 2008.

dell'uomo. In una lettera del 1925 dichiara di non avere idee precise in merito, ma «nello sviluppo ontogenetico dell'uomo, un punto critico (analogo al punto critico filogenetico) che corrisponde allo stabilirsi di uno stato psichico speciale e, in tal senso, l'anima appare tra due tempi cronometrabili». Questo punto, per la scienza «non appare che al termine di un processo organico che, attraverso i progenitori, va a perdersi nelle origini della vita. – In un certo senso, direi che ogni anima è “in via di creazione” da sempre, – ma che essa non assume la forma di centro definitivo che ad un istante x (o durante un periodo x) [...] – rimanendo ben chiaro che una volta assunta la forma di centro autonomo, la particella di Biosfera che è l'anima continua a formarsi, “ad essere creata”, fino al compimento della Vita totale di modo che ogni anima ha una storia coestensiva al mondo»⁸⁹. L'anima, quindi, è da sempre pensata da Dio che, in un momento non ben definito, le fa assumere il suo posto nell'individuo, per un continuo sviluppo e perfezionamento teso alla sua consumazione escatologica. Come ogni elemento soggetto all'evoluzione, anche lo spirito perde visibilità nel suo passato come nell'indeterminazione del suo futuro, coestensivo al mondo perché pensata e chiamata ad esistere da sempre e per sempre. Questa spiegazione, però, non fa molta luce sul “tempo x” filogenetico, e di ciò ne è convinto anche Teilhard⁹⁰. Il momento della “riflessione” apparsa nel mondo con l'uomo è oscuro come quello dell'origine individuale dell'anima.

Giovanni Paolo II aveva osservato:

«Si può dunque affermare che dal punto di vista della dottrina della fede non

⁸⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettere a un amico scienziato*, Gribaudi Editore, Torino 1969, 64-65.

⁹⁰ «Ma, anche esprimendomi così, ho la vaga impressione (a proposito, di questo tempo x) di trovarmi ancora di fronte a un problema impostato male, cioè di confondere certi piani di pensiero o di realtà». (*Ibidem*)

si vedono difficoltà nello spiegare l'origine dell'uomo, quanto al corpo, mediante l'ipotesi dell'evoluzione [...]. È cioè possibile che il corpo umano, seguendo l'ordine impresso dal Creatore nelle energie della vita, sia stato gradatamente preparato nelle forme di esseri viventi antecedenti. L'anima umana però, da cui dipende in definitiva l'umanità dell'uomo, essendo spirituale non può esser emersa dalla materia»⁹¹.

Se l'origine dell'anima appare così caliginosa, tentiamo di saperne di più sul momento iniziale dell'ominizzazione. Affrontando il problema del monogenismo/poligenismo (una o parecchie coppie primitive), e del monofiletismo/polifiletismo (uno o parecchi rami phyla alla base dell'umanità), ci si chiede se è possibile aver fede in un'antropogenesi come frutto di una sola coppia oppure se ciò contrasta con le conoscenze scientifiche, e se è corretto affermare l'origine di un gruppo di organismi da un unico organismo capostipite o non negare la discendenza da una stessa specie atavica.

L'interpretazione tradizionale della Scrittura dava per sicura la provenienza dell'umanità da Adamo ed Eva. Nel 1950 l'*Humani generis* di Pio XII si trova a fronteggiare le nuove teorie scientifiche. Sulla questione monogenetica il testo afferma che i cattolici non hanno la stessa libertà di investigazione come riguardo al problema dell'origine del corpo umano come frutto dell'evoluzione «perché non è chiaro come possa conciliarsi tale opinione con ciò che le fonti della verità rivelata e le dichiarazioni del magistero della Chiesa insegnano sul peccato originale»⁹². Il problema era l'armonizzazione dell'evidenza dei dati scientifici, tendenzialmente poligenisti, con il dogma del peccato originale, causato da una singola coppia. Questa diffidenza della Chiesa, in modo più specifico, era causata dalla

⁹¹ GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale, mercoledì 16 aprile 1986.

⁹² DS 3897

preoccupazione di tener salda l'uguaglianza radicale di tutti gli uomini nella loro dignità e diritti fondamentali, una solidarietà fondata non sul peccato ma sulla grazia di Cristo.

Abbiamo visto come la tesi di Teilhard affronti il dramma dei progenitori collegandolo alla creazione compensata in Cristo, e di come la speculazione sia essenzialmente chiara e lineare. L'autore, come tanti altri studiosi, ha cercato di coniugare la teologia della Scrittura con le evidenze scientifiche sull'origine dell'uomo. Nelle pagine de *Il fenomeno umano*, si legge che è molto improbabile, per diverse ragioni, che l'uomo possa essere nato da una sola coppia, in un particolare momento e in una singola zona terrestre. Basandoci sul ritrovamento dei fossili possiamo supporre che il processo di antropogenesi è simile a quello di qualunque altra specie che s'immette nel variegato mondo della biosfera, attraverso una frammentazione in sottospecie che la scienza ha identificato come "una folla". Il monogenismo sembra non corrispondere al modo in cui nasce una nuova forma di vita, per quanto peculiare essa sia. L'infanzia del primo uomo è fatta di diverse migliaia di anni, e la presenza di una coppia unica già ben formata che diede il via sembra "positivamente inafferrabile"; molto più probabile è la sua comparsa simultanea, ancora in "potenza", in regioni diverse nella zona subtropicale della terra.

Il monofiletismo, per molto tempo considerato un sinonimo di "monogenismo", fa partire l'antropogenesi da un unico tronco, quello che poi sarà l'umano, per il quale vi sarebbe stato un solo punto critico di riflessione. Questa teoria non esclude del tutto il monogenismo, ma lo integra, in assenza di prove che dimostrino il contrario. Il primate, il parapiteco, l'antropoide e poi l'ominide rappresenterebbero il percorso che il phylum ha compiuto per arrivare fino a noi, una specie che presenta peculiarità e un particolare modo di evoluzione. Questo

phylum, esteso su diverse zone della terra, ha lasciato testimonianze fossili che sono arrivate fino a noi. L'Antropoide ha conservato più a lungo di tutti la sua conformazione fisica a favore di una progressiva crescita di coscienza, e ciò lo rende unico nonostante le affinità con i Primati superiori, segnando un sentiero in cui la vita si esprime nel suo modo più vivace e raffinato. Per questo motivo è possibile pronunziarsi a favore del monofiletismo, un solo phylum, il migliore per potenzialità psichica, che avanza nella costruzione della nuova vita.

In uno scritto inedito del 1950, Teilhard consiglia al teologo che si appropria a questi dati scientifici, di ipotizzare tenendo presente «la zona d'indeterminazione creata dalla nostra visione annebbiata del passato». Per quanto riguarda lo scienziato, egli «non può dimostrare che l'ipotesi di Adamo individuale sia da rigettare. Eppure, indirettamente, egli può stimare che questa ipotesi è resa scientificamente insostenibile da tutto ciò che pensiamo di conoscere oggi dalle leggi biologiche della “genesì della specie”»⁹³.

E' il tempo di un riadattamento dei dati di fede in una rinnovata sintesi fra scienza e teologia. Fidandoci pienamente della Scrittura, mai potremmo credere che Dio c'inganni nella scoperta delle leggi del creato, poiché «scienza e fede sono entrambi doni di Dio»⁹⁴. Per il momento, l'invito di Teilhard è di accorgersi dell'esistenza di un universo così organicamente strutturato, come quello in qui siamo immersi oggi, per far sviluppare una nuova solidarietà umana, capace di accettare lo «straordinario legame interno d'un mondo in stato di

⁹³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Monogenismo e monofiletismo. Una distinzione essenziale da fare*, inedito 1950. Contenuto in *La mia fede*, 203-204.

⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con gli scienziati durante la visita al centro “Ettore Majorana”*, Erice (Trapani) - 8 maggio 1993.

Cosmo- e d'Antropo-genesi attorno a noi»⁹⁵.

1.2.3 – Una coscienza globale: la Noosfera

Tramite la prima ominizzazione, l'eccitazione del punto critico che genera un cambiamento in qualcos'altro abbraccia «la vita stessa nella sua totalità organica, e di conseguenza segna una trasformazione generale dell'intero pianeta», creando un “nuovo-intero”⁹⁶ grazie all'attività psichica dell'uomo. Il processo di unione delle prime cellule si manifesta nell'edificazione dei sistemi nervosi, mostrando come «nel momento in cui in un vivente l'istinto si è osservato allo specchio di se stesso, il mondo intero ha compiuto un passo avanti»⁹⁷, svelando il modo in cui la psicogenesi in potenza si manifesti nella *Noosfera* come atto.

La geologia considera la Terra formata da zone concentriche in cui la geosfera rappresenta l'insieme degli strati della terra e il loro spiccato aspetto molecolare, la biosfera come tutta l'essenza biologico-cellulare che vi risiede, e l'atmosfera come l'insieme dei gas necessari alla vita. Il “salto antropologico” ingloba e si distanzia dalle altre sfere tramite la riflessione, per cui il nuovo ambiente vitale, lo “strato pensante” che incendia ed eccita l'intero pianeta come fuoco, è chiamato *Noosfera*.

⁹⁵ DE CHARDIN, *Monogenismo e monofiletismo*, c.a. 1950, in DE CHARDIN, *La mia fede*, 204.

⁹⁶ Etimologia del termine “Olocene”, dal greco “holos” (intero) e “ceno” (nuovo), in cui l'Homo sapiens diventa l'essere dominante del pianeta tramite una crescita demografica senza precedenti, l'utilizzo sempre migliore degli utensili e già una coscienza simbolica. «Nell'arte del Mesolitico e del Neolitico la spirale, simbolo dell'energia cosmica, rappresenta e rinvia alla trascendenza. La doppia elica, spesso nella forma di due serpenti attorcigliati, è il simbolo dell'intreccio delle dualità, degli opposti». GIANCARLO SCIBONA, *Il mondo delle idee. Dai Greci al nostro tempo. Le idee costruiscono il mondo e lo distruggono*, Armando Editore, Roma 2010.

⁹⁷ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 241.

Il termine Noosfera fu coniato agli inizi degli anni venti del XX secolo, da Teilhard de Chardin, dal filosofo Eduard Le Roy, ambedue francesi, e dal geochimico russo Vladimir Vernadskij, per evidenziare una entità presente a livello planetario ma che è biologicamente distinguibile dalla biosfera. Se infatti la biosfera è l'insieme dei viventi e del materiale non vivente che con essi interagisce, dalla biosfera viene a originarsi un'altra entità che rappresenta un involucro che comprende la superficie umana capace di coscienza riflessa. La nuova entità planetaria è rappresentata dall'insieme degli esseri pensanti ma anche dalle loro interazioni. Se in fondo Vernadskij era interessato alla Noosfera come una realtà d'impatto sulle trasformazioni geologiche e biologiche, agendo nel suo insieme, per Teilhard ciò che caratterizza gli individui che compongono la Noosfera, cioè gli esseri che hanno raggiunto il livello del pensiero, è la capacità di pianificare la loro azione, di avere un progetto cosciente e comune. La terra si riveste di nuova pelle e trova la propria anima in un «diluvio di cerebralità [...] che sottomette a sé ogni forma di vita che non sia umana; questa marea irresistibile di campi e di fabbriche; questo immenso edificio di materia e d'idee in continuo sviluppo ci fa rendere conto di come sulla Terra qualcosa sia planetariamente cambiato»⁹⁸.

La sua fase di espansione corrisponde a tutta la preistoria e alla storia umana, dalla genesi fino alla nostra epoca. La spinta più grande si ebbe con l'Homo Sapiens, che mostra quasi tutte le caratteristiche dell'essere umano giunto all'età della ragione, con un cervello ha raggiunto il suo sviluppo completo e il processo evolutivo morfologico che pian piano rallenta cedendo il passo a quello della psiche. Il Neolitico rappresenta la nascita della civiltà in cui gli uomini

⁹⁸ *Ivi*, 244.

iniziano a formare gruppi a socializzare, ad ingegnarsi per il loro sostentamento con la pastorizia e l'agricoltura. Si adoperarono nella creazione d'invenzioni, nasce l'arte della ceramica, si affina il lavoro per gli utensili, la tessitura. L'Homo Sapiens è la prima infanzia dell'uomo moderno, nonostante la sua intelligenza sia completamente assorbita dalla sopravvivenza. In lui vediamo i primi segnali di una coscienza esuberante che gli permette di affinare «il senso dell'osservazione, il gusto della fantasia e la gioia di creare»⁹⁹.

L'umanità del Neolitico è già definita, collegata tramite una memoria collettiva, siccome la Noosfera non nasce automaticamente con la comparsa degli esseri capaci di pensiero ma grazie all'evoluzione della qualità delle loro relazioni. Proprio perché gli uomini sono capaci di un progetto che guarda al futuro, ecco che cominciano a emergere i collegamenti sociali, famiglie e tribù, di villaggio e città. Si sviluppano le credenze religiose, le istituzioni giuridiche e sociali, si evolvono le civiltà, gli stati, le nazioni: ecco i Maya, la civiltà polinesiana, la civiltà cinese, l'India, gli egiziani, i Sumeri, ognuno come un focolaio d'idee indipendenti. E' questo uno scenario variegato ma fragile, in cui diverse popolazioni tendono a non sopravvivere venendo schiacciate dalle altre. La "ragione" tende a centralizzarsi sulle sponde del Nilo e nel Mediterraneo. La Mesopotamia, l'Egitto, la Grecia e ciò che poi sarà Roma e il successivo fermento giudeo-cristiano, sono il fenomeno di un'unica coscienza universale, sempre più organizzata, che si accentua nonostante i crolli delle civiltà. L'Occidente diviene "l'asse principale dell'antropogenesi" cui tutta la terra moderna deve affidarsi per lo sviluppo di ciò che è pienamente umano.

Durante il rinascimento si supera l'antico geocentrismo e l'uomo è

⁹⁹ *Ivi*, 271.

invitato ad alzare i propri occhi verso l'infinito, diventato di colpo potenzialmente razionale e conoscibile. La storia naturale comincia a rivelare l'infanzia dell'uomo e del mondo, il movimento degli astri e le distanze siderali dei pianeti. Spazio e tempo, dapprima considerati come l'uno indipendente dall'altro, sotto l'influenza della biologia diventano concatenati fra loro tramite una "coerenza irreversibile" di tutto ciò che esiste per tessere insieme la stoffa dell'universo. La verità, come un fuoco che divampa, «anche se intuita da un solo spirito, finisce sempre con imporsi alla totalità della coscienza umana»¹⁰⁰. A poco a poco emerge una vera e propria diversità culturale che caratterizza la fase iniziale della Noosfera. Così come nella biosfera erano cominciati a nascere i primi ecosistemi ecco che cominciano a nascere le prime strutture comunitarie. «L'essere pensante si realizza nel rapporto con la comunità, e in questo processo diventa persona. Il futuro dell'essere pensante non può essere solo caratterizzato da rapporti di competizione e lotta per la sopravvivenza, ma richiede un progetto di interazione tra individui per realizzare la personalizzazione della specie. Non più individui di una popolazione ma persone di una comunità»¹⁰¹.

La Noosfera rappresenta un gradino successivo dell'evoluzione umana. I suoi effetti stanno passando lentamente da invisibili a visibili, essendo le sue strutture quelle che permettono all'umanità di essere indentificata come un'unità. L'elaborazione della Noosfera come un involucro intellettuale che ingloba l'attività psichica umana ha dato il merito a Teilhard de Chardin di essere considerato il patrono di internet. La rete internet permette ad ogni utente di essere interconnesso in una rete mondiale in uno spazio vasto quanto il mondo. Teilhard vedeva la Noosfera come la risonanza di tutte le onde

¹⁰⁰ *Ivi*, 291.

¹⁰¹ L. GALLEN, *Verso la Noosfera*, editoriale su *Nuova Secondaria* - n. 9, 2016.

del pensiero, di tutte le capacità delle energie generate dalla sfera umana, non solo il pensiero, ma altre facoltà come le emozioni e sentimenti, energia psichica non identificabile con il meccanicismo. In base alla legge della complessità, l'evoluzione umana è legata alla sua capacità di attuare una "empatia globale". Il veloce scambio d'idee, di soluzioni e di proposte, sta creando i presupposti per il miglioramento auspicato da Teilhard. Come ha spiegato Sir Julian Huxley nell'introduzione a *Il fenomeno umano*: «[Teilhard era] profondamente interessato a un'unificazione globale della consapevolezza umana come prerequisito per qualsiasi progresso futuro dell'umanità. Secondo padre Teilhard, l'aumento demografico riguarda il miglioramento delle comunicazioni umane»¹⁰². Huxley e Teilhard sarebbero felici di ciò che sta accadendo oggi. E' superfluo dire che il gesuita non ebbe nessuna conoscenza di internet, essendo questo fenomeno elaborato negli anni '60, un decennio successivo alla sua scomparsa. Nonostante ciò, egli conobbe e comprese le potenzialità delle "macchine calcolatrici", che descrisse così in uno scritto del 1947: «sorprendenti macchine calcolatrici che, grazie a segnali combinati in ragione di parecchie centinaia di migliaia al secondo, non soltanto liberano il nostro cervello da un lavoro fastidioso ed estenuante, ma anche, aumentando in noi il fattore essenziale (e troppo poco riservato) della rapidità di pensiero, stanno preparando una rivoluzione nel campo della ricerca»¹⁰³. Teilhard parla di una "straordinaria rete di comunicazioni radiofoniche e televisive" come effetto della Noosfera, oggi identificabile come i satelliti, le telecomunicazioni, i GPS, il Wi-Fi. C'è da dire però che la rete internet e la Noosfera sono inseparabili, ma non uguali. Più

¹⁰² J. HUXLEY, Introduzione a TEILHARD DE CHARDIN, *Il Fenomeno Umano*, Harper & Row, New York 1959, 17.

¹⁰³ DE CHARDIN, *L'Avvenire dell'uomo*, 257.

precisamente, l'internet interpreta il ruolo che Teilhard definì "l'apparato meccanico" della noosfera:

«In misura crescente ogni macchina nasce come una funzione di ogni altra macchina; e, ancora una volta, tutte le macchine sulla terra, prese insieme, tendono a formare un unico, vasto meccanismo organizzato. Seguendo necessariamente la tendenza inflessiva dei "phyla" zoologici, i "phyla" meccanici a loro volta si incurvano verso l'interno nel caso dell'uomo, accelerando così e moltiplicando la propria crescita e formando un'unica rete gigantesca che cinge la terra. E la base, il nucleo inventivo di questo vasto apparato, che cos'è se non il centro di pensiero della noosfera?»¹⁰⁴.

In altre parole, egli vide l'infrastruttura meccanica della noosfera come adatta per "aiutare a riunire ed a concentrare" la coscienza collettiva della specie umana. Internet non è la Noosfera, ma un'infrastruttura disponibile per la sua esplicazione.

Le piattaforme di social network, video e audio sharing, le strutture VPN e tutto il potenziale telematico è diventata parte integrante della vita di ognuno. Assistiamo quotidianamente alla nascita di gruppi virtuali e piattaforme che permettono di condividere passioni, idee, iniziative, esperienze, video e musica, sviluppando così una "coscienza globale". Antonio Spadaro, direttore gesuita di *La Civiltà Cattolica*, vanta una lunga esperienza di internet ottenuta sul campo. Egli è autore di alcuni saggi che gettano le basi per una teologia cattolica che tenga conto del nuovo paradigma che si è formato da quando la Rete è diventata non tanto una realtà parallela a quella usuale ma una realtà agganciata¹⁰⁵.

Il padre gesuita si esprime con queste parole: «Se sono quel che sono

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Antonio Spadaro è anche curatore del blog <http://www.cyberteologia.it/>.

adesso, nel bene e nel male, lo devo dunque alla Compagnia [dei gesuiti]. Come non essere grato per questo? E, tra tutti i doni, nella Compagnia ho ricevuto il sacerdozio, che mi sforzo di vivere secondo lo spirito di un gesuita che per me è modello ispiratore costante: Pierre Teilhard de Chardin»¹⁰⁶.

Spadaro, oltre a rappresentare uno dei massimi esperti nell'analisi del rapporto fra Chiesa e le nuove tecnologie informatiche, ha ricevuto da papa Benedetto XVI la nomina di consultore del Pontificio Consiglio della Cultura e di consultore del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali. Nella premessa del suo libro "*Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*" dichiara che questo testo è una «prima risposta» all'appello che papa Benedetto XVI ha rivolto all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali il 28 febbraio 2011 chiedendo "l'impegno di aiutare quanti hanno responsabilità nella Chiesa a essere in grado di capire, interpretare e parlare il "nuovo linguaggio" dei media in funzione pastorale [cfr. *Aetatis Novae* 2], in dialogo con il mondo contemporaneo, domandandosi: quali sfide il cosiddetto "pensiero digitale" pone alla fede e alla teologia? Quali domande e quali richieste?»¹⁰⁷.

Nella sua risposta, il padre gesuita mette in mostra la figura di Teilhard introdotta dall'analisi che il filosofo Pierre Lévy fa in merito ad una possibile emersione di un'intelligenza collettiva¹⁰⁸ e la sfida che ne risulta: «forse il genio religioso che, sebbene tra ombre e ambiguità irrisolte, ha meglio colto questa sfida, pur precedendo Lévy, è il sacerdote gesuita Pierre Teilhard de Chardin», riferendosi quindi

¹⁰⁶ A.A.V.V., *Gesuiti in Italia* – notiziario bimestrale della Provincia d'Italia della Compagnia di Gesù, anno X – n. 2 marzo – aprile 2007, Roma, 138.

¹⁰⁷ A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

¹⁰⁸ PIERRE LEVY, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.

in maniera esplicita al concetto di Noosfera che così riassume “un nuovo strato che pian piano si forma sul nostro pianeta, prima fragile e sottile come una piccola ragnatela, poi sempre più intenso, fitto di maglie, di rapporti, di comunicazioni, di pensiero e di conoscenza”¹⁰⁹. E’ chiaro il legame fra Noosfera e il «sistema nervoso tecnologico planetario»¹¹⁰ della rete internet, riconosciuto come un vero e proprio “ambiente digitale”. I teologi contemporanei sono invitati a non temere le nuove tecnologie, santificando anche l’ambiente digitale, come auspicava Teilhard nel suo *Ambiente Divino*:

«perché, dunque, uomini di poca fede, temere o disprezzare i progressi del mondo? Perché moltiplicare imprudentemente le profezie e le proibizioni: “non andare...non tentare...tutto è conosciuto: la terra è vuota e vecchia; non vi è più nulla da scoprire...”. Tentare tutto per il Cristo! Sperare tutto per il Cristo! “*Nihil intentatum*”! Ecco, proprio all’opposto, il vero atteggiamento cristiano. Divinizzare non è distruggere, ma supercreare. Non sapremo mai quanto l’Incarnazione si aspetti ancora dalle potenze del mondo. Non spereremo mai abbastanza dall’unità umana in fase di sviluppo»¹¹¹.

Antonio Spadaro non è l’unico ad essere stato influenzato dal pensiero di Pierre Teilhard. L’Università di Princeton ha dato il via ad una ricerca che, se correttamente interpretata, porrebbe una pietra miliare su una verità scientifica ormai acquisita per altre vie.

Il *Global Consciousness Project*¹¹² (cioè “Progetto Coscienza Globale”, GCP, chiamato anche EGG Project) è un esperimento parapsicologico iniziato nel 1998 come un tentativo di rilevare

¹⁰⁹ SPADARO, *Cyberteologia*, 124.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L’Ambiente Divino*, Il Saggiatore, Milano 1968, 23.

¹¹² <http://noosphere.princeton.edu>

possibili interazioni di “coscienza globale” con sistemi fisici. I ricercatori hanno definito un programma computerizzato e centralizzato, per far sì che dei generatori di numeri casuali (RNG, detti anche “uova”) generino costantemente i numeri “0” e “1” a caso, localizzati in sessanta posti su tutto il globo, funzionanti ininterrottamente. I dispositivi sono anche in grado di formulare anticipatamente previsioni sui numeri casuali che stanno per generare che, secondo i principi della “expected randomness” (ovvero, della “casualità prevista”), misurano la frequenza delle coincidenze fra i numeri casuali estratti e le ipotesi preformulate ad essi relative: in pratica, tirano ad indovinare (“uscirà 0 oppure 1?”), estraggono un numero (che può essere “0” o “1”) e contano le volte che il pronostico risulta esatto. Ogni “uovo” funziona come il lancio della moneta, e le “uova” compiono questa triplice operazione di “pronostico → estrazione → verifica” cento volte al secondo. Dopo un numero sufficiente alto di tentativi, in genere i risultati si normalizzano intorno alla probabilità del 50/50, cosa assolutamente naturale e contemplata dalla statistica. Tuttavia, questo non è ciò che è accaduto quando le “uova” erano monitorate contemporaneamente al verificarsi di un qualche evento rilevante per la coscienza dell’umanità. Infatti, in concomitanza con tali eventi globali, i dispositivi iniziavano ad indovinare un numero enorme di risultati, deviando molto dal “range” di attendibilità statistica. Per esempio, i ricercatori iniziarono a notare enormi picchi di risultati azzeccati qualche ora prima (e non solo durante) che il primo aeroplano colpisse le Torri Gemelle l’11 settembre 2001. Questi picchi continuarono a verificarsi in prossimità di disastri aerei, eruzioni vulcaniche, tsunami ed eventi come la cerimonia di apertura delle Olimpiadi. Lo studio va avanti ininterrottamente dal 1998: i dati definitivi, rilasciati proprio nel gennaio 2013, dimostrano in maniera incontrovertibile che gli esseri

umani siano più interconnessi di quanto non credano e che il loro sentire collettivo riesca a deviare perfino le risposte dei computer. L'evidenza suggerisce una Noosfera emergente o il campo unificante di coscienza descritto dai saggi in tutte le culture.

Sul sito ufficiale del progetto è possibile osservare i grafici di tutti gli eventi globali che hanno messo in luce questa misteriosa connessione. Roger Nelson, progettatore del GCP, si è espresso con queste parole: «La spiegazione più plausibile è che noi umani influenziamo in parte la Noosfera di Teilhard, in corrispondenza di grandi emergenze e celebrazioni. La cosa più importante per la parapsicologia dei prossimi venticinque anni, è che ora ci sono dati che potranno essere usati direttamente come modelli, suggerendo quello che eventualmente potrebbe essere il significato. I modelli come questi, che suggeriscono il risultato, servono per gestire meglio la mole di dati. Da qui possiamo partire con una nuova ricerca sulla coscienza»¹¹³. E' interessante notare che il *Global Consciousness Project* è gestito dall'«Istituto di Scienze Noetiche»¹¹⁴ che, nel suo statuto, presenta la figura teilhardina di «Homo Noeticus» come punto di arrivo del futuro processo evolutivo della specie umana¹¹⁵.

Il progresso della ricerca in questo campo potrà sicuramente arricchire anche gli studi antropologici. Non a caso, dal XXI secolo, moltissimi prodotti cinematografici hanno indagato sulle possibilità di

¹¹³ Journal of Parapsicology, vol. 72, *Where Will Parapsychology Be in the Next 25 Years?, Predictions and Prescriptions by 32 Leading Parapsychologists*, dicembre 2012.

¹¹⁴ <http://noetic.org/>

¹¹⁵ «In Teilhard de Chardin tale profezia è maturata dall'impegno nel coniugare la fede cristiana con la ricerca nel campo della paleontologia. Nella sua visione del futuro dell'umanità, l'homo noeticus, risultante dall'ulteriore evoluzione della coscienza umana, preluderebbe alla convergenza dell'intera umanità nel Punto Omega finale, caratterizzato da una forte attrazione gravitazionale verticale rappresentato dal Cristo «evolutore», come lui lo definisce. Attualmente altri filoni di pensiero si rifanno al concetto di Homo Noeticus [...]. Oggi il termine è ripreso dalle idee sul cyberspazio come realtà alternativa e da altre prospettive teologiche». Da https://it.wikipedia.org/wiki/Homo_noeticus

un'empatia cosmica e un'interconnessione globale fra le menti. Film e serie tv come *Matrix*, *Westworld*, *Black Mirror*, *The Ghost In The Shell*, *Avatar*, esplorano il campo dell'identità futuristica, della realtà virtuale e della parapsicologia, evidenziando il ruolo della coscienza come principale campo di indagine per nuove scoperte nel campo antropologico. Scavando interiormente l'uomo sta prendendo consapevolezza della sua dimensione spirituale e di come ogni individuo sia comprensibile solo all'interno di una rete cosmica di relazioni universali. Restiamo fiduciosi in un concordismo fra scienza e fede che permetta di far luce su argomenti fondamentali come quello della coscienza, della mente, dell'anima, per far sviluppare una rinnovata solidarietà fra tutti gli uomini.

Dicevamo in precedenza che la Noosfera è il risultato dei pensieri e della collaborazione di tutti gli uomini, ma non è detto che questo cammino abbia sempre una vocazione verso il bene. Con ciò, tastiamo il centro del problema morale: l'enorme compito affidato alle nostre mani di spingere la Noosfera verso una determinata direzione e, di conseguenza, la potenzialità di realizzarci e di giungere progressivamente sino all'estremo di noi stessi. L'arresto o il retrocedere della coscienza è inimmaginabile; il tutto è un movimento complessivo che avanza inarrestabile verso un punto critico, una convergenza che va di pari passo con la speranza del nostro spirito di sfociare in orizzonti illimitati tramite una «consumazione suprema, in mancanza della quale egli si sentirebbe legittimamente mutilato, fallito, ingannato»¹¹⁶. L'uomo, in virtù del proprio essere freccia dello slancio evolutivo, non accetterà mai una morte totale che non porti a compimento qualcosa di nuovo e di assoluto senza possibilità di distruzione. L'invenzione, l'idea, l'errore, la continua sperimentazione

¹¹⁶ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 310.

rappresentano il gusto di vivere e il continuo lavoro della speranza che ricrea se stessa attraverso l'uso della psiche. Il progresso coincide dinamicamente con l'essere umano «poiché noi siamo l'evoluzione»¹¹⁷. Ecco il dilemma e l'opzione. O siamo di fronte alla natura che rinnega se stessa e abortisce miliardi di anni di crescita progressiva oppure siamo di fronte ad un'apertura: la sublimazione del lavoro cosmico, «una qualche super-anima al di sopra delle nostre anime» che rappresenti un'uscita e una nuova era aperta «su spazi psichici illimitati in un universo del quale noi possiamo interamente fidarci»¹¹⁸. O tutto o niente, non è possibile sostare a metà strada perché siamo di fronte ad un bivio in cui entrambe le strade porgono un invito ragionevole ad un “atto di fede”.

Abbiamo “visto”, finalmente, facendo luce sulla storia del mondo che ha giocato con infinite probabilità per farci nascere e per farci correre il rischio di impegnarci sino alla sua fine che altro non è che il suo seguito. L'infallibilità delle dinamiche della vita ci dà la certezza che per «il fatto stesso di aver intrapreso l'opera significa che [il mondo] è in grado di portarla a termine, con gli stessi metodi e con la stessa infallibilità di prima»¹¹⁹. Abbiamo preso confidenza come la legge di complessità e di coscienza permette alla vita di innalzarsi in nuovi modi. Ciò richiede la nostra azione e ci rende coscienti che esiste per noi non solamente una sopravvivenza ma un nuovo stato di vita, una *supervita*, e che per raggiungere bisogna «pensare e camminare sempre oltre nella direzione in cui le linee passate dell'evoluzione assumono il loro massimo grado di coerenza»¹²⁰.

¹¹⁷ *Ivi*, 311.

¹¹⁸ *Ivi*, 312.

¹¹⁹ *Ivi*, 313.

¹²⁰ *Ibidem*.

1.3 - LA SUPERVITA

1.3.1 Dall'esito collettivo all'iperpersonale

Il pensiero autocosciente che realizza le diverse culture umane scaturisce in un successivo processo evolutivo che conduce all'ultima tappa, la Supervita. Essa rappresenta lo stadio finale raggiunto dall'unità dei cervelli in un mondo sempre più integrato. Per Teilhard, come le cellule che unendosi e raggiungendo un certo grado di complessità svilupparono la mente, così le persone, organizzate ed integrate, daranno origine ad un mondo sempre più unito ed omogeneo, al punto di arrivare ad una trasformazione nella pienezza escatologica. Tuttavia Teilhard è consapevole delle "forze di disgregazione" che combattono il progresso, capacità di sviluppo umano verso il suo destino ultimo. L'isolamento è un pericolo che nasce con la riflessione, un istinto a ritenere che «la pienezza del nostro essere possa essere acquisita solo liberandoci il più possibile dalla folla degli altri»¹²¹ rendendosi impermeabili all'esterno e cercando di sviluppare una luce interiore che permetta di innalzarsi al di sopra di una collettività intesa come una distrazione. Su questa scia s'innesta una pericolosa dottrina d'isolamento che ha affascinato e continua ad affascinare larghe frazioni di umanità, un'evoluzione che non ingloba ma distrugge l'individualismo a favore di un "superuomo". L'isolamento dell'individuo e del gruppo rappresenta un'errata visione dei processi usati dalla vita per progredire e «deturpa i veri contorni della Noosfera, rendendo biologicamente impossibile la formazione di un vero spirito della Terra»¹²².

La vita ha sempre utilizzato l'unione e la collaborazione per continuare il suo viaggio, non scindendosi in mille individualismi ma

¹²¹ *Ivi*, 317.

¹²² *Ivi*, 319.

ricoprendo la terra di una sola membrana organizzata. Il “phylum”, il formicaio, la colonia, l’alveare, la società sono tutti simboli di costruzione, difesa e propagazione evolutiva, non come un singolo blocco che procede ma attraverso la coesione, la scoperta e l’arricchimento dei suoi membri. In questa prospettiva vi si pone l’isolamento come errore e l’umanità come sinonimo di unanimità. La Noosfera in questi termini appare un singolo sistema chiuso che armonizza ciò che ogni elemento vede, sente, desidera, soffre e spera. Una super coscienza forgiata dalla collettività pensante in cui «popoli e civiltà giunti a un tale grado di contatto periferico e di comunione psichica da non poter più crescere se non interpenetrandosi»¹²³. L’essenza noosferica riguarda morale personalistica e morale collettivistica, senza confondere individuo e persona. L’individuo è di natura biologica e ha essenzialmente la funzione di trasmettere la vita e i suoi progressi organici. Queste funzioni sussistono nella Noosfera, essendo tipica dell’universo umano che affonda le sue radici nella biosfera, ma l’individualità biologica si è tramutata in “persona”, ciò costituisce, nei confronti dell’universo, un punto di vista originale ed insostituibile. Ora, solo nella collettività la persona compie il dono di sé, esaltando le sue facoltà creatrici. Essa si arricchisce nel contatto con gli altri, nell’amicizia, nell’amore e nell’entusiasmo di un compito comune. Questa concezione dell’umanità può sembrare un ideale utopistico di fronte alla totale divisione che offre il mondo al nostro sguardo: la “terra promessa” sembra lontana e irraggiungibile, l’uomo in totale disarmonia e un universo caotico e depersonalizzante. L’umanità, avendo scorto sopra di sé uno stato più alto di collettività, si trova in uno stato di liberazione da se stesso tipico delle epoche di trasformazione: in altre parole «noi non possiamo aspettarci di vedere

¹²³ *Ivi*, 339.

la terra trasformarsi sotto i nostri occhi nello spazio di una generazione». La pressione noosferica esercitata sul mondo rende l'umanità consapevole della moltitudine e genera al suo interno un senso di repulsione in cui popolo contro popolo relativizza – se non esclude – il contatto con l'altro. Ancora, come in ogni tipo di trasformazione coscienziosa che implichi il rapporto fra l'interno e l'esterno, si genera una nuova “materializzazione” frutto di totalitarismo ideologico. La moda, la moneta, le rivoluzioni sociali e politiche creano movimenti che rendono l'uomo schiavo e incline alla violenza e alla competizione. Masse di uomini in schiera predisposti alla guerra, chiusi nelle fabbriche, ingannati dal proprio desiderio di collettività, in cui essa sembra rappresentare non un'evoluzione verso qualcosa di più, ma un'involuzione che ferisce dall'interno tramite l'esterno. A dirla tutta, l'umanità sembra afflitta da una consumazione tipica della sfera solare che perderà la sua luminosità per trasformarsi in una stella morta. L'agonia del sole metterà fine ad ogni attività umana e con essa anche la Noosfera sembra essere minacciata di morte. Ma come può la Noosfera ammettere d'essere mortale e far precipitare l'immenso sforzo dell'umanità nel nulla? L'idea ch'essa lavori per la morte non determinerà lo sciopero dell'umanità?

La risposta di Teilhard è quanto mai lucida e chiara, anche se presuppone una certa familiarità con il suo linguaggio. Egli afferma che con l'ominizzazione si è manifestata una facoltà critica che rende l'uomo impossibilitato dal lasciarsi trascinare verso uno sforzo creativo, qualunque esso sia, se non giustificato intellettualmente. Ecco perché l'uomo è sfiduciato e si trova deresponsabilizzato dal compito di far ripartire l'evoluzione, perché sembra “non valerne la pena”, «il che equivale a dire che l'Universo deve, per necessità fisica o psicologica, possedere certe proprietà corrispondenti alle esigenze funzionali di un'attività riflessa, senza di che si ha l'atonia se non il

disgusto, che aumenterebbero con assoluta certezza nella massa umana, rovesciando o neutralizzando ogni forza propulsiva nel cuore della vita». Ogni azione umana mira a un assoluto, ad un bene per sempre, e sarebbe contraddittorio se, dopo aver preso coscienza di se stessa nell'uomo, l'evoluzione si sapesse condannata alla morte assoluta. Ma quali sono quelle proprietà fondamentali e condizioni affinché l'evoluzione "ominizzata" prosegua?

«Nel nostro stato di esplicitazione psichica, mi sembra che si possa ridurle a due strettamente legate fra loro. La prima di queste proprietà o condizioni è che la coscienza, fiorita dalla complessità, sfugge, in un modo o nell'altro, alla decomposizione da cui nulla può preservare, in fin dei conti, lo stelo corporeo e planetario che la porta. Dal momento in cui essa *si pensa*, l'evoluzione può accettarsi e autoprolungarsi se si riconosce *irreversibile*, cioè immortale».

La sopravvivenza, o più esattamente l'accesso ad una Supervita, è una condizione necessaria dell'energia umana, poiché l'umanità conosce la minaccia di morte che pesa su di lei. La seconda condizione è che

«l'irreversibilità, così individuata e conosciuta, riguarda non una porzione qualunque, ma il centro stesso più profondo, più prezioso e più incomunicabile della nostra coscienza. In modo che il processo di vitalizzazione nel quale siamo impegnati, possa definirsi, al suo confine verso l'alto in termini di *ultra-personalizzazione*. [...] Un'elevazione irreversibile verso il personale: in mancanza d'uno qualsiasi di questi due attributi, l'universo non può che diventare rapidamente asfissiante per un'attività riflessiva; cioè esso sarebbe radicalmente inadatto a ogni slancio dell'evoluzione. [...] *Irreversibilità* e *personalizzazione* evolutive sono realtà d'ordine non metafisico ma fisico: in tal senso esse rappresentano,

come le categorie di tempo e di spazio, certe condizioni generali cui deve sottostare la totalità della nostra esperienza»¹²⁴.

La razionalità del mondo, secondo Teilhard, è inevitabilmente legata all'esistenza d'un punto Omega che non soltanto abbia la funzione di centro virtuale, ma sia già "pre-emerso", autosussistente, transfenomenale e capace di sostenere il divenire dell'universo e di sublimare le sue conquiste: «Il punto Omega deve avere la funzione di Centro dei centri e appartenere alla zona dell'ultrapersonale, cioè avere la funzione d'universale-personale, d'un essere personale che sarebbe nello stesso tempo il tutto e l'unità suprema, assieme amabile e amante, capace di preservare quel che ogni persona umana ha d'originale e d'incomunicabile»¹²⁵. Nonostante l'apparente apatia del mondo moderno, nelle viscere dell'attività umana prosegue quell'impercettibile quanto violento flusso vitale di energia costruttiva che lega gli uni agli altri e avanza in una sorta di progresso comunitario. Ciò che manca è un'altra prospettiva: se una macchina funziona, ma alla rovescia, bisogna trovare l'errore e provare a risolverlo. In effetti «il totalitarismo moderno non rappresenterebbe, per caso, la deformazione di qualcosa di magnifico? Di qualcosa molto vicino alla verità?»¹²⁶. Nell'anima del soldato che lotta, nell'operaio che si sacrifica, nel ragazzo che muore per un ideale, si avverte il desiderio di una propria personalizzazione nell'assoluto, di là del collettivo, in un processo d'iperpersonalizzazione. Teilhard si esprime con queste parole:

¹²⁴ TEILHARD DE CHARDIN, *Il rimbalzo umano dell'evoluzione e le sue conseguenze*, in *Revisione di domande scientifiche*, 20 aprile 1948, 177-179, n. 267 della Bibliografia Cuénot.

¹²⁵ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 146.

¹²⁶ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 345.

«Si sente dire spesso che, religiosamente parlando, la Terra va raffreddandosi. Essa, invece, non è mai stata più ardente. Si tratta di un fuoco nuovo, individuato e identificato ancora male, che la brucia. Per l'azione di cause molteplici e convergenti (scoperta del Tempo e dello Spazio organici, progressi dell'unificazione e della "planetizzazione" umana ecc.) l'Uomo si è indubbiamente reso conto, da un secolo, dell'evidenza ch'egli è impegnato, su un piano dalle dimensioni cosmiche, in un vasto programma d'Antropogenesi. Ora il risultato diretto di questa presa di coscienza è stato di far levare, fuori delle profondità giovanili, "magnetiche", del suo essere, un'ondata ancora informe ma possente d'aspirazioni e di illimitate speranze. Muggiti d'ondate sociali, o voce della stampa e dei libri: per un orecchio esperto o attento tutti i rumori discordanti che salgono in questo momento suonano come una nota fondamentale unica, la fede e la speranza in qualche salvezza legata al compimento evolutivo della Terra. No, il Mondo moderno non è irreligioso, ma il contrario. Soltanto in lui, per improvviso afflusso, in dose massiccia, d'una nuova linfa c'è lo spirito religioso, nella sua totalità e nel tessuto stesso, che bolle e si trasforma»¹²⁷.

1.3.2 - Il punto Omega e i suoi attributi

L'evoluzione è un viaggio verso un'ascesa di coscienza suprema che deve «portare in sé al massimo grado ciò che è la perfezione della nostra, vale a dire il ripiegamento illuminante dell'essere su se stesso. [...] Si può estrapolare il pensiero unicamente verso una iperriflessione, vale a dire una iperpersonalizzazione»¹²⁸. Non un'evoluzione che ingloba le individualità, ma le individualità che svolgendo una relazione permettono all'evoluzione di creare un "Ego

¹²⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Christianisme et évolution. Suggestions pour servir à une théologie nouvelle*, Pechino 1945, citato in CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 154-155.

¹²⁸ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 347.

con ciò che è il Tutto”. Ogni individuo rappresenta un punto zero centrato che raccoglie ogni istante l’esperienza di un universo secondo la propria prospettiva. Ogni punto centrato, che collabora con gli altri, realizza una concentrazione d’ordine più elevato. La somma convergente di quest’immensità globale costituisce un insieme che confluisce in un’unica meta finale verso l’avanti: ecco il cosiddetto *punto Omega*, in cui tutte le coscienze s’innalzeranno e si consumeranno. Una tale comunione di coscienza porta con sé, sublimandola, ogni individualità che a sua volta è sintesi di un’organizzazione interna. Il punto Omega non rappresenta un’addizione di opere umane che, benché lodevoli, rimangono sulla terra come ombra di un passato. Le nostre idee, il nostro esempio, le creazioni e le invenzioni rappresentano sì la parte migliore del nostro essere, ma affinché si possa parlare di conclusione nel punto Omega, c’è bisogno di risalire alla fonte delle opere, «un centro assolutamente originale in cui l’universo si riflette in modo unico, inimitabile: il nostro ego, la nostra personalità precisamente». Omega, per essere pienamente se stesso deve essere rappresentato come «il focolaio stesso della nostra coscienza, più profondo di tutti i suoi raggi». L’uomo non può spogliarsi della sua essenza come di un oggetto, ma «per potersi comunicare, il mio ego deve sussistere nell’abbandono che fa di sé: altrimenti il dono svanisce»¹²⁹. L’universo personalizzante riunisce in sé tutto il cosciente, sebbene mantenga inalterata ogni coscienza nel suo essere se stessa e non altro. Nel loro confluire, tutti i grani coscienti non si mescolano e non perdono i contorni ma ognuno accentua la propria profondità e l’incomunicabilità diventando nello stesso tempo Altro e più pienamente se stessi, centrandosi in un «parossismo di complessità

¹²⁹ *Ivi*, 351.

armonizzata». Omega non come un centro che si sviluppa dalla fusione degli elementi che riunisce, annullandoli, ma come «centro distinto irradiante nel cuore di un sistema di centri»¹³⁰. Una complessificazione unitiva in cui la personalizzazione totale e quella dei suoi elementi costitutivi raggiungono nello stesso momento il vertice, senza mescolarsi, sotto un focolaio autonomo di fusione.

Solo tramite una convergenza verso l'Altro, l'elemento può diventare pienamente se stesso e non individuo separato dal suo insieme, non individuo ma "persona", un ego che cresce donandosi, un punto che diviene personale universalizzandosi. In che modo può avvenire questa sintesi dei centri in cui cresce e si sviluppa l'interattività psichica della Noosfera? Solamente attraverso *l'amore*.

Ecco il primo attributo essenziale di Omega. Teilhard considera l'amore come mezzo di comunicazione dell'essere, non come semplice manifestazione di un aspetto sentimentale limitato all'uomo, ma come «una proprietà generale di ogni vita»¹³¹, di tutte le forme presentate dalla materia organizzata. Esso lo riconosciamo facilmente nei mammiferi attraverso i loro istinti di conservazione, di riproduzione e di unione. Nelle zone più basse diventa meno chiaro, ma se esso non si attivasse anche in forma rudimentale a partire dalla molecola non si avrebbe quella propensione all'unione che si palesa nelle zone più alte. La crescita di coscienza è un lungo viaggio che permette di essere percettivi all'amore, giacché c'è bisogno di presupporre la sua presenza in tutto ciò che esiste. Allargando la prospettiva s'intuisce come tutto l'universo sia obbediente all'amore: «l'umanità, la sintesi di individui e di popoli, la conciliazione paradossale dell'elemento e del Tutto, dell'unità e della

¹³⁰ *Ivi*, 353.

¹³¹ *Ivi*, 355.

moltitudine»¹³² affinché prendano corpo è sufficiente immaginare un abbraccio che riunisca tutti gli uomini e tutta la Terra.

L'energia originaria dell'universo s'identifica con l'amore. Teilhard non è per niente vittima di delirio poetico: quest'affermazione è la semplice conseguenza del primato dell'energia psichica, primato a sua volta dettato dal rifiuto d'una concezione dualistica dell'universo. Tuttavia, amare tutto e tutti sarebbe come non amare nulla e nessuno. Teilhard chiama ad interrogarsi sul senso di amore universale che diviene sintesi d'istinto di una passione che si esalta: «senso dell'universo, senso del Tutto: di fronte alla natura, in presenza della bellezza, nella musica, la nostalgia che si impadronisce di noi, - l'attesa e il sentimento di una grande Presenza». Ogni volta che si avverte quel frammento di estasi vi è una «risonanza del Tutto: nota essenziale della poesia pura e della pura religione»¹³³. L'amore universale sintetizza ogni tipologia di unione e di predisposizione: solo attraverso una sintesi onnicomprensiva esso può apparire come una passione completa e finale.

Tuttavia, come spiegare che in apparenza il mondo sembra non esprimere altro che odio e repulsione? Se una potenzialità così universale è racchiusa dentro di noi perché non agisce? Considerato il collettivo in sé, esso risulta "non amabile". Ogni uomo è essenzialmente estraneo all'altro: è impossibile donarsi ad un numero anonimo. Solo dando un volto ed un cuore alla collettività, l'universo può essere amato, solo la presenza di un Essere amorevole al di sopra del mondo può far sì che si attui la cooperazione di ogni monade. Ecco la «necessità, per chiudere ed equilibrare lo spazio-tempo, non soltanto di qualche vaga esistenza futura, ma anche della realtà e dell'irradiazione già attuali di quel misterioso Centro dei nostri centri

¹³² *Ivi*, 357.

¹³³ *Ivi*, 358.

che ho chiamato Omega»¹³⁴.

Attraverso l'amore-energia è possibile cogliere nel punto Omega il valore di "simbolo unificatore planetario" e sentirlo presente nella nostra interiorità. La funzione principale di Omega è di avviare e intrattenere tramite le sue radiazioni l'unanimità delle particelle riflesse del mondo, e ciò non potrebbe farlo se non fosse in qualche modo già presente con il suo amore. «Per amarsi è necessario coesistere. [...] Nell'amore, come in ogni altro tipo di energia, le linee di forza devono chiudersi, ad ogni istante, nel dato esistente»¹³⁵. Se il centro deve essere reale ed attuale, Omega è già supremamente presente. Ecco l'*attualità*. La sua presenza, inoltre, deve essere indipendente dalla caduta delle potenze che stanno tessendo l'evoluzione. Se si considerasse Omega come parte integrante di esse, la sua nascita corrisponderebbe alla sua fine e non servirebbe fondare speranze su qualcosa che sparirà con la terra. Ecco l'attributo dell'*autonomia* che ci porta a quello della *trascendenza*. Nell'evoluzione, Omega mostra solamente la metà di se stesso; la sua emersione dalla coscienza sarebbe una contraddizione interna, poiché egli non potrebbe soggiogare nell'amore e stabilirci nell'incorruttibilità: Omega invece trascende il tempo e lo spazio.

Durante tutti gli immensi periodi dell'evoluzione solo con l'autocoscienza delle persone Omega ha potuto iniziare a far sentire tutta la sua potenza come azione personalizzante del Centro dei centri. La coscienza che era divergente nelle forme di vita minori ha iniziato a convergere con l'ominizzazione. Ogni cosa tende a corrompersi, ma l'uomo non è destinato a tornare molteplicità. Con la morte dell'animale l'energia radiale si riassorbe nel tangenziale; viceversa, con quella umana l'interno sfugge all'esterno, svincolandosi. Le

¹³⁴ *Ivi*, 360.

¹³⁵ *Ivi*, 363.

anime si liberano «portando verso l'alto il loro carico comunicabile di coscienza»¹³⁶ in modo singolo ma unitario, poiché per sua stessa natura Omega rappresenta un punto unico di emersione definitiva, punto critico in cui avvolgendosi su se stessa integrando tutti i suoi elementi porterà la Noosfera al suo punto critico di convergenza, alla fine del mondo.

1.3.3 – La terra finale. Prospettive future

La terra finale rappresenta il momento in cui geosfera e Noosfera confluiranno in modo irreversibile verso Omega. In quell'istante si avrà una dissociazione fra le due branche e conseguentemente la morte del pianeta, la fase ultima del fenomeno umano. Supponendo che “la fine del mondo è inimmaginabile”, Teilhard prova a suggerire qualche ipotesi.

La prima immagine che viene in mente è catastrofica. La scienza ha confermato che il nostro pianeta ha un'energia che degrada man mano e che avrà ancora centinaia di milioni di anni di vita, se nessun asteroide o corpo celeste la colpisca prima. Non solo, la Terra, in questi anni dovrà fronteggiare pericoli interni come la guerra, la carestia, le invasioni microbiche, le malattie. Tutto sembra richiamare ad una fine violenta, d'impatto, piena di paura e sofferenza. In realtà, abbiamo questa idea della fine perché la paragoniamo a quella della morte dell'uomo e a teorie fantascientifiche.

Teilhard afferma che, in conformità a quanto ci ha rivelato in passato l'evoluzione, non sarà così. Lungo il corso della vita ogni individuo è continuamente sostituito all'altro. Nel caso dell'umanità c'è chi pensa

¹³⁶ *Ivi*, 367.

che, se l'essere umano dovesse scomparire, gli succedrebbe un altro essere pensante. Biologicamente parlando, sappiamo che ciò è quasi del tutto impossibile: solo una volta la Terra ha potuto avvolgersi in tal modo di vita da creare un'opera complessa come l'uomo. Esso è insostituibile ed è chiaro che «egli deve riuscire, non certo necessariamente, ma infallibilmente»¹³⁷. Fra la terra attuale e quella finale vi è un intervallo di milioni di anni, ed in questa durata vi sarà un'accelerazione delle forze evolutive con a capo l'uomo, freccia dell'albero della vita. Il progresso vi si presenterà sotto una forma collettiva e spirituale, in cui probabilmente l'uomo del futuro prolungherà e intensificherà il suo sistema nervoso mentre il suo corpo non avrà bisogno di cambiare, siccome l'evoluzione si concentrerà sulla complessiva creazione dello Spirito. L'itinerario evolutivo della coscienza porta con sé una crescente responsabilità nei riguardi del cosmo: l'uomo è diventato responsabile della terra e a maggior ragione è responsabile di se stesso. Si giunge pertanto all'idea che l'etica è una branca dell'energetica, che la morale dev'essere innanzitutto uno sforzo per organizzare l'energia umana elementare e l'energia umana totale.

In base alla totalizzazione psichica del pianeta e al suo rimbalzo evolutivo si possono abbozzare tre linee guida che appaiono, nel presente, non impossibili.

a) *Organizzazione della ricerca*. La scienza, attività della mente in ricerca delle logiche fenomeniche, deve volgere il suo sguardo verso la scoperta delle leggi che relazionano l'uomo all'universo. Solo così essa avrà il suo diritto di non essere lasciata crescere a caso e senza cura. Lo studio della coscienza, delle sfere interiori, dei corpuscoli, dei quantum, degli astri e della materia organizzata è l'unico metodo che

¹³⁷ *Ivi*, 372.

l'uomo ha di conoscere ed accrescere la Noosfera. Si tratta di un movimento di convergenza in cui la ricerca organizzata si riconoscerà come «una forma essenziale di azione e in realtà lo sfogo naturale offerto all'eccesso di energie costantemente liberate dalla macchina»¹³⁸: in questo senso si potrà parlare di scienza come degli occhi della Noosfera. Nel 1917 Teilhard scriveva ad un amico:

«Mi sembra assurdo che, mentre ogni branca dell'umano sapere ha i suoi "laboratori" di ricerca e di esperimenti, soltanto la scienza religiosa non debba avere nessun istituto di ricerca [...]. Non esiste un gruppo di cattolici, ufficialmente costituito, che s'interessi di proporre (di esaminare) e di approfondire i problemi, di fare opera di ricerca... Non c'è da meravigliarsi se rimaniamo stravaganti! Bisognerebbe, a mio avviso, creare un centro di vera ricerca dove si dovrebbe svolgere la missione di sollevare i problemi a porte chiuse e di proporre soluzioni provvisorie ed approssimative [...]. Un simile istituto comincerà forse a delinearci tra qualche secolo; ma si potrebbe fin d'ora farne oggetto della nostra aspirazione o farne avvertire il bisogno»¹³⁹.

Rinnoviamo questo desiderio di Teilhard per la nascita di nuovi "profeti" che sintetizzino le scoperte della scienza con un linguaggio teologico capace di essere accessibile a coloro che desiderano conoscere Dio nel mondo moderno e nelle nuove scoperte scientifiche. Solo in questo modo il Cristo potrà apparire universale, godibile per l'uomo moderno e rivestito della sua incorruttibile attualità, salvaguardando la sua portata. Nel 1954 Pierre Teilhard faceva pressappoco le medesime considerazioni: «Nella Chiesa non è ancora penetrata l'idea della ricerca, della scoperta per una errata interpretazione della Rivelazione intesa come un circolo chiuso. [...]

¹³⁸ *Ivi*, 377.

¹³⁹ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 239.

Io sogno un'età nella quale, negli organi superiore della Chiesa, ci sarà non soltanto un Sant'Uffizio per agire con le cesoie, ma anche un istituto per lo studio delle nuove idee. Ciò potrà forse realizzarsi tra due o tre generazioni»¹⁴⁰.

b) *Scoperta del soggetto umano*, scia del postulato precedente. La scoperta dell'uomo affermerà esso come «la chiave stessa di ogni scienza della natura»¹⁴¹. Studiarlo per capire l'universo è il primo campo su cui ci si deve impegnare per indirizzare il lavoro verso il progresso. Innanzitutto per curare e perfezionare il corpo umano in una «forma nobile umana di eugenismo»¹⁴² che permetta di aiutare l'uomo e la società intera: «distribuzione delle risorse nel globo, regolazione della spinta verso gli spazi liberi. Uso ottimale delle potenze liberate dalla macchina. Fisiologia delle nazioni e delle razze. Geo-economia, geo-politica, geo-demografia». Solo attraverso uno sforzo totale di fisica, biologia e psicologia si potrà edificare un concetto di energetica umana. In essa la confluenza delle scienze positivistiche non potrà che confrontarsi con la spiritualità in un connubio etico-scientifico.

(c) *Congiungimento scienza – religione*. Gli ultimi secoli della storia sembrano progressivamente segnati da un conflitto fondato sulla conquista esclusiva della verità. A scossoni scienza e religione sembrano volersi diminuire tramite nuove scoperte che sconfinano negli opposti campi di competenza. In una fase dell'umanità esuberante di pensiero ciò che serve è una sintesi. E' evidente che «l'una non potrebbe normalmente svilupparsi senza l'altra (perché) una stessa vita le anima entrambe. Infatti, la scienza non può giungere agli estremi limiti del suo slancio e delle sue costruzioni senza

¹⁴⁰ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 240.

¹⁴¹ *Ivi*, 379.

¹⁴² *Ivi*, 381.

colorarsi di mistica e caricarsi di fede»¹⁴³. Ambedue hanno come base la fede nel progresso, nell'uomo e nell'universo. Tramite la reintegrazione in forma rinnovata delle forze spirituali di religione e scienza, l'uomo potrà abbracciare il passato e il futuro della conoscenza affinché lo spirito umano giunga all'estremo della sua penetrazione e al massimo della sua forza vitale.

Considerando l'enorme durata che resta al nostro pianeta e alle direzioni indicate in precedenza, è innegabile che l'umanità ha davanti a sé immense possibilità. Siamo entrati in una fase completamente nuova dell'evoluzione in cui «non abbiamo ancora alcune idee della grandezza possibile degli effetti noosferici. Qualche fiammella già in atto non rappresenta che l'induzione dell'incendio psichico che sarà». Per capire quale potenziale racchiude l'umanità basti pensare alla «risonanza di milioni di vibrazioni umane, un intero strato di coscienza che preme nello stesso tempo sull'avvenire, il prodotto collettivo e additivo di un milione di anni di pensiero»¹⁴⁴. Siamo di fronte ad un mondo che sfuggiva a tutti i grandi uomini del passato, una nuova realtà espansiva che cerca di forzare ingegnosamente gli sbarramenti della sua prigione terrestre per invadere astri inabitati e nuove galassie e probabilmente stabilire un collegamento psichico con altri focolai di coscienza nell'immensità siderale, in cui la compenetrazione di noosfere potrebbe strutturarsi in una sintesi di unità planetarie, anche se quest'ultima ipotesi è suggestiva ma improbabile visto che sarebbe anacronistico pensare alla scoperta di un'altra vita cosciente nella nostra stessa fase noosferica. In un testo inedito del 1953, Teilhard de Chardin analizza il delicato argomento della vita extra-terrestre, affermando che per la naturale composizione della materia delle altre galassie, subordinata anch'essa alle leggi di

¹⁴³ *Ivi*, 383.

¹⁴⁴ *Ivi*, 385.

gravità e di complessificazione, è molto probabile l'esistenza di altri pianeti "ominizzati", ossia con "vita psichicamente riflessiva". Coniugando questa teoria con l'universalità del peccato originale (indicatore teologico della presenza della morte), le ipotesi da scartare sono quelle per cui solo la Terra, fra tutti i mondi, abbia avuto bisogno di essere redenta, o che l'incarnazione sulla Terra abbia "informato" anche altre galassie, oppure che, consapevolmente alla continua espansione dell'universo e dell'impossibilità di riuscire a stabilire un contatto diretto con altre realtà pensanti, il problema non esista.

«Di fronte a una probabilità (seppur fosse grandissima), bisogna, certo, guardarsi dal reagire come ad una certezza. La pluralità delle "Umanità" extra-terrestri non è sinora (e forse non lo sarà mai) stabilita mediante comunicazioni dirette. Dunque, non si tratta certamente di mettersi subito alla costruzione d'una teologia ad uso di quei mondi ignoti. Ma, per lo meno, dobbiamo applicarci ad aprire (stavo per dire "dilatare") la nostra teologia classica all'eventualità (eventualità positiva) della loro esistenza e della loro presenza»¹⁴⁵. Bisogna tener presente che per la scienza tutta la "sostanza riflessiva" generata dall'universo nel corso del tempo tende a concentrarsi su se stessa. Per il credente, Cristo, per propria natura, è quello che riassume ogni elemento dell'intero universo. Il teologo che si avvicina a questi studi può tranquillizzarsi, perché «per il cristiano [...] quei milioni [di mondi abitati] possono essere da lui considerati come elementi di rinforzo e di glorificazione della stessa Unità di prima»¹⁴⁶. Tutta la vita cosciente risponderà a Cristo, in ogni forma di "cerebralizzazione", nonostante la certezza di vita extra-terrestre comporterebbe di certo la revisione di alcune rappresentazioni

¹⁴⁵ TEILHARD DE CHARDIN, *La pluralità dei mondi abitati. Un seguito al problema delle origini umane*, 1953, in DE CHARDIN, *La mia fede*, 229.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

teologiche, «ma che importano questi accomodamenti purché, sempre più strutturalmente e dinamicamente coerente con tutto ciò che stiamo scoprendo in materia di Cosmogenesi, sussista e si consolidi il dogma che compendia tutti i dogmi: “In Eo omnia constant”[“Tutte le cose sussistono in lui] (Col 1, 17)»¹⁴⁷.

Più verosimilmente per il nostro pensiero, la Noosfera si evolverà non in modo fisico ma psichico, chiudendosi su se stessa e senza dover abbandonare la terra, in una convergenza cosmica delle personalità elementari inglobate nella sfericità confinante della terra. L'umanità, avendo al termine raggiunto un'intensità e una qualità tali che

«per unificarsi oltre, presa nel suo insieme, dovrà, come era già successo per le forze individuali dell'istinto riflettersi a sua volta -puntualmente- su se stessa, allora, per lo spirito della terra sarà la fine e il coronamento. La storia umana si svilupperebbe così fra due punti critici di riflessione: uno inferiore e individuale, l'altro superiore e collettivo»¹⁴⁸.

In quest'ottica la fine del mondo appare come un capovolgimento interno totale della Noosfera all'estremo della sua complessità e centrazione, in cui lo spirito si distacca dalla materia per riposare, finalmente compiuto, su Dio-Omega.

Le ipotesi fisiche e psichiche sullo stato finale del nostro pianeta sono due: la prima verte sul fatto che l'evoluzione permetterà all'essere umano di convergere nella pace, in un punto in cui il male sia ad un punto minimo storico. La seconda ipotesi afferma, al contrario, che il male raggiunga il suo parossismo finale essendosi sviluppato in nuove forme assieme al bene.

Il problema del male apre un'ultima fondamentale “quaestio”.

¹⁴⁷ *Ivi*, 230.

¹⁴⁸ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 390.

L'immenso potenziale noosferico potrebbe agire in maniera discordante rispetto allo sviluppo evolutivo. Con il probabile rifiuto sistematico dell'accettazione di Omega «la Noosfera si scinderebbe in due zone, rispettivamente attratte da due poli antagonisti di adorazione»¹⁴⁹ in cui l'amore universale «non vivificherebbe e non separerebbe infine, per consumarla, che una frazione della Noosfera, quella che si deciderà a fare il passo fuori di se stessa per penetrare nell'altro». In questa ipotesi conforme alla tradizione apocalittica, tre dinamiche interesserebbero lo sviluppo del mondo: la riduzione interna delle risorse terrestri, lo scisma interno della coscienza divisa fra due opposti ideali evolutivi, l'attrazione positiva di Omega nel cuore di coloro che si volgeranno verso Lui. La fine del mondo rappresenterà «un'estasi, fuori dalle dimensioni e dei quadri dell'universo visibile. L'estasi della concordia o l'estasi della discordia; ma in un caso come nell'altro, l'estasi per eccesso di tensione interna. Il solo esito biologico conveniente e concepibile per il Fenomeno umano»¹⁵⁰.

1.3.4 - Il fenomeno cristiano

Per Teilhard, la sublimazione finale della Noosfera non può essere posta al di fuori del punto Omega, centro attrattivo che già esiste e opera nel profondo della massa pensante. Esso deve essere “supercosciente”, cioè dotato d'una coscienza infinitamente superiore alla nostra, ma che tuttavia è una coscienza la cui sfera d'influenza dovrebbe necessariamente interessare la collettività umana, infinità di “coscienze” partecipative.

In una forma o nell'altra la grande Presenza deve apparire e rivelarsi;

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ *Ivi*, 391.

è qui che s'innesta il fenomeno cristiano. Esaminiamolo oggettivamente, limitandoci a descriverlo.

L'essenza del credo cristiano si basa sulla principale affermazione di Dio che possiede i predicati dell'assoluto e che si sostiene per virtù propria. Questo Dio eterno è anche personale, amante e insieme amabile. Nel suo sforzo di creazione sostiene il mondo, si sforza di divinizzarlo nella sua funzione di Centro dei centri, salva dall'annientamento quel che gli uomini possiedono di incomunicabilmente personale. Insieme trascendente ed immanente, si distingue dalle "cause seconde", poiché è Persona, e le persone umane non possono fondersi o confondersi con lui. Effettivamente Dio tende a "cristificarsi", cioè ad incarnarsi nel mondo, per salvarlo ma anche per "supercrearlo", per liberare gli uomini dal peso del peccato e farli collaborare alla propria azione creatrice. Questa incarnazione del Gesù storico è in realtà coestensibile alla storia umana, giacché la venuta del Cristo fu lungamente preparata nell'anima dei Giudei. Anche perché lo Spirito del Cristo risuscitato è sempre presente nella sua Chiesa, da lui ispirata e animata in modo superiore, che nutre con l'Eucaristia e prolunga l'attività salvifica di Cristo, il quale, quando il mondo sarà "pleromizzato", tornerà in gloria per ricongiungersi in seguito al Padre con l'universo trasfigurato. Con il ritorno del Cristo ci sarà il termine della storia del mondo attuale che, nell'estasi, formerà "cieli nuovi e terra nuova". La descrizione del fenomeno cristiano presenta alcune caratteristiche inquietanti. «Studiando la cosmogenesi, abbiamo trovato una sfera che si cercava un centro. Descrivendo sommariamente il cristianesimo abbiamo l'impressione d'un centro che si cerca una sfera. Grande è la tentazione di avvicinare quella sfera a questo centro»¹⁵¹. Omega, la cui presenza salva la razionalità del

¹⁵¹ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 150.

mondo, presenta singolari analogie con il Dio dei cristiani, e sembra esserne l'immagine semplificata e schematizzata ma sincera e autentica. Omega e il Dio cristiano, senza identificarsi (o non ancora) del tutto, si sostengono vicendevolmente, e il secondo sembra essere la prova sperimentale del primo.

Di fronte a questa visione si potrebbero porre due obiezioni valide. Innanzitutto, il cristianesimo non è l'unica religione, e c'è da motivare il perché di questa scelta e non l'islam, il buddismo o la religione bramini. L'islam, in verità, non è mai stato eccessivamente nei pensieri di Teilhard¹⁵². Esso si rivela molto attento alla trascendenza divina senza vedere il volto immanente di Dio, il Cristo: Allah è un solitario troppo lontano dal mondo, quasi indifferente allo sforzo umano, per cui per il musulmano è difficile divinizzarsi, perché questo Dio non si è incarnato: vivere risulta quasi inutile se non per una logica terrena. Quanto all'India, l'Uno è presente dovunque, ma esso si percepisce solamente voltando le spalle al mondo dei fenomeni, alla molteplicità dell'universo, con l'annientamento dell'Ego, cioè dell'io personale, frutto di apparenza: «ricerche, personalizzazione, progressi terrestri, sono la peste dell'anima. La materia è un peso morto e un'illusione»¹⁵³. Non si tratta di organizzare il molteplice e divinizzarlo in uno sforzo di sintesi trascendente, ma di seguire un'ascesi d'amore e di conoscenza che porterebbe a disciogliere l'io come una goccia nell'oceano. Stesso discorso per il buddismo, antitesi di una "fede", tentativo di liberazione per cui l'unità finale si ottiene

¹⁵² Nonostante il numero dei suoi adepti e i suoi progressi costanti (negli stati poco evoluti dell'Umanità, notiamolo), l'Islam non è preso qui in considerazione perché non arreca, a parer mio (almeno nella sua forma originaria) nessuna soluzione particolare al problema della religione. Mi sembra rappresentare un giudaismo residuale, privo d'individualità. E non può svilupparsi che diventando umanitario o cristiano. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Credo in questo modo*, in DE CHARDIN, *La mia fede*, 118.

¹⁵³ *Ibidem*.

negando e distruggendo la molteplicità.

Il risultato è la visione dell'assoluto come un "puramente negativo", opposto del visibile ingannevole.

Nella sua crescita progressiva di fronte alle condizioni generali della conoscenza umana, il cristianesimo ha acquistato coscienza del suo essere tanto personale quanto universale, inglobando a poco a poco la totalità del sistema cosmico senza intaccare l'individualità dell'essere umano. «Una religione in cui le anime si riuniscono senza dissolversi, in cui il Verbo s'arricchisce del corpo mistico, in cui la storia del mondo non è ciclica, ma irreversibile, il cristianesimo sembra pertanto il solo adattabile allo spirito occidentale che, per vie, diverse, tende a invadere la terra»¹⁵⁴.

Concepire il cristianesimo come una vasta associazione di essenza giuridica sarebbe fargli un grave torto, lasciando nascosti quei misteri che alimentano la più universale delle fedi e delle speranze. Esso non può nemmeno essere ridotto ad una dolce filantropia: «una grande famiglia, il regno di Dio? Sì, in un certo senso. Ma anche, in un altro senso, una prodigiosa operazione biologica, quella dell'Incarnazione redentrice»¹⁵⁵. Creare, completare e assumere il mondo significa unirlo organicamente a sé immergendosi parzialmente in esso¹⁵⁶. L'azione di Cristo Omega piega continuamente l'ascesa generale delle coscienze in cui è parzialmente inserito e mediante una continua azione di comunione e di sublimazione, Egli unisce l'intero psichismo della terra e, facendosi "elemento", trova nel cuore della materia l'appoggio per far assumere alla vita quella direzione che noi chiamiamo evoluzione: «Il mondo attorno a me diventa divino. Eppure queste fiamme non mi distruggono, - né quei flutti mi

¹⁵⁴ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 153.

¹⁵⁵ DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, 398.

¹⁵⁶ «Tutta la vita di Cristo è mistero di ricapitolazione». CCC 518

dissolvono. Infatti, all'opposto dei falsi monismi che, attraverso la passività, portano alla coscienza, il "pancristismo" che scopro pone l'unione al termine di una differenziazione laboriosa. Io non diventerò l'Altro se non sono completamente me stesso»¹⁵⁷.

Non è possibile tralasciare di ricordare il contributo di uno dei più grandi studiosi di antropologia e storia delle religioni, Mircea Eliade, che nella sua vita incontrò anche Pierre Teilhard¹⁵⁸. L'interesse di Eliade per Teilhard ha una sua precisa ragione, che traspare dai suoi scritti. Nel suo diario, in data 6 marzo 1965, si legge: «Il successo considerevole di Teilhard de Chardin è dovuto notoriamente al fatto seguente: egli ha "risantificato" il Mondo, la Vita, la Materia». Durante una conferenza tenuta all'università di Chicago nell'ottobre 1965, Eliade si sofferma a lungo su Teilhard, in particolare sul significato culturale del successo degli scritti del padre gesuita, pubblicati postumi. I lettori di Teilhard, spiega Eliade riferendosi soprattutto ai non credenti,

«sono stanchi di esistenzialismo e di marxismo, stanchi del continuo parlare di storia, di impegno e così via. Essi s'interessano di Natura e di Vita... Ma non si può semplicemente parlare del "vitalismo" di Teilhard. Egli infatti è un uomo religioso, per lui la vita è sacra; di più: per lui la materia cosmica come tale è suscettibile di venire santificata. Non solo egli ha gettato un ponte tra scienza e cristianesimo, non solo ha proposto una visione ottimistica dell'evoluzione cosmica ed umana dell'universo, ma ha anche

¹⁵⁷ DE CHARDIN, *Credo in questo modo*, 123

¹⁵⁸ «L'ho visto due o tre volte – racconta Eliade di Teilhard – nella sua stanza in rue Monsieur, nella casa dei Gesuiti. Abbiamo avuto delle lunghe discussioni; ero affascinato dalla sua teoria dell'evoluzione e del punto Omega, mi sembrava addirittura che fosse in contraddizione con la teologia cattolica. Tuttavia era un uomo che mi affascinava, mi interessava molto. E sono stato felice, in seguito, di leggere i suoi libri. Solo allora ho capito fino a che punto il suo pensiero fosse cristiano, e quanto fosse originale e coraggioso». MIRCEA ELIADE, *La prova del labirinto*, Jaca Book, Milano 1980, 87.

rivelato la suprema sacralità della Natura e della Vita»¹⁵⁹.

L'interesse del rumeno per Teilhard non è, evidentemente, solo professionale. Gli studi per Eliade sono infatti, come per il gesuita, soprattutto un cammino interiore personale di un credente perché, spiega soprattutto nel suo libro *La nostalgia delle origini*, la Storia delle Religioni è una disciplina altamente spirituale che trasforma interiormente. «Nel corso di questa lunga ricerca – trenta e passa anni trascorsi tra gli Dei e le Dee esotici – avevo uno scopo: desideravo giungere ad un “centro”»¹⁶⁰. In questa sede è importante focalizzarsi sulla visione di Eliade del rapporto fra la religione cristiana e le altre credenze: «Tutte le altre non sono che prefigurazioni del miracolo dell'incarnazione»¹⁶¹, «La venuta del Cristo segna l'ultima e più alta manifestazione della sacralità del mondo»¹⁶², «l'incarnazione rappresenta l'ultima e più perfetta ierofania: Dio si è completamente incarnato in Gesù Cristo»¹⁶³. Non possono sussistere dubbi, come indicano queste espressioni, sull'identità di quel “centro” che il massimo storico delle religioni vuole raggiungere. Le innumerevoli figure divine alle quali dedica tutta la sua vita hanno conferito un significato alle giornate, agli sforzi, alle attese, alle gioie ed alle sofferenze di miliardi di esseri umani, e la venuta di Gesù – come spiega nella sua *Storia delle credenze e delle idee religiose* – le conferma in maniera definitiva: «La kenosis di Gesù Cristo non solo costituisce il coronamento di tutte le ierofanie avvenute sin dal principio dei tempi, ma anche le giustifica, ne dimostra cioè la

¹⁵⁹ M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982, 14/15.

¹⁶⁰ M. ELIADE, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, 251.

¹⁶¹ M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni*, Boringhieri, Torino 1976, 36.

¹⁶² M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1976, 177

¹⁶³ M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1982, vol. 2, 406.

validità». Con l'avvento di Gesù si chiude un'era e se ne apre un'altra, «la concezione del tempo mitico e dell'eterno ritorno è definitivamente superata»¹⁶⁴.

Tutte le forme religiose apparse dalla prima riflessione ci riportano al mistero di Cristo; i vari simboli e segni si mostrano da subito convergenti, fra gli eoni del tempo, verso la Risurrezione.

Il pericolo che si corre è di proporre un cristianesimo chiuso e speculativo, evidenziandone l'aspetto teorico per quello pratico. In realtà, il cristianesimo è la principale fonte che nutre la Noosfera e che impregna tutti i livelli e le sfere dell'umanità fin dalla sua primissima riflessione: è la religione dell'evoluzione. Come in ogni processo biologico, questa realtà religiosa ha sviluppato un nuovo stato di coscienza: *l'amore cristiano*, cosa incomprensibile per chi non l'ha mai gustato e indecifrabile per chi vi si trova sommerso. Basti pensare alle moltitudini di mistici e martiri, ma anche i semplici fedeli, che ogni giorno si fanno testimoni di questa fiamma. In questa logica i riti, le gerarchie e le dottrine del Corpo Mistico Chiesa rappresentano il "pro nobis" del Centro dei centri rivelato tramite già nel cuore degli atomi, nelle molecole, nel cuore e nella coscienza degli uomini sotto forma di personalismo e universalismo.

La "cristogenesi" di cui parla Teilhard s'innesta come complessificazione della Noosfera, iniziata anche prima della venuta del Cristo, sfociata poi nella società soprannaturale che costituisce la Chiesa nella sua totalità. Essa è prolungata dallo sforzo umano e tuttavia conserva il suo carattere sovrumano basato sull'amore, gradino superiore e compendio dell'attività dello spirito. Dire "cristogenesi" è sostenere che il Corpo mistico è in continuo divenire fino alla parusia: Dio non può più apparire come l'essere immobile

¹⁶⁴ M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, 175.

aristotelico, ma con un volto ed un cuore, fonte e culmine di quanto c'è di positivo nella durata della storia umana, segno della sua irradiante carità. La visione universale e atemporale dell'Incarnazione non umilia il Gesù storico, ma lo esalta e dona forza alla sua Chiesa: «Si può considerare il Cristo storico come il punto di partenza d'un movimento religioso cristico. [...] Il Cristo storico apporta un elemento di realtà, di cosmicità concreta. Occorre una cellula, un germe perché l'edificio regga biologicamente. Se si toglie al Cristo il fatto d'essere stato una scintilla, una cellula biologica, tutto l'edificio diventa precario»¹⁶⁵. Ancora, la nozione di “energia cristica” che muove segretamente il mondo, partendo dalla barisfera e arrivando alla cristosfera, non snatura i concetti di grazia e di soprannaturale (confondendoli in una pasta indefinita dall'oltreumano al soprannaturale) ma li definisce come doni di amicizia con l'Assoluto, liberi e gratuiti: «l'Assoluto, è troppo chiaro, non si può “conquistare di forza”, ma deve “darsi” (manifestarsi) agli spiriti che l'attendono»¹⁶⁶.

L'intenzione di Teilhard è di mostrare l'assurdità di una visione estrinseca del soprannaturale; esso non viene ad applicarsi sulla natura in qualunque posto o qualunque modo. Impossibilitata a raggiungerlo con le proprie forze, la natura rappresenta un continuo anelito verso l'Assoluto: non dimentichiamo che il Dio Omega rappresenta anche il Dio Alfa, per simmetria, poiché Egli è il Creatore che, pur rispettando le leggi della cosmogenesi, è già presente nella natura:

«Ne risulta che, o per la sua eccessiva estensione o per la sua eccessiva profondità, il punto di applicazione della forza divina è, per essenza, extrafenomenico. La causa prima non si mescola agli effetti: agisce sulle

¹⁶⁵ Incontro del 23 settembre 1950, in CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 163.

¹⁶⁶ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 165.

nature individuali e sul moto dell'insieme. A rigore di termini, Dio non fa; Egli fa sì che le Cose si facciano. [...] Si può dunque essere sicuri che quanto più si studieranno medicalmente i miracoli, tanto più li si troverà nel prolungamento della biologia, - esattamente come più si studia scientificamente il passato dell'Universo e dell'Umanità, più ci si trovano le evidenze d'una Evoluzione»¹⁶⁷.

Il soprannaturale, in una certa maniera, diviene evolutivo, pur conservando la sua gratuità, quella di un libero dono d'amicizia.

San Giovanni identificò il Cristo sulla nozione alessandrina di Logos, mediatore di Dio fra gli uomini. Oggi, in un modo dinamico, il Logos assume l'aspetto di Omega, punto di convergenza della cosmogenesi e dell'antropogenesi. Le conseguenze di questa nozione teilhardiana di "Neo-Logos" sono incalcolabili. Il cristianesimo, da questo nuovo impulso, ne esce dinamicizzato, energizzato, riprendendo il suo vero posto in testa all'evoluzione e alla socializzazione umana, coniugando la religione della Terra e la religione del Cielo.

Il cristianesimo, a differenza di molte religioni legate ad una certa mistica basata sul pessimismo e sulla passività, presenta tutti i segni di una capacità di sviluppo fondata sulle nuove esigenze dello spazio-tempo. Più l'uomo conosce il cosmo e più risplende la logica dell'Incarnazione, più si ha coscienza dell'evoluzione e maggiore è la comprensione dell'amore e della comunione che Dio propone. Il punto in comune con le altre religioni è da cercare proprio lì, nel Cristo Omega: «In questa visione sfociano le mie speranze. Una convergenza generale delle Religioni su un Cristo-Universale che finalmente le soddisfa tutte: ecco, a parer mio, l'unica possibilità di conversione del Mondo, l'unica forma immaginabile per una religione dell'avvenire». Si tratterebbe, quindi, di portare a termine una sintesi dei vari "logos

¹⁶⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Modalità dell'azione divina nell'Universo*, 33-34.

spermatikon”, semi dell’unico Verbo, sparsi nelle varie religioni non cristiane¹⁶⁸. Tuttavia, sorge una temibile difficoltà: com’è possibile che il cristianesimo stia perdendo terreno e indietreggi di fronte ad una nuova concezione del mondo? L’idea di Teilhard è che, senza deformazione e conservando l’integrità dei dogmi, il cristianesimo è trasferibile nella logica dell’evoluzione. Da esso si può trarre una nuova coerenza, in virtù dell’eruzione spirituale che s’accompagna alla scoperta del mondo: «Formulata, ordinata, per la misura e le dimensioni d’uno studio anteriore dell’energia religiosa umana, la dogmatica cristiana oggi non funziona più a richiesta di “un’anima naturalmente cristiana di nuovo modello”». Da ciò evidentemente deriva quell’indifferenza caratteristica della nostra generazione per le dottrine della Chiesa». Da qui una necessaria sintesi di fede nel mondo e fede in Dio:

«Qui, rappresentato dall’Umanesimo moderno, una specie di neopaganesimo, gonfio di vita, ma ancora acefalo. Là, raffigurata dal Cristianesimo, una testa in cui il sangue circola soltanto molto lentamente. Qui le superfici d’un cono prodigiosamente allargatesi, ma incapaci di richiudersi su se stesse: un cono senza vertice. Là un vertice che ha perduto la sua asse. Come non vedere che i due frammenti sono fatti per congiungersi?»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ A cinquant’anni dal Vaticano II si può affermare che la dottrina patristica del *Lógos spermatikòs* o, secondo la versione latina, dei semina Verbi è stata la leva concettuale per affrontare in modo diretto, inedito e teologicamente motivato il delicato rapporto della Chiesa cattolica con le religioni e con le culture. In realtà, già nel II secolo era stata avviata, grazie ai contributi di Giustino (100-162), Ireneo di Lione (130- 202) e Clemente Alessandrino (150-215), una teologia del Verbo di Dio, aperta alla comprensione del bene e della verità al di fuori della tradizione biblica, che non

ha avuto un seguito per tutto l’ampio arco temporale fino al XX secolo. (P. SELVADAGHI, *I “semi del Verbo” nella teologia delle religioni*. Diciassettesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”, Centro internazionale di studi rosminiani, 2016.)

¹⁶⁹ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 155-156.

Il cristianesimo è inseribile in una teoria coerente del mondo, in cui il Cristo sembra il solo mezzo di pensare la totalità del fenomeno e la sola via d'accesso possibile all'assoluto. Gradualmente, ma con una certa urgenza, il cristianesimo deve “ringiovanirsi e rinnovarsi” e, «senza modificare la posizione del suo vertice, aprire i suoi assi fino ad abbracciare nella sua totalità la nuova pulsazione d'una energia religiosa che sale dal basso per essere sublimata. [...] Identifichiamo infatti il Cristo cosmico della Fede con il Punto Omega della Scienza. Tutto si chiarisce, s'amplifica, s'armonizza nella nostra prospettiva. Da una parte, per la Ragione, l'evoluzione fisico-biologica del Mondo non è più indeterminata nel suo termine: essa ha trovato un vertice concreto, un cuore, un volto. D'altra parte, per la Fede, la proprietà imposte dalla Tradizione al Verbo incarnato escono dal metafisico e dal giuridico per prender posto, realisticamente e senza violenza, in mezzo e in testa alle correnti più fondamentali riconosciute oggi dalla Scienza dell'Universo. Posizione fantastica, bisogna dirlo, quella del Cristo: ma, proprio perché fantastica, nella vera proporzione con le cose»¹⁷⁰.

¹⁷⁰ *Ivi*, 157-158.

CAPITOLO II - L'AMBIENTE DIVINO

L'Ambiente Divino è un'opera dedicata alle persone incerte e dubbiose, in comunione o no con Chiesa, che hanno avvertito una scissione fra ideale religioso umano e credo religioso cristiano a seguito dei cambiamenti dell'ultimo secolo. Esse, affascinate dai richiami della Terra, non devono più dubitare della loro aderenza al Vangelo perché, attraverso una comunione fra Dio e la Terra, è possibile percepire la realtà come un "ambiente divino". Sebbene precedente a *Il Fenomeno Umano*, il testo mostra il modo per attualizzare la convergenza evolutiva nel Punto Omega. Abbiamo visto come il discorso sulla cosmogenesi sfoci nell'evidenza dell'amore cristiano, carburante di progresso individuale e collettivo, energia universale e nutrimento spirituale. *L'Ambiente Divino*, su questa base, spiega i criteri per cui la presenza di Omega agisce nel quotidiano, in un mondo che non può più essere concepito come statico ma sempre più "complessificato", ricco di nuove sfide e bruciante di aneliti spirituali. Questo risveglio dell'epoca moderna non può che provocare all'uomo contemporaneo un senso di smarrimento e d'inquietudine. Il contraccolpo religioso è evidente: ci si chiede se «il Cristo evangelico, immaginato e amato nelle dimensioni di un mondo mediterraneo, sia ancora in grado di estendersi al nostro Universo prodigiosamente ampliato». Teilhard offre una via uscita porgendo al lettore una nuova prospettiva basata sulla santificazione di tutte le attività umane, dalla più umile alla più universale, presentando il cristianesimo come risposta alle aspirazioni proprie del nostro tempo.

Il linguaggio usato nell'esposizione non è tipico di un saggio interiore di vita ascetica ma una graduale osservazione psicologica che considera l'uomo "soprannaturalizzato" ed immerso nell'Ambiente

Divino, quest'ultimo identificato nella Terra, ma più precisamente, in tutto l'universo. L'ottimismo che traspare non ammette corruzioni se non di fronte alle resistenze che l'uomo potrebbe porre di fronte all'irradiazione amorevole di Cristo: tuttavia, Teilhard s'impegna a non trascurare realtà come quelle della sofferenza e della morte, ma con il suo pensiero le penetra e le attraversa, inserendole nella prospettiva provvidenziale della croce. Un saggio mistico tanto tradizionale quanto fresco e attuale, la cui idea principale è che si può (e si deve) raggiungere una comunione con Dio anche "nel secolo", attraverso la materia, le attività, gli altri uomini e tutte le forme di vita. Non una discussione apologetica o metafisica ma un invito ad osservare: gradualmente i poli di attrazione che sembravano escludersi si armonizzeranno senza mescolarsi e senza confondersi, in modo che Dio penetri «come un raggio in un cristallo» e diventi «universalmente tangibile e attivo, vicinissimo e lontano insieme». L'esposizione tratterà ciò che l'uomo fa e ciò che egli subisce, la sua attività e la sua passività, per poi spiegare gli attributi dell'Ambiente Divino e i relativi modi di accrescimento. Di certo l'attività di cui si parla non vuole diminuire ciò che rappresenta il legame Grazia – volontà, per cui ogni intrusione pelagiana è esclusa.

2.1 - LA DIVINIZZAZIONE DELLE ATTIVITA'

2.1.2 – Amare Dio attraverso il mondo

In base all'unità sostanziale che vi si crea nel concepire l'esistenza come interna a Dio, l'attività umana, intesa come azione frutto di spontaneità autonoma e assenza di costrizioni, s'interseca con la passività, influenza e ubbidienza ad una volontà che non è possibile

controllare nelle sue infinite modalità. Nonostante questa stretta dipendenza, l'uomo riesce a distinguere i momenti in cui agisce da quelli in cui subisce. La santificazione dell'azione è qualcosa di dogmaticamente irreprensibile, come confermano gli scritti paolini¹⁷¹: siccome ogni vita umana deve seguire la logica della "sequela Christi" sforzandosi di diventare una cosa sola con la vita del Cristo, qualunque tipo di attività dalla più alta alla più naturale, è considerata una continua nobilitazione ed esaltazione di Dio in base al dovere del proprio stato. La possibilità che il regno di Dio venga a modificare l'economia e l'equilibrio delle nostre attività, pone il cristiano di fronte al bivio Cielo – Terra intesi come separati e antagonisti. Segue un disprezzo per il mondo corrotto e caduto, un ostacolo all'effettiva costruzione del Regno e un dualismo che divide un istinto naturale di amore verso le gioie che può offrire la vita e una volontà che lo attrae verso Dio e le sue glorie eterne. L'unità interiore sembra essere compromessa da una continua scelta fra Dio e il Mondo.

Ciò che propone Teilhard è una via di uscita basata sull'armonizzazione di un amore totale per Dio tramite un sano amore del Mondo: un equilibrio fra distacco e sviluppo.

La morale cristiana insegna che l'azione vale soltanto per l'intenzione per la quale è compiuta, «un movimento della volontà verso il fine; riguarda il termine dell'agire. È l'orientamento al bene che ci si aspetta dall'azione intrapresa»¹⁷². Il risultato delle attività può essere relativizzato, ma nell'ordine spirituale solo se ogni cosa è fatta in conformità con il volere di Dio salirà a lui per la costruzione nella Nuova Gerusalemme. In questa prospettiva la materia è da considerarsi come un terreno di prova sul quale ogni cristiano si

¹⁷¹ «Qualunque cosa facciate, fatela di cuore come per il Signore e non per gli uomini». (Col 3, 23)

¹⁷² CCC 1752

esercita e ne discerne l'utilizzo in base alla propria libertà e preferenza. L'intenzione è «la chiave d'oro che apre il nostro mondo interiore alla Presenza di Dio»¹⁷³ e permette ad ogni operazione di essere irradiata dal divino, midollo fortificante di ogni alimento terrestre.

La risposta appare ancora incompleta. La divinizzazione non assicura alle opere una speranza di resurrezione: la speranza dell'uomo non può accettare che il lavoro della mente, delle mani, del cuore, i risultati conseguiti e le opere create andranno definitivamente perdute. Almeno una piccola parte di ognuna delle proprie creazioni non va persa ma, elevandosi, partecipa all'edificazione di un regno eterno ed incorruttibile. E' impossibile credere che Dio permetta che tanta bellezza e simmetria vada sprecata, in quanto, tramite l'esercizio della creazione rende partecipe l'uomo ad una delle operazioni proprie di Dio.

Ogni sforzo coopera al compimento del mondo in Cristo Gesù. Le opere non andranno perse e, in senso più specifico, contraddistinguono la vita del fedele¹⁷⁴.

La soluzione è proposta con un semplice ragionamento: se (a) *ogni anima è per Dio*, e (b) *ogni realtà materiale ha effetti sull'anima*, di conseguenza (c) *ogni materia è, tramite la nostra anima, per Dio, in Gesù Cristo*¹⁷⁵.

Il primo postulato (a), dogma fondamentale, afferma che ogni anima è per Dio in Nostro Signore in un profondo legame mistico. In virtù dell'Incarnazione del Verbo ogni anima è votata e soprattutto centrata su Cristo. La seconda affermazione (b) collega il sensibile allo spirito, nel modo in cui ogni presenza del mondo tangibile alimenta

¹⁷³ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 37.

¹⁷⁴ «Le loro opere li seguono». (Ap 13, 13b)

¹⁷⁵ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 40.

continuamente il nostro essere spirituale. Affinché avvenga è necessario “vedere” le cose come sono, realmente ed intensamente, a partire dal proprio essere che sintetizza e accoglie tutte le relazioni che vi sono nell’universo fino alle più piccole ricchezze del mondo sensibile che «si mescoleranno alla vita più intima della nostra anima, per svilupparla o per avvelenarla»¹⁷⁶ a seconda dell’uso che se ne fa. Se anche l’oggetto più umile è capace di influenzare ed incidere sulla nostre facoltà spirituali, cosa si dirà delle energie infinitamente più penetranti di suoni, colori, note e parole? E’ questa una verità che ci porta a ragionare sull’uso dei sensi come facoltà naturali di adorazione e beatificazione. L’ultimo postulato (c) ristabilisce il nesso fra le anime che appartengono a Dio (a) e il sensibile che influenza l’anima (b) nella fondamentale unità del processo con a capo il Cristo universale che muove e guida tutti gli elementi. L’azione del Verbo incarnato

«s’irradia fino alla Materia, discende fino al fondo più oscuro delle potenze inferiori»¹⁷⁷ e non cesserà di incarnarsi finché i termini del sillogismo non raggiungeranno il loro termine definitivo in Cristo. Materia – Anima – Cristo: qualunque sia la nostra opera noi collaboriamo a costruire il Pleroma «riportando a Dio una particella dell’essere che Egli desidera»¹⁷⁸.

Dio, tramite la continua Incarnazione, è presente in ogni operazione umana. Quando l’uomo agisce e si fa partecipe della potenza creatrice divina, diventa un prolungamento vivente della volontà realizzativa di un oggetto che è generato; ogni accrescimento di se stessi tramite un’opera corrisponde ad una maggiore capacità di amare e uno scatto per la presa di possesso dell’Universo da parte di Cristo. In questo

¹⁷⁶ *Ivi*, 44.

¹⁷⁷ *Ivi*, 47.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

modo qualunque sia la professione, il mestiere o l'opera da portare a termine, il cristiano può trascendere la manualità per raggiungere Dio nella totalità dell'azione.

L'ammirabile esposizione di questo concetto trova perfetta aderenza nella *Gaudium et Spes*, in cui l'attività umana è vista nella sua giusta autonomia trascendente: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore». Nessuna scissione, quindi, fra servizio sacro e lavoro profano. Se correttamente inteso, lo sviluppo delle attività profane non contrasta con la costruzione del Regno, perciò: «la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio» (GS 36). Coloro che hanno ben compreso la carità divina sono rassicurati da Cristo «che la strada della carità è aperta a tutti gli uomini e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani. Così pure Egli ammonisce a non camminare sulla strada della carità solamente nelle grandi cose, bensì e soprattutto nelle circostanze ordinarie della vita» (GS 38). Una certezza che si pone come caratteristica dell'Ambiente Divino e abbraccia credenti e non: chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza prenderne coscienza, viene come condotto dalla mano di Dio.

2.1.3 La perfezione cristiana dello sforzo umano

L'attività umana non distoglie la propria ricerca e attesa per il regno dei Cieli in base al fatto che Dio è raggiungibile attraverso il lavoro. Si trova, in qualche modo,

«sulla punta della mia penna, del mio piccone, del mio pennello, del mio ago, del mio cuore, del mio pensiero. Solo se condurrò fino alla perfezione naturale il segno, il colpo, il punto che ora mi occupano, potrò raggiungere la meta ultima verso la quale tende il mio volere profondo»¹⁷⁹.

La potenza dell'attrazione divina introduce nella nostra vita spirituale un principio superiore di unità il cui principale effetto è la santificazione dello sforzo umano.

Molti cristiani considerano il lavoro come un ostacolo alla vita spirituale, un'ora lavorativa come un'ora tolta all'adorazione: questo sentimento conduce ad una doppia vita, in cui i fedeli «hanno bisogno di spogliarsi della loro veste umana per ritenersi cristiani»¹⁸⁰. Nonostante l'alimento spirituale sia effettivamente donato dai momenti di preghiera e dei sacramenti, per chi sa ben guardare, sulla Terra nulla è profano: per opera della continua creazione e incarnazione, ogni creatura porta con sé una particella sottoposta all'azione di Cristo che aspetta di essere sublimata. In quest'ottica qualunque attività è una continua immersione in Dio. In base al proprio stato e alla propria vocazione, ciascuno è sulla via della santità se riesce a riconoscere nel proprio lavoro il significato e il valore costruttivo in Cristo: «per una creatura, cosa significa essere santa se non adempiere, nel Mondo organizzato attorno al Cristo, la funzione esatta, umile o eminente, alla quale per natura e per sovranatura essa

¹⁷⁹ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 52.

¹⁸⁰ *Ivi*, 53.

è destinata?»¹⁸¹.

L'esortazione di Teilhard alla madre Chiesa è di insegnare ad ogni uomo, qualunque sia il proprio stato e la propria vocazione, che il proprio impegno sia una continua edificazione del Regno. In questo modo la vita diventerebbe un'incessante preghiera, una dinamica offerta a Dio nell'edificazione dell'ossatura della società umana, in cui anche i fratelli lontani dalla fede inconsapevolmente collaborano. Il cristiano, a maggior ragione, deve farsi carico di questo progetto iniziato nel cuore dell'Incarnazione che renderebbe il mondo una grande "Ostia universale", forgiata dalla mano adorante delle attività umane. E' questo un appello compreso e sviluppato dai Padri conciliari nella *Lumen Gentium*, costituzione che espone l'universalità della chiamata alla santità secondo la propria vocazione (LG 39 – 42). Anche papa Francesco nell'udienza generale del 19 novembre 2014 ne ha approfondito le sfumature:

«Tutto questo ci fa comprendere che, per essere santi, non bisogna per forza essere vescovi, preti o religiosi: no, tutti siamo chiamati a diventare santi! Tante volte, poi, siamo tentati di pensare che la santità sia riservata soltanto a coloro che hanno la possibilità di staccarsi dalle faccende ordinarie, per dedicarsi esclusivamente alla preghiera. Ma non è così! Qualcuno pensa che la santità è chiudere gli occhi e fare la faccia da immaginetta. No! Non è questo la santità! La santità è qualcosa di più grande, di più profondo che ci dà Dio. Anzi, è proprio vivendo con amore e offrendo la propria testimonianza cristiana nelle occupazioni di ogni giorno che siamo chiamati a diventare santi. E ciascuno nelle condizioni e nello stato di vita in cui si trova»¹⁸².

E' interessante notare che le parole del pontefice siano perfettamente

¹⁸¹ *Ivi*, 54.

¹⁸² FRANCESCO, Udienza generale del 19 novembre 2014

in linea con l'idea pregnante de *L'Ambiente Divino*, scritto nel 1925, all'incirca quarant'anni prima del Concilio Vaticano II. Ancora Francesco, in *Gaudete et Exultate* (2018), esortazione sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo:

«Per essere santi non è necessario essere vescovi, sacerdoti, religiose o religiosi. Molte volte abbiamo la tentazione di pensare che la santità sia riservata a coloro che hanno la possibilità di mantenere le distanze dalle occupazioni ordinarie, per dedicare molto tempo alla preghiera. Non è così. Tutti siamo chiamati ad essere santi vivendo con amore e offrendo ciascuno la propria testimonianza nelle occupazioni di ogni giorno, lì dove si trova. Sei una consacrata o un consacrato? Sii santo vivendo con gioia la tua donazione. Sei sposato? Sii santo amando e prendendoti cura di tuo marito o di tua moglie, come Cristo ha fatto con la Chiesa. Sei un lavoratore? Sii santo compiendo con onestà e competenza il tuo lavoro al servizio dei fratelli. Sei genitore o nonna o nonno? Sii santo insegnando con pazienza ai bambini a seguire Gesù. Hai autorità? Sii santo lottando a favore del bene comune e rinunciando ai tuoi interessi personali»¹⁸³.

Una delle critiche che più spesso è fatta al cristianesimo è di rendere i propri fedeli inumani, isolandoli dall'umanità invece che confonderli con la massa in vista di un obiettivo comune. Questa separazione provoca nel credente un senso d'inquietudine e di alienazione rispetto alla grande corrente umana. Nel non credente una diffidenza per i fedeli, additati come nemici del genere umano, disertori impauriti della vita. Teilhard avverte: «Noi disertori, noi scettici sull'avvenire del Mondo tangibile? Noi disgustati dal lavoro umano? Quanto poco ci conoscete...»¹⁸⁴. In realtà, per i cristiani, il lavoro umano coincide con il compimento del trionfo di Dio, ed è sconcertante notare che

¹⁸³ FRANCESCO, *Gaudete et Exultate*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2018, 14.

¹⁸⁴ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 57.

molti fedeli risultano poco consapevoli della realtà divina della propria esistenza, in cui il compito principale è vivere con gli altri uomini per promuovere il Regno a maggiore gloria di Dio.

«Noi abbiamo il diritto e il dovere, in nome della nostra fede, di appassionarci alle cose della Terra»¹⁸⁵. L'invito è di sondare tutti i muri e tentare tutte le strade in una ricerca incessante dell'Incarnazione. In nome della propria umanità l'uomo religioso deve diventare cosciente della sua capacità di “farsi mondo”. E qui, ancora le parole di Francesco:

«Una Chiesa chiusa è la stessa cosa: è una Chiesa ammalata. La Chiesa deve uscire da se stessa. Dove? Verso le periferie esistenziali, qualsiasi esse siano, ma uscire. Gesù ci dice: “Andate per tutto il mondo! Andate! Predicate! Date testimonianza del Vangelo!” (cfr Mc 16,15). [...] Preferisco mille volte una Chiesa incidentata, incorsa in un incidente, che una Chiesa ammalata per chiusura! Uscite fuori, uscite!»¹⁸⁶.

L'invito ad una Chiesa in uscita è uno dei cavalli di battaglia del pontificato di Francesco: in questo momento storico è richiesto al cristiano di uscire nel mondo senza divenire assuefatto alle sue logiche (Gv 17, 14). Per compiere ciò è necessario un certo “distacco”, tipico dell'uomo credente che, «sebbene esteriormente possa sembrare immerso nelle cure terrene, è, fino in fondo di se stesso, un individuo profondamente distaccato»¹⁸⁷. Chi lavora è già distolto dalla vita pacifica, vittorioso sull'inerzia, e dinamicamente inserito in quel lavoro di selezione che contraddistingue la sua industria e il suo pensiero. Per creare bisogna superare e trascendere se stessi, in cui

¹⁸⁵ *Ivi*, 58.

¹⁸⁶ FRANCESCO, Veglia di pentecoste con i movimenti, le nuove comunità, le associazioni e le aggregazioni laicali, 18 maggio 2013.

¹⁸⁷ DE CHARDIN, *L'Ambiente Divino*, 61.

ogni realtà che si raggiunge e si supera porta alla conquista di un ideale di più elevata qualità spirituale. Più le azioni di un uomo sono nobili, più egli avverte il desiderio di nuovi spazi, organizzazioni più vaste, nuove vie, sostenere cause ed ideali, arrivare alla Verità e fondersi in essa, cessando di appartenere a se stesso. Compito del cristiano è la divinizzazione del mondo in Gesù Cristo, e in questa operazione egli si mostra come l'uomo più attaccato e più distaccato che esista, come un anacoreta persuaso che ogni successo individuale sia nulla al di fuori di Dio. Ne consegue che egli cerca Dio nella realtà delle creature: se ci si discosta da questa prospettiva, anche la sostanza più preziosa per lui diventa cenere. Cercando il più "Grande di sé", il cristiano trascende se stesso e non esiste più se non come dono. Dimenticandosi del proprio sé, perduto nello sforzo che perfeziona, è l'Universo che vive in lui.

2.2 - LA DIVINIZZAZIONE DELLE PASSIVITA'

2.2.1 – La presenza divina nelle radici dell'essere

Nell'impeto della creazione il cristiano trasforma la gioia di agire in un desiderio di subire e morire nell'altro. La passività rappresenta l'altra metà dell'esistenza umana; tutto ciò che non è azione libera è azione subita. Non è facile definire la sfera d'influenza di questi due poli, nonostante l'uomo tenda a considerare quasi tutte le sue azioni come libere e svincolate da costrizione. Anzitutto, «le passività accompagnano continuamente le nostre operazioni coscienti quali reazioni che dirigono, sostengono od ostacolano i nostri sforzi»¹⁸⁸. Esse sovrastano tutto il campo delle nostre attività; noi ci indirizziamo

¹⁸⁸ *Ivi*, 69.

verso qualcosa, ma solo entro limiti molto ristretti. Oltre questi limiti vi è una notte impenetrabile di ciò che accade malgrado e senza di noi, cui noi “reagiamo perché subiamo” in una reazione che è comunque fuori il nostro controllo. In mezzo a queste molteplici energie, la nostra presenza subito crea un doppio confronto con la realtà carica di essere; da una parte le “passività di sviluppo” forze amiche che sostengono verso il successo, dall’altra le “passività di diminuzione”, potenze ostili che interferiscono in modo negativo con le nostre tendenze e fanno deviare la nostra capacità di sviluppo. Per spiegare il modo in cui queste passività siano divinizzate, Teilhard compie una penetrantissima analisi psicologica dell’interiorità umana, invitando a focalizzare il pensiero sul nostro essere, sul punto zero della coscienza dal quale percepiamo il mondo esterno e ogni cosa filtrata dalla nostra interiorità. Appena apriamo gli occhi noi «subiamo la vita», immersi in un oceano di energie che influenzano il nostro sviluppo. Supponiamo ora di scendere nella parte più intima dell’essere, nell’abisso profondo in cui troviamo la nostra capacità di agire, e di ricercare noi stessi svincolati da ogni tipo di condizionamento esterno. Non potremmo fare a meno di notare che troveremo diverse versioni di noi stessi, ognuna relativa ad un bagaglio esperienziale, e che solo in un profondo abisso senza fondo vi è ciò che noi possiamo chiamare la nostra vita, un flusso la cui fonte sembra sfuggire e perdersi nella sua immensità travolgente. Con nessun artificio, pratica o disciplina riusciremmo mai a risalire alle sorgenti della vita. Risalendo in superficie con questa consapevolezza il nostro sguardo percepisce l’ignoto abisso dell’essere «nell’intreccio vario e complicato dei casi che tessono la stoffa dell’Universo e della (mia) piccola individualità»¹⁸⁹. Accettandone il mistero, noteremo come esso ci

¹⁸⁹ *Ivi*, 74.

spinga a considerare la vita più profonda essenzialmente come “un altro più grande” di noi stessi, una sensazione di smarrimento e di schiacciante pluralità come quella di un atomo smarrito nell’Universo e mosso da un flusso di onde sconosciute. Le passività rappresentano la parte più estesa e profonda di noi stessi. Noi emergiamo a coscienza all’interno di una “notte” che non dipende da noi. Noi scopriamo in noi, attorno a noi qualcosa che si dà senza di noi e anche nonostante noi. Un insieme sterminato d’influssi nell’universo ci fa sentire più servi che padroni¹⁹⁰. E’ qui che la voce evangelica si fa sentire nel profondo dell’anima, confortandoci: “Ego sum, noli timere” (Mc 6, 50b). Una voce, un volto, delle mani provvidenziali all’origine di quello slancio e al termine di quell’attrazione in cui ognuno cerca di seguire il proprio sviluppo in cui il nostro essere viene vivificato. Nella vita, nelle radici della materia corporale, ecco apparire il Cristo che da sempre e per sempre ci fa partecipi del suo Essere eterno, e che con “entrambe le mani” intreccia i due fili di ogni esistenza, quello dello sviluppo interiore e quello della riuscita esterna.

2.2.2 - Le passività di diminuzione. Il dolore e la morte

Nell’analisi delle passività di diminuzione, Teilhard ci tiene a chiarire che il male fisico e quello morale saranno colti quasi senza distinzione, giacché entrambi ostacoli che deviano in noi il retto sviluppo. Le diminuzioni corrispondono alla parte negativa dell’esistenza e sono divise in quelle di origine interna e quelle di matrice esterna. In generale esse sono le cattive occasioni che la vita offre ogni giorno, ad esempio «il microbo o la parola impercettibile da

¹⁹⁰ G. BARZAGHI *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 268.

cui il corpo è ucciso o la mente contaminata»¹⁹¹, ma anche i difetti naturali, menomazioni fisiche e psichiche, intellettuali e morali. Su tutti la morte, sintesi delle forze di disgregazione.

In questo quadro si colloca il problema del male e della sua conciliazione con la bontà divina: dove e come può trionfare l'Ambiente Divino attraverso ogni morte? La prima risposta è che le morti individuali sono solo "disfatte apparenti". Riusciremo a superare la morte solo consegnando le nostre speranze e paure a Colui che l'ha vinta capovolgendone il pungolo. In virtù della risurrezione nulla più può uccidere ma ogni cosa può essere purificata attraverso l'influenza benefica della volontà di Dio. In ogni istante, ogni qualvolta che percepiamo una passività di diminuzione, l'uomo ha la capacità in Cristo di volgere quel male verso il bene e riprendere favorevolmente il corso dello sviluppo. Il processo che trascende il male si distingue in due fasi: la lotta contro il male e la nostra sconfitta apparente e la sua trasfigurazione.

Lottare contro il male significa chiedere a Dio di allontanarlo dal proprio essere, collaborando affinché compia il suo lavoro. Ridurre al minimo il male è il primo gesto che la Provvidenza s'impegna a compiere, sviluppando nel mondo la capacità della cura e i metodi per medicare le piaghe. Non c'è dubbio che Dio rappresenti una spinta totale verso il bene, tale da assumere la più profonda delle sofferenze per sublimarla. Il nostro atteggiamento, oltre nell'evitare imprudenze ingiustificate che potrebbero essere occasione di dolore, è una tendenza anticipata all'accettazione e alla rassegnazione finale esente da ribellione e amarezza. Tramite ciò «quanto più respingeremo la sofferenza, con tutto il cuore e con tutte le forze, tanto più aderiremo

¹⁹¹ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 79.

al cuore e all'azione di Dio»¹⁹².

L'apparente sconfitta di fronte al male non può annullare la vicinanza di Dio: tale problema, nonostante la presenza divina, rimarrà uno dei misteri più sconcertanti. Non abbiamo una comprensione della natura partecipativa dell'essere tale da farci capire totalmente la dinamica del male. Tuttavia si può affermare che l'impresa divina, che consiste nell'unire intimamente a sé gli esseri creati, presuppone una lenta preparazione durante la quale non sono esenti i rischi (aggravati da una colpa originale) del dolore. Ancora, per conseguire la vittoria definitiva del bene che si avrà con l'organizzazione totale di esso, la durata di una vita umana non può avere l'immunità tipica della Terra Promessa: «siamo simili a quei soldati che cadono durante l'assalto che procurerà la Pace»¹⁹³. In questo modo il mondo trionfa tramite le nostre morti. C'è da considerare un altro aspetto: Dio non può evitare i dolori fisici e morali in un mondo ancora in cammino, perché una realtà esente da ogni traccia di male sarebbe una realtà superiore e già consumata¹⁹⁴. Simile «ad un artista capace di utilizzare un difetto o una macchia della pietra o del bronzo che egli scolpisce o fonde, per ottenere linee più perfette o un suono più bello»¹⁹⁵, Dio concorrerà ad un bene superiore dei suoi fedeli – purché si affidino completamente a Lui.

La divinizzazione delle passività avviene in diversi modi. Innanzitutto la Provvidenza converte il male in bene tramite una sconfitta che avvia la nostra attività in ambienti più favorevoli, eliminando la materialità dai nostri desideri per una maggiore spiritualità redenta. In tal caso, il dolore agisce liberando gli elementi negativi per far sbalzare in avanti il nostro essere.

¹⁹² *Ivi*, 84.

¹⁹³ *Ivi*, 85.

¹⁹⁴ «È infatti inevitabile che avvengano scandali» (Mt 18, 7).

¹⁹⁵ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 86.

Ci sono però altri casi in cui le diminuzioni della morte non sembrano arrecare alcun beneficio: incidenti evitabili, scomparse premature, indebolimenti cerebrali, errori a cui la nostra saggezza rimane sconcertata. Come già detto, Dio usa le forze di diminuzione per tagliare, scolpire e modificare, per rendere la sua creatura degna di appartenere alla Gerusalemme celeste. Egli, ancor di più, trasforma gli avvenimenti della vita indirizzandoli alla finale comunione con Lui. Se questa comunione non può attuarsi se non nella morte parziale nell'essere amato, «quanto più straziante deve essere il distacco necessario al passaggio in Dio?»¹⁹⁶ Ancora, se le piccole diminuzioni ci permettono di superare l'egoismo materiale e indirizzare il nostro desiderio verso la spiritualità divina, la morte agisce come il grande trionfo del Creatore e del Redentore che trasforma la più grande delle diminuzioni in un fattore vivificante: ecco la vittoria del Cristo sulla morte.

Per penetrare nell'uomo Dio deve scavare creandosi un vuoto in cui si stabilirà. La morte, “stato organicamente richiesto” per la discesa e la penetrazione del Fuoco divino, permette a ciò che per natura era lacuna e ritorno alla pluralità, di diventare pienezza e unità in Dio. In quest'ottica ogni dolore può essere interpretato come un graduale varco in cui Dio entra, attraverso le fibre dell'anima, per rapire tutto l'essere e farci una cosa sola con Lui.

L'analisi condotta ha dimostrato come al di sotto dei mali che corrompono dall'interno e dall'esterno possano apparire entrambe le mani di Dio. Non solo, al punto limite della resistenza vi è un'altra possibilità: la santa *rassegnazione*. Questa, mal interpretata, è oppiaceo per il sofferente e culto perverso del dolore di fronte all'attività del male. Una religione che identifichi il problema della

¹⁹⁶ *Ivi*, 89.

sofferenza come accettazione passiva sarebbe perduta, giacché non soddisferebbe la struttura dell'ideale umano. Il cristiano, per praticare alla perfezione la sua religione, è chiamato alla resistenza al male. Nel momento in cui questa speranza di vittoria verrà a mancare, egli vedrà schiudere un nuovo campo di possibilità. Se l'accoglie, pur senza smettere di combatterla, la forza di diminuzione mortale può diventare un principio vitale di rinnovamento, una nuova dimensione in cui il male è stato trasfigurato in bene. Questa prospettiva non stempera il vigore della volontà umana nei confronti della sofferenza per una fine inevitabile, bensì invita il credente a capire la volontà di Dio. Di certo non è il caso dei mali procurati per negligenza o propria colpa; la santa rassegnazione si trova nel punto limite della perseveranza delle forze, nel modo in cui «la comunione di rassegnazione viene a coincidere necessariamente con il “maximum” della mia fedeltà al dovere umano»¹⁹⁷.

Assorbendo tutti i dualismi Teilhard non lascia spazio a zone in cui Cristo non agisca e non richieda di essere inserito in una perfetta armonia fra i “pieni” e i “vuoti” della vita. Queste combinazioni fra “attacco e distacco” sono infinitamente varie e con confini a dir poco variabili: «esiste un'infinità di vocazioni. Nella Chiesa troviamo un san Tommaso d'Aquino e un san Vincenzo de' Paoli accanto a un san Giovanni della Croce. E per ciascuno di noi vi è un tempo per crescere e un tempo per diminuire»¹⁹⁸. Non importa il proprio status, carattere o temperamento, il Cristo che tutto ingloba da sempre ha pensato a come ricevere da ogni uomo la propria santificazione e, in modi altrettanto misteriosi, a come santificare ogni azione di ogni uomo, a patto che esso ne accolga la presenza e riesca finalmente a riconoscersi nell'ambiente divino.

¹⁹⁷ *Ivi*, 92.

¹⁹⁸ *Ivi*, 97.

2.2.3 - Attaccamento e distacco. Il senso della croce

Si giunge ora alla conclusione di sintesi fra attività e passività alla luce dell'evento Cristo. Senza trascurare l'intima connessione fra le due parti, la speculazione assume un taglio prettamente cristologico-ecclesiologico efficace nel descrivere concretamente come l'*actio* e la *contemplatio* abbiano entrambe il proprio centro nel cristianesimo correttamente inteso. E' qui che gustiamo il Teilhard prettamente sacerdote ed asceta. La trattazione inizia con il dilemma paolino del *cupio dissovi* (Fil 1, 23-24) «Cosa è meglio per il cristiano? Agire o patire? Vivere o morire? Crescere o diminuire? Svilupparsi o ripiegarsi su se stesso? Possedere o rinunciare?»¹⁹⁹. In altre parole, quale atteggiamento deve tenere il cristiano che vive nel secolo? Teilhard afferma che non occorre separare od opporre queste due fasi naturali: affinché un uomo possa essere unito a Dio c'è bisogno che esso "sia", ovvero che si impossessi del mondo e che il mondo si centri in lui. Solo attraverso l'accrescimento di se stessi si può essere capaci di diminuirsi ed essere dono per l'altro, solo con la piena possessione del proprio essere, delle proprie capacità e forze si può arrivare al punto di privarsi di tutto, e quanto più si accumula, tanto più è possibile donare con la stessa gratuità ricevuta. Mantenersi vuoti restando pieni di Dio è qualcosa che non è stato chiesto all'uomo se non in uno stato di consapevole libertà. Come Cristo, uomo perfetto, «ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo» (GS 22), così a noi è stato richiesto prima di svilupparci e poi di essere dono. La manifestazione più piena della *kenosi* ("svuotamento") di Cristo si ebbe quando tutto fu compiuto, li sulla croce: è in quel momento che si rivela il vero Dio e il vero

¹⁹⁹ *Ivi*, 101.

Uomo, armonia cosmica.

Innanzitutto è necessario “svilupparsi”. Per molti anni, o addirittura secoli, il piano naturale era visto come di un livello moralmente (e ontologicamente) inferiore rispetto a quello sovranaturale, degradando l’esistenza umana all’interno di una gabbia peccaminosa e necessariamente da mortificare quotidianamente, evitando di comprometersi pericolosamente negli affari del mondo per piacere a Dio. Questo è un torto e una profonda lacuna che ha mortificato il cristianesimo per troppo tempo: l’uomo ha l’obbligo morale del suo perfezionamento, anche nel mondo, e ciò è «un dovere prettamente cristiano quello di evolversi, anche solo davanti agli uomini, e di far fruttificare le proprie qualità, anche quelle naturali». Perché obliare la pericope dei talenti, in cui l’unico servo che mostrò gli stessi denari al ritorno del suo padrone fu condannato alla dannazione? (Mt 25, 14-30). Il compito di costruire il Regno di Dio è stato affidato all’uomo. Lo sviluppo nel mondo è qualcosa che Dio ha posto fin dal principio della creazione di ogni anima, un innato senso d’indagine, di scoperta e di meraviglia che si pone verso tutto ciò che c’è di bello nel Creato. In questa prospettiva lo sforzo umano «deve prendere nella vita cristiana il posto di un’operazione santa e unificatrice», una risposta all’azione creatrice di Dio, primo indizio di salvezza.

La fase successiva allo sviluppo nel mondo è quella del *distacco* da esso. Un cristiano con le mani nella terra e lo sguardo al cielo saprà che questo nuovo stato è direttamente collegato al primo, in cui gli effetti di ogni tipo di attività umana sono innalzati ad omaggio verso Dio nella prospettiva teologica: «sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio» (1 Cor 10, 31).

Il distacco però può essere anche inteso come una forma particolare di rinuncia ad un invito di Dio: è quella che noi chiamiamo “vocazione

religiosa”. La vita religiosa, scoperta e praticata anche al di fuori del cristianesimo, rappresenta una «efflorescenza normale, naturale, dell’attività umana in cerca di vita più alta»²⁰⁰. Uomini di ogni tempo ed ogni luogo hanno deciso di affidare totalmente la loro vita alla pratica delle virtù come condizione naturale del proprio essere, condizione resa lecita dalla struttura stessa della religione in quanto collegamento intrinseco fra l’uomo e il divino. Ciò non rappresenta una negazione delle proprie aspirazioni, ma una sublimazione del principio di evasione – ecco il distacco – che ognuno sperimenta quotidianamente. Trascendere se stessi per qualcosa di più alto e far sì che tutta la propria esistenza sia figura di santità non è altro che l’esercizio esemplare della propria libertà. Possiamo intendere meglio questo stato contemplando il “fiat” di Maria, una risposta libera e una conferma al proprio “desiderium virginitatis”²⁰¹, anelito dell’anima infinitamente superiore al solo significato sessuale.

La vocazione religiosa, quindi, non rinnega l’essere e lo svilupparsi nel mondo ma ingloba queste categorie e, in un certo modo, anticipa i desideri di Dio sull’uomo in previsione della consumazione finale in Cristo. Non solo nella vita religiosa ma anche nella mondanità l’uomo ha il dovere di «gerarchizzare e liberare, attraverso qualche penitenza, i suoi istinti inferiori [...], sacrificarsi ad un interesse più elevato che lo

²⁰⁰ DE CHARDIN, *L’ambiente divino*, 104.

²⁰¹ «Maria ha concluso il suo fidanzamento e non ha potuto intenderlo altrimenti che come un passo che l’avrebbe condotta al matrimonio nel senso pieno del termine. Tuttavia non riusciva a vedersi in una tale situazione, perché l’orientamento profondo della sua vita contraddiceva ad essa. Se qualcuno le avesse domandato quale piega dunque avrebbero dovuto prendere le cose, ella avrebbe risposto che non ne sapeva niente. Sapeva e non sapeva: situazione che sarebbe stata incapace di definire, attesa che essa non avrebbe saputo giustificare... In uno stato in cui nello stesso tempo essa sa e non sa, in questa attesa che non può definire, essa vive per Dio nella confidenza. È l’atteggiamento già notato e che chiamerei propriamente "mariale": la perseveranza davanti all’incomprensibile, attraverso il ricorso a Dio. Quando infine l’angelo porterà il suo messaggio, che Maria deve diventare madre per la potenza dello Spirito Santo, la sua anima profonda dirà: «Era dunque questo!» (R. GUARDINI, *La madre del Signore*, Morcellania, Brescia 1997).

chiama»²⁰².

Dunque, notiamo come lo sviluppo e la rinuncia, l'attaccamento e il distacco non sono forze che si oppongono ma attività che si armonizzano come «nei polmoni i tempi della respirazione dell'anima»²⁰³. Nella soluzione al problema dualistico Teilhard non nega le differenze fra i cristiani in cui la trasfigurazione della vita avviene in modo puramente interiore, come quelli impegnati nel mondo, e cristiani che rispondono ad una chiamata che rappresenta una rottura o un salto di livello. In entrambi i casi la strada porta allo stesso punto: la «spoliazione ultima che, attraverso la morte, accompagna la rifusione e prelude all'incorporazione definitiva in Christo Jesu»²⁰⁴. Ciò che vale per ogni singolo uomo vale anche per l'insieme della Chiesa che, in differenti fasi della sua esistenza, è stata indotta a dare più importanza a compiti terreni o preoccuparsi maggiormente della trascendenza finale delle proprie opere. Il successo proviene dall'equilibrio con il quale i suoi membri compiono determinate funzioni, integrandone fra loro la capacità di sviluppo e rinuncia, distacco e attaccamento: «come un albero potente, la Chiesa ha bisogno di radici nervosamente ancora alla Terra e di foglie serenamente esposte al gran Sole»²⁰⁵.

Il pensiero di Teilhard è lungimirante. Ecco come si esprime Francesco in *Gaudete et Exultate*:

«Non è sano amare il silenzio ed evitare l'incontro con l'altro, desiderare il riposo e respingere l'attività, ricercare la preghiera e sottovalutare il servizio. Tutto può essere accettato e integrato come parte della propria esistenza in questo mondo, ed entra a far parte del cammino di santificazione. Siamo

²⁰² DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 105.

²⁰³ *Ivi*, 106.

²⁰⁴ *Ivi*, 107.

²⁰⁵ *Ivi*, 108.

chiamati a vivere la contemplazione anche in mezzo all'azione, e ci santifichiamo nell'esercizio responsabile e generoso della nostra missione»²⁰⁶.

Il Concilio Vaticano II parla di una

«società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per un'analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. [...] Così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione» (LG 8).

Su questo binomio inseparabile di “progresso personale” e “rinuncia in Dio” si basa tutta l'esistenza fino al momento in cui il secondo termine preverrà sul primo che, a sua volta, assumerà nel secondo il suo pieno significato, nel mistero della croce.

L'interpretazione della croce è stata a lungo distaccata dalla sua funzione di provvidenza e meta sublime per essere percepita come simbolo di dolorismo, frutto di una visione “amartiocentrica” della vita in cui l'unico motivo dell'Incarnazione risultava essere quello di “rimedio” al peccato. In questa visione, sembra che il Regno di Dio si possa attuare solo nel lutto e nella negazione dell'impulso vitale. In realtà, per il cristianesimo niente è più estraneo di ciò. Considerare la croce come simbolo di salvezza vuol dire essere convinti che vi è una strada, al di là dell'agitazione umana, che sale e ci orienta verso

²⁰⁶ FRANCESCO, *Gaudete et Exultate*, 26.

un'uscita, «la più alta spiritualizzazione attraverso il maggiore sforzo»²⁰⁷. La prospettiva della rinuncia è implicita nell'esercizio della propria vita, poiché farsi carico della croce significa rischiare la propria vita, ma nello stesso tempo sublimandola e sintetizzando ogni legge all'interno di essa: «colui che intende pienamente il senso della Croce non corre più il rischio di giudicare la vita triste e brutta. E' soltanto diventato più attento alla sua incomprensibile gravità»²⁰⁸. La visione del Cristo sulla croce rappresenta così tutto lo sforzo dell'universo di tornare nel proprio Ambiente Divino, e «la creazione che risale la china dell'essere, talvolta ancorandosi alle cose per prendervi appoggio, talvolta distogliendosi da esse per superarle, e compensando sempre, con le fatiche fisiche, il ritorno indietro causato dalle sue cadute morali»²⁰⁹. La croce si rivela così una cosa "superumana", innalzata all'orizzonte della creazione fin dall'origine del tutto, spiegazione e sintesi di ogni cosa, rinuncia al mondo per il progresso del mondo. Ecco la croce liberata dalla prospettiva di peccato e centrata nella dimensione di Grazia: non simbolo di peccato ma essenza stessa della creazione, di partecipazione e contatto dell'umano con il divino, motrice eterna della gioia cristiana. Nel suo viaggio alla GMG giovanile del 2013, Francesco inizia l'omelia delle Palme con queste parole:

«Non siate mai uomini, donne tristi: un cristiano non può mai esserlo! Non lasciatevi prendere mai dallo scoraggiamento! [...] La nostra non è una gioia che nasce dal possedere tante cose, ma dall'aver incontrato una Persona: Gesù, dal sapere che con Lui non siamo mai soli, anche nei momenti difficili, anche quando il cammino della vita si scontra con problemi e ostacoli che sembrano insormontabili, e ce ne sono tanti!».

²⁰⁷ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 111.

²⁰⁸ *Ivi*, 113.

²⁰⁹ *Ibidem*.

Dopo “gioia”, la seconda parola chiave è “croce”, definita dal Papa il “trono regale” di Gesù, che entra in Gerusalemme non per ricevere gli onori riservati ai re terreni ma per essere flagellato, insultato e oltraggiato. La regalità di Cristo è tutta nella “potenza di Dio” e Gesù «prende su di sé il male, la sporcizia, il peccato del mondo, anche il nostro peccato, e lo lava, lo lava con il suo sangue, con la misericordia, con l’amore di Dio»²¹⁰.

2.2.4 - La potenza spirituale della materia

Se la croce non porta con sé sentimenti di peccato, sacrificio ed espiazione, ciò si può dire anche della materia. I livelli di naturale e sovranaturale sono ormai congiunti nel punto focale della *creatio in Christo*, in cui l’incarnazione assiologicamente precede la creazione. Secondo ciò, è possibile liberarsi dai luoghi comuni e dalla tendenza manichea che tende ad opporre anima e corpo, spirito e materia, quasi come bene e male. Teilhard parla di “Santa Materia” in forza dell’Incarnazione di Cristo.

La materia è definita come una “potenza bifronte”; da un lato catena, dolore e peccato, dall’altro gioia fisica, contatto che esalta, felicità di crescere, cerniera fra il nostro essere e la bellezza del mondo pieno di vita. L’ascetismo tende di sua natura ad allontanarsi dal mondo per rendere possibile una condizione diversa da quella ordinaria attraverso un complesso di pratiche “mortificanti” in connessione a una svalutazione della sfera del corporeo contrapposta a quella

²¹⁰ FRANCESCO, Omelia per la celebrazione della Domenica delle Palme e della Passione del Signore, Rio, 24 marzo 2013.

spirituale²¹¹. L'essenza della mistica consiste in una profonda unione con Dio e, per quanto è possibile, assoluta e costante: essa nasce dalla concordanza tra la volontà di Dio e la volontà dell'uomo, a condizione che quest'ultima lasci operare in se stessa gli effetti del battesimo, cioè le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo: «La vita di Teilhard fu una continua comunione con Dio, non solo mediante l'Eucaristia, ma attraverso le persone e gli esseri: egli non si stancava di godere di Dio, di stringersi senza posa al Cristo risorto, nei contatti dei rapporti di lavoro, dei viaggi, realizzando il fine di ogni amore, l'unità ininterrotta, quale preludio della Vita eterna»²¹². Teilhard mostra una totale sicurezza per la bontà della materia in forza del mistero dell'Incarnazione, motivando questo stimolo su una fondata ricerca della “potenza spirituale della Materia”. Essa, afferma, è da considerarsi come base strutturale di ogni scelta dell'uomo, giacché può elevare o far scendere, volare quanto cadere. La connotazione morale della materia è soprattutto collegata all'uso che ognuno ne fa e agli occhi con cui ognuno la vede. Duns Scoto, che si pone sulla scia dei Padri (soprattutto greci), sul rapporto fra incarnazione e creazione affermò – teoria ripresa poi da Karl Rahner²¹³ - che essa può essere raffigurata come la “grammatica di una possibile autocomunicazione di Dio” attraverso la quale Egli, Dio, possa articolare una parola

²¹¹ Nel buddismo, l'ascetismo raggiunge le sue massime conseguenze. Si parla di “tristezza metafisica” la condizione per cui le cose esistano e abbiano una propria forma: se il Nirvana è essenzialmente privazione, vuoto, liberazione, assenza di forma, ogni materia cristallizzata in forme e figure risente della tristezza ontologica dell'essere “ingabbiato” nelle essenze.

²¹² CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 199.

²¹³ «La creatura, in base alla sua essenza più intima e profonda, dev'essere concepita come la possibilità del poter-essere-assunta, dell'esser-materiale per una possibile storia di Dio. Nel creare la creatura, nel mentre la pone fuori dal nulla nella sua realtà propria, distinta da lui, Dio la abbozza come la grammatica di una possibile automanifestazione divina. Ed egli non la potrebbe progettare diversamente neppure qualora di fatto tacesse, perché anche questo silenzio da parte di Dio presupporrebbe pur sempre delle orecchie che odono il suo mutismo». K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 290.

umana perfetta d'amore in risposta alla sua eterna Parola d'amore: sì che nel Verbo incarnato il Padre, che nella creazione aveva detto in unità col Figlio e lo Spirito Santo l'uomo come possibile Figlio anch'egli, dicendo il Figlio come uomo realizza il suo disegno originario. È il grande mistero di cui parla S. Paolo: «In Lui (in Cristo) ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1, 4-5). In un preciso punto di spazio e tempo l'uomo inizia il suo cammino verso Dio servendosi delle realtà materiali come punti di appoggio, intermediari, sostentamenti e forze. Lungo questa scalata, le "cose" saranno elementi materiali e zone raggiunte che dinamicamente dovremmo abbandonare e trasmutare in linfa del progresso personale, ricerca, conquista, vera divinizzazione della materialità nel modo in cui tutto può essere utile per la propria santificazione. I limiti fra questi due significati muteranno in base alla propria vocazione e al particolare momento storico, ma «nessun'anima raggiunge Dio senza aver compiuto, attraverso la Materia, un determinato percorso [...]; tutti noi abbiamo la nostra scala di Giacobbe, i cui pioli sono costituiti da una serie di oggetti. Non cerchiamo, pertanto, di evadere dal Mondo prima del tempo, ma di orientare il nostro essere in mezzo al flusso delle cose»²¹⁴.

La creazione tramite il Logos ci porta a considerare la realtà materiale come utile alla santificazione, poiché disegnata dalle mani della Trinità. Ogni cosa, anche la più piccola e grossolana, risplende di Cristo e porta la sua divina immagine; il lavoro umano sta proprio nel percepire la spiritualità della materia, estrapolarla e farla ritornare a Cristo. Annunziare il Vangelo significa anche rendere consapevoli della bellezza del creato e del rispetto che esso reclama perché voluto

²¹⁴ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 120.

direttamente da Dio. Gli animali, le piante, i fiori, gli elementi naturali e tutto ciò che racchiude la Terra chiedono di essere considerati nella loro verità ontologica, giacché una forza vitale esplose in ogni creatura e «nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8, 20b – 21). La realtà materiale attende di essere compresa nel suo significato metafisico e in relazione con l'uomo dell'Apocalisse nella Parusia sublimante di spirito da ogni materia, anch'essa sottoposta ad un continuo battesimo di vita e di morte, di partecipazione e sublimazione, di attaccamento e rinuncia.

In conclusione, è interessante notare che Teilhard affronta il tema della “potenza spirituale della materia” in un altro testo, “L'inno dell'universo”, pubblicato postumo nel 1961. Nel relativo capitolo l'autore termina la trattazione con uno stupendo inno alla Materia, un “canto delle creature” del XX secolo, contatto fra l'intimo di Dio e l'intimo dell'uomo attraverso il creato che si rivela finalmente per quello che è. Per gustare la poetica e il misticismo che in esso traspare vale la pena leggerlo per intero:

«Benedetta sii tu, aspra Materia, sterile gleba, dura roccia, tu che cedi solo alla violenza e ci costringi a lavorare se vogliamo mangiare. / Benedetta sii tu, pericolosa Materia, mare violento, indomabile passione, tu che ci divorì se non t'incateniamo. / Benedetta sii tu, potente Materia, Evoluzione irresistibile, Realtà sempre nascente, tu che, spezzando ad ogni momento i nostri schemi, ci costringi ad inseguire, sempre più oltre, la Verità. / Benedetta sii tu, universale Materia, durata senza fine, Etere senza sponde, - triplice abisso delle stelle, degli atomi, e delle generazioni, tu che travalicando e dissolvendo le nostre anguste misure, ci riveli la dimensione di Dio. / Benedetta sii tu, impenetrabile materia, tu che, ovunque tesa tra le nostre anime ed il Mondo delle Essenze, ci fai languire dal desiderio di forare il velo senza cucitura dei fenomeni. / Benedetta sii tu, mortale

Materia, tu che, dissociandoti un giorno in noi, c'introdurrai necessariamente nel cuore stesso di ciò che è. Senza di te, o Materia, senza i tuoi attacchi, senza i tuoi strazi, noi vivremo inerti, stagnanti, puerili, ignoranti di noi stessi e di Dio. Tu che ferisci e medichi – tu che resisti e pieghi – tu che sconvolgi e costruisci – tu che incateni e liberi – Linfa delle nostre anime, Mano di Dio, Carne del Cristo, o Materia, io ti benedico. / Ti benedico, o Materia, e ti saluto, non già quale ti descrivono, ridotta o sfigurata, i pontefici della Scienza ed i predicatori delle Virtù, -un'accozzaglia, dicono, di forze brutali e di bassi appetiti, ma quale tu mi appari oggi, nella tua totalità e nella tua verità. / Ti saluto, inesauribile capacità d'essere e di trasformazione in cui germina e cresce la Sostanza eletta. / Ti saluto, universale potenza di ravvicinamento e d'unione, che lega tra di loro le innumerevoli monadi ed in cui esse convergono tutte sulla strada dello Spirito. / Ti saluto, sorgente armoniosa delle anime, cristallo limpido dal quale è tratta la Gerusalemme nuova. / Ti saluto, Ambiente divino, carico di potenza Creatrice, Oceano mosso dallo Spirito, Argilla impastata ed animata dal Verbo incarnato. / Credendo di rispondere al tuo irresistibile appello, gli uomini spesso, si precipitano per amor tuo nell'abisso esterno dei piaceri egoistici. / Un riflesso li inganna, oppure un'eco. Lo vedo adesso. / Per raggiungerti, o Materia, bisogna che, partiti da un contatto universale con tutto ciò che, quaggiù, si muove, sentiamo via via svanire nelle nostre mani le forme particolari di tutto ciò che stringiamo, sino a rimanere alle prese con la sola essenza di tutte le consistenze e di tutte le unioni. Se vogliamo possederti, bisogna che ti sublimiamo nel dolore dopo averti voluttuosamente stretta fra le nostre braccia.

O Materia, tu regni sulle vette serene ove i santi pensano di evitarti, - Carne così trasparente e nobile che non ti distinguiamo più da uno spirito. / Portami su, o Materia, attraverso lo sforzo, la separazione e la morte.- portami dove sarà finalmente possibile abbracciare castamente l'Universo»²¹⁵.

²¹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, *Inno dell'universo*, Il Saggiatore, Milano 1972, 69 ss.

2.3 - L'AMBIENTE DIVINO

2.3.1 – L'ambiente divino. Attributi e differenze da pantesimo, naturalismo pagano e cultura psichedelica

La trattazione sulle attività e sulla passività ci ha portato a capire che il divino non è un qualcosa di lontano ed inaccessibile ma presente in ogni luogo e ad ogni momento: un ambiente di cui tutti fanno parte. Non vi sono vuoti nell'azione provvidenziale di Dio e nessuna cosa esistente può sfuggire al suo sguardo amorevole, «principio unico di tutto, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali»²¹⁶. Per quanto corrotta dal “peccato di Adamo”, la realtà splende della cura divina in modi misteriosi e spesso inafferrabili, evidenti ad un occhio capace di trasfigurare la materialità per farsi accecare dalla verità finalmente esposta dell'essere. *Aletheia* (ἀλήθεια) è un termine neotestamentario che indica lo stato del “non essere nascosto”, dell'essere evidente, implicando anche la sincerità, così come fattualità o realtà. E' proprio nella realtà che contempliamo la verità, la bontà ontologica dell'essere, un qualcosa che s'impone e non può evitare di essere riconosciuto: «Voi siete la luce del mondo; una città posta sopra un monte non può essere nascosta. Similmente, non si accende una lampada per metterla sotto il moggio, ma sul candeliere, perché faccia luce a tutti coloro che sono in casa» (Mt 5, 14 – 15). Il mondo ha bisogno dell'uomo per essere messo in luce, ma possiede già delle micce pronte ad essere accese; queste micce è possibile trovarle in ogni cosa, in quanto ogni cosa vive per Cristo, con Cristo e – soprattutto - in Cristo, giacché non solo Dio vive in noi ma “noi viviamo in Dio”. L'universo non può essere compreso se non all'interno di Dio. Da un atomo al concetto stesso di spazio e di

²¹⁶ Simbolo niceno-costantinopolitano: DS 150.

tempo, tutto è un meraviglioso dono di Dio, una chiamata che ha bisogno di una risposta²¹⁷.

Per capire in profondità la natura dell'Ambiente, Teilhard illustra i suoi *attributi*. Innanzitutto la capacità di contenere tanti universi quante persone che risiedono in esso e la trascendenza di ricondurli tutti in una personalizzante Unità. Ogni persona rappresenta una totalità senza limiti, un abisso di potenzialità che nessun'altra cosa al mondo potrebbe eguagliare. Più grande delle stelle e dell'universo stesso, l'essere umano sintetizza in sé similmente un ambiente divino, e dopo miliardi di anni resta ancora una terra inesplorata. L'ambiente divino sintetizza miliardi di universi ma tutte le moltitudini «derivano tutte da una sola proprietà fontale [...]». Dio rivela dappertutto la sua presenza, quale un ambiente universale, solo perché è il punto ultimo in cui convergono tutte le realtà»²¹⁸. Tutte le creature appaiono così frammenti completi di un unico specchio in cui brilla materialità e spiritualità, come i punti che formano un'immagine e le danno le più svariate e ricche sfumature. Non è possibile scoprire la verità di una singola fiamma senza risalire al Tutto, focolaio universale che nella sua provvidenzialità si espande e attrae: «proprio perché infinitamente profondo e puntiforme, Dio è infinitamente vicino e diffuso da tutte le parti»²¹⁹. Per questo motivo l'Ambiente divino è considerato come un centro, un punto di contatto «in cui tutti gli elementi dell'Universo vengono a contatto mediante ciò che hanno di più intimo, di più definitivo»²²⁰. Tutto ciò che c'è di più puro, innocente, intatto in ogni cuore di ogni uomo è concentrato senza spreco e senza pericolo di

²¹⁷ Secondo l'antica concezione cabalistica risalente ad Isaac Luria, seconda metà XVI secolo, l'universo esiste all'interno di Dio, che, effettuando una "contrazione" (*Tzimtzum*) fece spazio dentro di sé per far spazio alla creazione. Questa teoria fu ripresa e sviluppata dal teologo protestante J. Moltmann.

²¹⁸ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 130.

²¹⁹ *Ivi*, 131.

²²⁰ *Ibidem*.

corruzione, oltre ogni sofferenza, morte ed incomunicabilità dei rapporti umani, lì risiede ogni atto d'amore, gentilezza, speranza, adorazione, e come in una fortezza inaccessibile, Dio conserverà tutto senza macchia e asciugherà le lacrime di ogni persona, di ogni individuo, di ogni singolo cuore²²¹.

La concezione totale ed universale della presenza di Dio nel mondo potrebbe far pensare ad una sorta di panteismo, per questo Teilhard ci tiene a chiarire che «l'ospite dell'Ambiente Divino non è panteista»²²², in quanto questa corrente tende a raggruppare tutte le cose e a confonderle con Dio in un atto di "fusione ed incoscienza" che terminerebbe nella perdita delle caratteristiche delle singole unità. Il Dio cristiano, invece, porta all'estremo «la differenziazione delle creature che concentra nella sua persona. Al vertice della loro adesione gli eletti trovano in lui la consumazione del loro compimento individuale»²²³. Il cristianesimo preserva e rispetta l'aspirazione umana di unirsi (e diventare altro) pur restando se stessi e, nonostante la dilatazione cosmica del Cristo, mantiene intatto quel percorso storico inaugurato dalla Rivelazione tramite il suo asse solidamente definito. Da qui l'importanza fondamentale del Cristo storico, rivelatore del Padre e rivelazione dell'uomo, colui che nacque da Maria e morì sulla croce.

Tuttavia, in uno scritto del 1923, Teilhard si preoccupò di mostrare la radice comune di un cristianesimo cosmico e la tendenza panteistica «mescolata con le prime apparizioni storiche del pensiero umano»²²⁴. In una brillante analisi dimostra come il "sentimento del Tutto" panteistico sia un'esplicitazione difettosa di una tendenza assai

²²¹ «[...] e tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate». (Ap 21, 4)

²²² DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 133.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Panteismo e Cristianesimo*, 1923, in DE CHARDIN, *La mia fede*, 65.

giustificata dell'anima umana, inclinazione che deve trovare il suo corretto compimento nella logica dell'Incarnazione. Compresa secondo gli schemi paolini, essa è da considerare nel suo termine definitivo, nel pleroma che farà confluire ogni esistenza umana in una Chiesa celeste capace di raggruppare la totalità del vivente in un solo Corpo mistico. La classica definizione di questa *koinonia* finale è quella che si basa semplicemente sui rapporti sociali, uniti principalmente da legami convenzionali ed affettivi. La proposta di Teilhard verte sulla visione dell'unione mistica «come se il calore dei rapporti sociali fosse legato all'urgenza e all'irreversibilità delle leggi o attrazioni fisiche e biologiche dell'Universo attuale»²²⁵. Lungi dall'affermare una sua unione ipostatica estesa all'intero Universo, la presenza di Cristo è vista come un movimento unitivo graduale «in cui gli eletti, senza nulla perdere della loro sussistenza, della loro personalità, si troverebbero tuttavia fisicamente inglobati nel Tutto organico e “naturale” del Cristo compiuto»²²⁶, come, in un certo senso, una cellula mantiene la sua forma e la sua attività anche – se non solamente – all'interno di un corpo. Compresa in questo senso, l'Incarnazione diviene un processo unificatore del mondo, in vista di una confluenza definitiva, secondo leggi scientifiche. Teilhard, maestro della sintesi, intende mostrare come la tendenza panteistica possa essere correttamente intesa facendo luce sul concetto dell'unione graduale del Tutto nell'Uno. Logica che contempla l'aspetto morale, perché, in realtà, «v'è *una sola* umiltà al Mondo, *una* mansuetudine, *un* sacrificio, *una* passione, *un* seppellimento, *una* risurrezione, quelli del Cristo»: tutto ciò che concorre all'unione (sociale e organica) nel mondo è basato sulla carità, potenza ed energia posseduta in pienezza da Dio Uno e Trino. Le attese del

²²⁵ *Ibidem.*

²²⁶ *Ivi*, 73.

panteismo saranno soddisfatte pienamente quando «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15, 28), allora sarà manifestata la portata globale dell'Incarnazione cosmica²²⁷.

Dopo il panteismo Teilhard si cura di chiarire le differenze fra il fedele dell'Ambiente Divino e il naturalista pagano, anche quest'ultimo alla ricerca del divino nella Natura, in attesa di un risveglio delle forze del mondo e rispettoso della spiritualità nella materia. Tuttavia, per il pagano amare la terra significa confinarsi in essa cercando di godere del sensibile fino alla sua consumazione, concependo la realtà come “immediata e multipla”, afferrabile, esclusiva del piano tangibile. Il cristiano ama la terra per purificarla e trascenderla, e prima di aderire al mondo *preaderisce* a Dio, giacché la sua divinizzazione è possibile come assimilazione da parte di un Altro di tutto il suo essere. Il misticismo cristiano racchiude in sé un perfetto equilibrio «fra agire e patire, tra il possesso del mondo e il suo abbandono, tra il gusto delle cose e il loro disprezzo»²²⁸. Quest'armonia rappresenta la reazione spontanea dell'anima alle eccitazioni dell'Ambiente Divino che è esattamente “quello in cui essa è fatta per vivere e per svilupparsi”; in questa vibrazione dell'anima tutte le tonalità dell'amore spirituale “di ardore e calma, di pienezza ed estasi, di passione e d'indifferenza, di possesso e di rinuncio, di riposo e di movimento” si armonizzano in un unico flusso di perpetua iridescenza mistica, come la nota serafica ammaliava San Francesco. Da qui una critica ai cosiddetti “visionari” che cercano di percepire la presenza divina non nel cuore delle cose ma come invasa nella superficie della realtà, confondendo i piani stabiliti dal Creatore, cercando manifestazione della sua azione in modo diretto e disordinato. In opposizione a questa visione la realtà è definitiva,

²²⁷ *Ivi*, 76.

²²⁸ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 138.

esigente, poiché richiede uno sforzo per essere trasfigurata, e salutare, perfettamente adatta ai sensi umani. Abbiamo visto in precedenza (cfr. 1.1.3) come il pansichismo, sganciato dall'ottica dell'Incarnazione, sfoci in teorie che invitano all'uso di sostanze psicotropiche per connettersi con la spiritualità del creato, svegliando l'immaginazione intorpidita. Queste dottrine partono da un desiderio di "trascendenza dell'io"²²⁹ ma approdano in conclusioni errate. L'uso di queste sostanze permette a chi le assume di trascendersi e di percepire il mondo in modo ovattato e attraente, ma confondendo i piani del reale in cui la propria spiritualità è confusa nella visione del mondo: ciò avviene in modo meccanico, chimico e non duraturo, provocando danni al corpo come all'anima. I "psiconauti" (e tutti i consumatori di sostanze stupefacenti o allucinogene) anelano a una comprensione più profonda della realtà e avvertono la nostalgia dell'Uno che pervade il Tutto: in un certo modo, anch'essi cercano Dio nella presenza di un ordine, una geometria, un significato che ricolleggi tutta la pluralità. Il loro errore è di chiudersi all'idea della trascendenza, quella vera, delineata dalla partecipazione del creato all'essenza divina e alla funzione mediatrice di Cristo. Il cristiano compie anch'egli un viaggio interiore in una rinnovata percezione delle cose, durevole per la vita, consapevole del fatto che ogni elemento visibile risplende delle leggi del Creatore. Nell'Ambiente Divino le cose brillano di luce dall'interno mantenendo definite le loro strutture, ed è possibile approdare in esso solamente se si è continuamente fedeli ai compiti e

²²⁹ «Il bisogno di trascendere la personalità cosciente dell'Io, come ho detto, è un'inclinazione principale dell'anima. Quando, per una qualunque ragione, gli uomini e le donne mancano di trascendere se stessi con l'adorazione, le opere buone e gli esercizi spirituali, sono infatti a ricorrere ai surrogati chimici della religione: alcol e "pillole della felicità" nell'Occidente moderno, alcol e oppio in Oriente, hashish nel mondo maomettano, alcol e marijuana nell'America Centrale, alcol e coca nelle Ande, alcol e barbiturici nelle più aggiornate regioni del Sudamerica». HUXLEY, *Le porte della percezione*, 55.

doveri naturali e soprannaturali: solo in questo modo si avrà una visione di Dio chiara e senza macchia.

Sull'esempio di Teilhard tentiamo una sintesi fra il pancristismo teilhardiano e la visione "lisergica" di Huxley tramite la lettura di due estratti. Lo scopo sarà capire se è possibile vedere nel tentativo di trascendenza degli "psiconauti" una ricerca di Dio, e, se la risposta è sì, fin dove è possibile dimostrarne l'efficacia, ma soprattutto, perché due mondi così diversi mostrano dei punti in comune. Leggiamo in A. Huxley:

«Come i consumatori di mescalina, molti mistici percepiscono colori di uno splendore soprannaturale, non soltanto con l'occhio interiore, ma anche nel mondo oggettivo che li circonda. [...] Nell'esperienza della mescalina le domande implicite alle quali l'occhio risponde sono di un altro ordine. La mente percepisce in termini d'intensità di esistenza, profondità di significato, relazioni entro uno schema».

Ecco le parole del gesuita:

«Il Mondo appare al mistico cristiano soffuso di una luce interna che ne rende più evidenti il rilievo, la struttura e le profondità, alla stessa maniera di certe materie trasparenti quando sono illuminate in blocco da un raggio incorporato. Non si tratta di una sfumatura superficiale che genera un'impressione brusca, non di uno splendore violento che distrugge gli oggetti ed acceca la vista, ma di una irradiazione calma e possente generata dalla sintesi, che è in Gesù, di tutti gli elementi del Mondo»²³⁰.

Il campo in cui ci muoviamo è delicatissimo. Una vicinanza fra cristianesimo e sostanze psichedeliche può essere vista – a ben ragione

²³⁰ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 155.

– con molta diffidenza. Ciò nonostante, le ricerche su queste sostanze proseguono, e non di rado sfociano sempre più nello spirituale/religioso. Se volessimo dar credito al “nihil intentatum” di Teilhard, dovremmo cercare una traccia di Cristo all’interno di ogni esperienza spirituale dell’uomo. Fra queste esperienze vi è anche quella attivata dall’uso di sostanze psicotropiche. Dunque, viene da chiedersi come mai l’uomo sia “chimicamente” predisposto ad una tensione che lo collega con il divino, e perché l’esperienza psichedelica abbia una convergenza fenomenica così affine a quella mistica. Gli usi dell’ayahuasca, come quelli del peyote sono millenari. Essa è una pozione usata per usi rituali e curativi, originaria della zona settentrionale e centrale del Sudamerica. Gli effetti della pozione sono enteogeni, ovvero quelli che provoca una sostanza vegetale o un preparato di sostanze vegetali con proprietà psicotropiche, che una volta ingerito provoca uno stato di coscienza modificato. Questa proprietà è provocata chimicamente dalla presenza di un alcaloide triptamminico (della famiglia della triptamina, una monoammina alcaloide) chiamato dimetiltriptamina (DMT). I gruppi cristiani “sincretisti” che utilizzano questa sostanza sono diversi²³¹. Si tratta di comunità che «hanno preso un uso pagano (uso che incidentalmente eleva ed illumina molto più della maggior parte delle piuttosto banali baldorie e pagliacciate adottate dal paganesimo europeo) e gli hanno dato un significato cristiano»²³². A detta di J.S. Slotkin (1913 – 1958), professore di scienze sociali con esperienza diretta di rituali “peyotisti”, i partecipanti a queste cerimonie

²³¹ Per citarne alcune: la Chiesa del “Santo Daime”, il “Centro Eclettico della Fluente Luce Universale Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS)”, il “Centro Spiritista Opere di Carità Principe Espadarte”, chiesa della linea della Barquinha, la “Chiesa Indigena Americana”.

²³² HUXLEY, *Le porte della percezione*, 59.

«hanno visioni che possono essere di Cristo stesso. Qualche volta odono la voce del Grande Spirito. Qualche volta diventano consapevoli della presenza di Dio e di quelle insufficienze personali che devono essere corrette se vogliono fare la sua volontà. Le conseguenze pratiche di queste chimiche aperture di brecce nell'Altro Mondo sembrano assolutamente buone. [...] Sono tutti tranquilli, cortesi e hanno considerazione l'uno dell'altro. Non sono mai stato in nessun luogo di culto tra i bianchi dove vi sia tanto sentimento o decoro religioso»²³³.

Gli altri esempi sono innumerevoli, ma è tempo di tornare all'indagine fondamentale, ovvero il significato di questa attivazione mistica generata in modo chimico che ha risvolti anche nel campo morale. La Chiesa non considera né sostiene l'utilizzo di droghe allucinogene per avvicinarsi a Dio, in primo luogo perché non sono la via adeguata, in secondo luogo per i rischi che comportano per la salute. Non è possibile equiparare il misticismo cristiano e le pratiche psichedeliche, essendo quest'ultime prive di una corretta gerarchia fra i piani della realtà e, cosa più importante, di un fondamento sacro. Tuttavia, ogni esperienza spirituale, in un modo o nell'altro, deve riportarci a Cristo. Anche Huxley, pioniere della cultura psichedelica, affermava:

«Io non sono così stolto da mettere alla pari ciò che avviene sotto l'influenza della mescalina o di qualsiasi altra droga, già reperibile o reperibile in futuro, con l'attuazione del fine e scopo ultimo della vita umana: la Chiarificazione, la Visione Beatifica. Tutto ciò che sto proponendo è che l'esperienza della mescalina sia ciò che i teologi cattolici chiamano "grazia gratuita". [...] Essere sospinti fuori dalle linee dell'ordinaria percezione, ricevere, per qualche ora al di là del tempo, la manifestazione del mondo esterno e di quello interno, non come essi appaiono all'animale ossessionato dalla sopravvivenza o a un essere umano

²³³ J.S. SLOTKIN, *The peyote religion*, in HUXLEY, *Le porte della percezione*, 57.

ossessionato dalle parole e dalle nozioni, ma come essi sono captati, direttamente e incondizionatamente, dall'Intelletto di Genere: questa è un'esperienza di valore inestimabile per chiunque, specie per l'intellettuale»²³⁴.

E ancora:

«Ogni sorta di cultisti e di strani individui insegnano ogni specie di tecniche per raggiungere la salute, la soddisfazione, la pace del cuore; e per molti dei loro ascoltatori molte di queste tecniche sono dimostrabilmente efficaci. Ma vediamo psicologi, filosofi ed ecclesiastici rispettabili discendere con coraggio in quei pozzi strani e qualche volta maleodoranti, in fondo ai quali la povera Verità è tanto spesso condannata a giacere? Ancora una volta la risposta è No».

Questo tipo di esperienza, per il momento, è da considerarsi illusoria e pericolosa. Non è possibile ritrovarvi nessuna base scritturistica, e il modello di partecipazione proposto non gode della presenza dello Spirito Santo né dell'approvazione della Chiesa. Siamo ancora impreparati a dare conclusioni. Tutti i dati raccolti da questa nuova ondata mistica dovrebbero essere studiati con assoluta scientificità, a causa della forte affinità della materia studiata con il lato spirituale dell'uomo e il rischio di elaborare teorie inesatte e difettose riguardo il rapporto con Dio. Tuttavia, il desiderio di accedere ad una realtà superiore che non è possibile osservare in condizioni basiche e naturali è un fenomeno presente dalla prima riflessione dell'ominizzazione. Nel corso dei secoli diverse culture hanno fatto ricorso a sostanze che agiscono sulla psiche e dilatano la dimensione. Per ora possiamo attestare che la natura dell'*Ambiente Divino*

²³⁴ HUXLEY, *Le porte della percezione*, 60.

teillardiano mostra, oltre alle ovvie divergenze, una vicinanza fenomenica, esperienziale e (a volte) morale con la cultura psichedelica e con il risveglio dello Spirito che sta attraversando i nostri tempi, più profondamente e intrinsecamente di quanto non possa apparire ad uno sguardo non allenato. Il merito di Teilhard è di aver avuto l'intuizione di un mondo come Ambiente che trascende la materia e che continuamente richiede all'uomo – suo utente – di essere riconosciuto, sperimentato ed ammirato. La grazia di Cristo, consapevole e autrice del desiderio di trascendenza di ogni uomo, permette di soddisfare a pieno l'attività spirituale e la ricerca di Dio nella materia, campo di tutte le credenze religiose e le esperienze mistiche.

Prima di questa lunga digressione, dicevamo che la caratteristica principale de l'*Ambiente Divino* è quella dell'onnipotenza e onnipresenza divina, capacità percettiva di afferrare Dio universalmente intorno a noi. In seguito, Teilhard s'interroga su quale possa rappresentare il legame concreto che lega la grazia santificante alle più varie realtà presenti nell'universo e nel suo culmine all'essere umano. La struttura che egli propone è di tipo tetraedrico, con il primo termine che si ricollega all'ultimo. Innanzitutto ciò che unisce l'umano al divino è essenzialmente ed eternamente «*il Verbo incarnato, Nostro Signore Gesù Cristo*»²³⁵: Egli rappresenta la base portante dell'*Ambiente Divino*. Poi, ci si chiede sotto quale forma e con quale scopo l'uomo è stato posto all'esistenza e utente della partecipazione divina. L'azione per la quale Dio mantiene nel campo della sua presenza in modo costante è la *trasformazione unitiva*, un'aspirazione innata verso di Lui, un intrinseco anelito che rappresenta una qualità essenziale e non accidentale. Il termine

²³⁵ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 142.

successivo è il pleroma (πληρωμα) paolino, la pienezza concreta di Dio che alla fine riempirà ogni cosa esistente, ogni uomo, ogni cuore, ogni atomo. Esso riguarda la realtà complessa per la quale l'operazione divina plasma l'uomo, il modo in cui l'Unità divina tende a congiungersi con il Molteplice senza confusione in un'esaltazione personalizzante. Una totalità di Dio all'interno di ogni realtà ed ogni realtà santificata rimanendo se stessa è la promessa stessa dell'Ambiente Divino, una speranza escatologica di un mondo che s'impegna per la propria consacrazione. Qual è il centro pulsante e organizzatore del pleroma? In conclusione, la struttura chiude il suo confine, e non può esserci un inizio ed una fine se non in *Gesù Cristo morto e risorto*: «l'onnipresenza divina si manifesta, nel nostro Universo, come la rete delle forze organizzatrici del Cristo totale»²³⁶. Tramite Cristo, punto attivo di confluenza, tutto l'Universo confluisce a Dio attraverso l'umanità che a sua volta riceve l'azione divina per mezzo delle forze organiche. L'opera di "cristificazione" del tutto, per mezzo della quale l'immensità di Dio giunge al Creato tramite un flusso ininterrotto di Grazia, è ciò che la Chiesa è chiamata a compiere tramite il culto della santa Eucaristia. Attraverso di essa, nel momento dell'epiclesi, il pane è trasformato nella realtà individuale del Cristo. Non solo in quel momento, ma «tutti i giorni di ogni uomo, tutte le età della Chiesa e tutti i periodi del Mondo»²³⁷ una sola messa e una sola comunione fanno capo all'unico sacrificio redentore del Figlio. Durante ogni celebrazione eucaristica, dalla manifestazione storica di Gesù fino alla parusia finale, si attua una "incarnazione continua" in cui tutte le comunioni di una vita formano una sola comunione, tutte le comunioni di tutti gli uomini attualmente viventi formano una sola comunione, tutte le comunioni di tutti gli uomini presenti, passati e

²³⁶ *Ivi*, 143.

²³⁷ *Ivi*, 144.

futuri formano una sola comunione. E' questa la vera sfera d'influenza dell'Eucaristia, un'opera che impegna le relazioni degli uomini di ogni epoca e in ogni luogo interamente e continuamente organizzate dal Cristo incarnato. Dinamicamente, il "sale della terra" segue una trasformazione spirituale in cui «tutte le realtà e le energie inferiori senza eccezione vengono a sublimarsi in sensazioni, sentimenti, idee, capacità di conoscere e di amare»²³⁸. Lo strato pensante che ammantava la Terra rappresenta la superficie incandescente della Materia immersa in Dio. Si può parlare di una vera e propria dilatazione dell'Eucaristia che invade l'Universo e trasforma ogni cosa, nel modo in cui «le Specie sacramentali sono costituite dalla totalità del Mondo e la durata della Creazione è il tempo richiesto per la sua consacrazione»²³⁹.

Per meglio definire l'irradiazione e la forza dell'Eucaristia sulla materia e al suo interno, Pierre Teilhard scrisse dei racconti che lo vedono come protagonista di esperienze altissime di adorazione in cui l'Universo assume progressivamente il volto del Cristo. Nel primo racconto, "Il quadro", in un momento di contemplazione solitaria di fronte ad un'opera che rappresentava Gesù con il cuore offerto agli uomini, egli si domandò quali sarebbero potuti essere l'aspetto e la sfera d'influenza visibile nella materia in una Sua un'ipotetica apparizione lì, di fronte a lui, all'interno della chiesa scelta per l'adorazione. Nell'osservazione orante del quadro, in un momento indefinito, i contorni dell'immagine cominciarono a "dileguarsi", in un modo difficile da esprimere: «l'intera frangia del Cristo, le pieghe della sua veste, l'irradiazione della sua chioma, il fiore della sua carne, si scioglievano per così dire (però senza svanire) in tutto il resto...»²⁴⁰. E' un Cristo che irradia le sfere più remote della materia disegnando

²³⁸ *Ivi*, 146.

²³⁹ *Ivi*, 147.

²⁴⁰ TEILHARD DE CHARDIN, *L'inno dell'Universo*, Il Saggiatore, Milano 1972, 41.

una specie di «plesso sanguigno, o di rete nervosa scorrente attraverso ogni Vita. L'Universo intero vibrava!»²⁴¹. Segue una dettagliata descrizione degli abiti, della bellezza del volto, della dolcezza degli occhi e del modo in cui gli elementi del corpo si estendevano e divenivano “ricamati” nelle fibre della materia, in un turbine di rapimento *estatico* che si legava al senso *estetico*. Un'esperienza simile di vivere nel secondo racconto, “l'ostensorio”, in cui l'Ostia esposta inizia ad ingigantirsi gradualmente, diventando sempre più luminosa. Una sfera bianca che prende vita, essenza comunicativa ed evocativa, «come quando il flusso della marea estende il suo strato argenteo sul mondo delle alghe che si dilata e freme al suo avvicinarsi, oppure come il crepitio della sterpaglia quando il fuoco divampa nella landa...». La presenza divina è viva più che mai, s'ammanta della materia e del fuoco d'adorazione, plasmando il mondo in una lenta consumazione:

«Si operava nella sfera dell'amore una trasformazione che dilatava, purificava, captava tutta la potenza di amare contenuta nell'Universo. E potevo tanto meglio rendermene conto in quanto la sua virtù operava in me come nel resto: la luce bianca era attiva! La luce bianca consumava tutte le cose dal di dentro! Si era insinuata, mediante le vie della Materia, sin nell'intimità dei cuori»²⁴².

Il terzo racconto, “la teca”, narra un'esperienza avuta in una pausa dai tumulti della guerra, nell'osservare l'Eucaristia all'interno di una teca lignea. Questa volta la visione è prettamente interiore e non riguarda più di tanto l'uso degli occhi quanto quello del cuore, giacché è narrata una sensazione di “esteriorità” fra la Specie appena assunta e il

²⁴¹ *Ivi*, 42.

²⁴² *Ivi*, 48.

proprio essere:

«Sempre l'ostia era più avanti di me. [...] Mediante il raccoglimento e la purificazione incessante del mio essere, progredivo indefinitamente in Essa, simile ad una pietra che affonda in un abisso senza riuscire mai a toccarne il fondo. Per quanto sottile fosse l'Ostia, io mi ci perdevo dentro, senza riuscire ad afferrarla né a coincidere con Essa. Il suo Centro fuggiva attraendomi!»²⁴³.

Se nelle esperienze precedenti il Cristo si “materializzava” nella realtà, ora Egli appare lontano ma “attraente”, sfuggente ma allo stesso tempo irradiante: il significato di questa inafferrabilità è spiegato tramite la connessione con lo spazio-tempo:

«L'Ostia si sottraeva mediante la sua superficie, e mi lasciava alle prese con l'intero Universo ricostituito da Essa, tratto dalle sue apparenze. [...] Ho compreso allora quale invisibile barriera si ergesse tra la Teca e me. Dall'Ostia che tenevo tra le dita mi separavano tutto lo spessore e tutta la superficie degli anni che ho ancora da vivere e da divinizzare»²⁴⁴.

In queste parole è possibile gustare tutta la mistica, la poesia e la bellezza dell'Eucaristia “dilatata” che si estende nella materia e in tutte le ere cosmiche: è attraverso di Essa che l'Universo assume il suo pieno significato di dono gratuito, di grazia santificante e di amore ardente. In quest'ottica, le braccia e il cuore di Cristo rappresentano tutte le energie della materia influenti sull'anima che pervadono e modellano il temperamento, i gusti, le sensazioni e i desideri di ogni uomo.

Grazie all'Eucaristia, sia la vita sia la morte sono percepiti come

²⁴³ *Ivi*, 53.

²⁴⁴ *Ivi*, 53-54.

diversi modi di progressione in Cristo, un contatto senza limiti e senza fine fra l'uomo e Dio che nulla potrà mai separare, né «tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada» (Rm 8, 38), essendo esse “specie” della Passione tramite le quali Gesù ci assume affinché noi possiamo assumere Lui.

La comprensione dell'onnipresenza cristica si manifesta nell'uomo con una maggiore sensibilità per l'irradiazione spirituale di tutti gli elementi della materia: ogni cosa appare ontologicamente più forte e attraente, piena di quel significato che fa vibrare le corde interiori, ricondotta all'Unità fondamentale che negli anni di crescita si presentava inafferrabile. Il fedele si scopre possessore di una nuova qualità o di una nuova dimensione nell'esperienza dell'essere “divenuto in qualche modo tangibile, saporoso”, attraente nella sua innata bellezza. In fondo ad ogni cosa si avvertono i trascendentali dell'Universale sorriso, e tutta la creazione si manifesta nella sua accezione più pura. Teilhard ci tiene a chiarire che questa rinnovata visione non comporti una modifica apparente delle cose “più di quanto la consacrazione eucaristica non modifichi per i nostri occhi le sacre specie”. Non ci si sbagli: queste “visioni” hanno di letterario soltanto la bellezza dello stile, perché esprimono autentiche esperienze mistiche, il cui coronamento è *la potenza spirituale della materia* (cfr. 2.2.3), nella quale Teilhard, lottando con la materia come Giacobbe con l'angelo, ne scopre la “diafania” (trasparenza) cristica, perché sarà la materia che lo porterà fino a Dio, poiché Dio risplende al vertice di questa materia le cui onde gli portano lo spirito²⁴⁵. Con questo termine, egli riuscì a distinguere in filigrana nella cosmogenesi il volto divino di Cristo. Mons. Gianfranco Ravasi riprese questa definizione in un articolo riguardante la mistica della montagna nel campo delle

²⁴⁵ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 28.

Scritture, affermando che sul Sinai il popolo ebraico di Dt 4, 12²⁴⁶ scopre soltanto la voce circondata dal silenzio. Ecco che questa voce si mostra come teofania, teologia e infine diafania,

«ovvero il passare di un Dio “diafano” attraverso di noi, attraverso la terra, attraverso il monte in questo caso. È dunque per questo motivo che il Sinai diventa anche il luogo dell'intimità di Dio, non unicamente del Dio terribile, affatto diverso da noi, totalmente altro, non soltanto del Dio che ti dà la sua parola, ma anche del Dio che persino si adatta a te, entrando misteriosamente accanto a te con tenerezza»²⁴⁷.

Pensiamo anche al monte Tabor, luogo della Trasfigurazione. In quel luogo di silenzio si rivela la verità nella sua pienezza, la manifestazione della messianità del Cristo. Questa scoperta di Cristo accompagna la crescita della propria identità, per far sì che l'efficacia dell'Ambiente si realizzi in un modo sempre crescente.

2.3.2 - Gli accrescimenti e i progressi dell'Ambiente Divino

Terminata la spiegazione sulla natura dell'Ambiente Divino, Teilhard si occupa di esporre i relativi modi d'accrescimento che favoriscono il progresso della Parusia finale, Rivelazione di Cristo conseguente ad «una metamorfosi compiutasi lentamente sotto il suo influsso, nel cuore della massa umana»²⁴⁸, indicando tre virtù necessarie all'attività divina nell'anima: la purezza, la fede e la fedeltà.

La *purezza* è la rettitudine e l'impeto della ricerca dell'amore di Dio

²⁴⁶ «Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce».

²⁴⁷ G. RAVASI, *Teologia e mistica della montagna biblica. L'allenamento per chi vuole salire*, 30-31 agosto 2010.

http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/199q04a1.html, data di consultazione 23/02/18.

²⁴⁸ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 152.

prima di ogni altra cosa; colui che è puro riesce a far prevalere nel suo interesse la preoccupazione della consumazione del Cristo in tutte le cose, donandogli un'intensità ed una realtà sempre maggiori. Necessaria alla vita dell'anima, la purezza «si mantiene grazie al raccoglimento, alla preghiera mentale, alla purezza della coscienza, alla rettitudine dell'intenzione, ai sacramenti»²⁴⁹. Regina di questa virtù è la Vergine Maria nel suo mistero dell'Annunciazione. Nel momento in cui Dio decise di manifestare l'Incarnazione, dovette preventivamente suscitare nel mondo una virtù capace di attrarre il Figlio fino a noi attraverso una "madre" così pura da sviluppare il potere di far apparire il Bambino nel suo seno: ecco come attraverso il nostro "fiat" la purezza ha la capacità di far nascere il divino in noi. La seconda virtù è la *fede*. Questa virtù non riguarda solamente un'adesione intellettuale ai dogmi, ma è la «convinzione pratica che l'Universo è tuttora l'argilla le cui molteplici possibilità sono plasmate dalle mani del Creatore, secondo la sua volontà»²⁵⁰. Di ben più ampio respiro, questo modo di credere che il mondo è un luogo sacro porta a non avere timore di nessun male. Anche nell'impeto della tempesta e nell'ondeggiare disordinato delle tenebre, la fede porta con sé la certezza che Qualcuno è vicino a dirci «sono io, non temete!»(Mc 6, 50), e che tutto ciò che spaventa «è costituito in fondo da null'altro che dalle Specie, dalle apparenze, cioè dalla materia di uno stesso sacramento»²⁵¹.

La *fedeltà* rappresenta l'ultima virtù capace di far progredire e concentrare in noi l'Ambiente Divino. Se con la fede consacriamo il Mondo, con la fedeltà vi ci incorporiamo in comunione. Essere fedeli vuol dire essere abili a capire quale sia la volontà di Dio lungo la

²⁴⁹ *Ivi*, 159.

²⁵⁰ *Ivi*, 161.

²⁵¹ *Ivi*, 164/165.

storia e continuamente rimodellarci secondo il suo volere, in un continuo atto di obbedienza a se stessi ed al proprio Creatore. Obbedienza e fedeltà sono due dinamiche che attraversano tutte le Scritture, giacché ogni deviazione dalla retta via è identificata come “hatta”, la perdita di vista del bersaglio principale, e al contrario, l’unico dovere che è richiesto all’uomo per realizzarsi è quello di essere fervente nell’obbedienza al proprio Dio, che non gradisce sacrifici ma un fondamentale atto di fedeltà²⁵².

Purezza, fede e fedeltà sono i tre motori che permettono all’uomo di partecipare pienamente alla gloriosa presenza di Dio nel Mondo. La loro forza è nel rendere l’uomo partecipe della Grazia che di conseguenza agisce anche nella percezione delle cose: le virtù conferiscono al mondo la sua vera consistenza divenendo «principi creatori della Nuova Terra»²⁵³ in forza della loro capacità di essere immobili e operanti.

Queste virtù, essendo doni divini, richiedono uno sforzo di sublimazione delle realtà temporali per collocarle nel loro contesto trascendente attraverso la carità, cuore pulsante di ognuna, considerata da Teilhard «la più universale, la più formidabile e la più misteriosa delle energie cosmiche»²⁵⁴, una riserva sacra di energia, il sangue stesso dell’evoluzione spirituale. Tuttavia egli ci mette in guardia: se l’uomo non è in grado di discernere il vero oggetto del suo amore, s’instaura un profondo disordine, lasciando il posto solo alla passione il cui oggetto è il Tutto (non più mediato dall’Uno), e si tenterà di appagarne l’anelito con la materialità e la molteplicità delle sue esperienze, rendendo inefficace la forza evolutiva della carità. Conclusa la trattazione sulla natura e sui modi d’accrescimento,

²⁵² «Obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è più del grasso degli arieti». (1Sam 15, 22)

²⁵³ DE CHARDIN, *L’ambiente divino*, 169.

²⁵⁴ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Sull’amore*, Queriniana, Brescia 2000, 13.

Teilhard si dilunga in alcune osservazioni circa il suo significato individuale, per poi illustrare i relativi progressi collettivi dell'*Ambiente Divino*. Lo sguardo a ritroso della trattazione fa notare che in tutto il trattato ci si è prodigati di illustrare gli effetti dell'Ambiente in un'anima ipoteticamente isolata rispetto al mondo. Ciò è stato fatto per ragione di metodo, poiché lo studio dei casi singoli precede quello generale, e per ragione di natura, giacché per quanto si possa essere solidali l'uno con l'altro ogni uomo costituisce un'unità naturale che si salverà o dannerà responsabilmente. Mai dimenticare che

«gli uomini, per quanto avvolti dallo stesso Universo, rappresentano per questo ultimo altrettanti centri di prospettiva e di attività indipendenti (di modo che esistono tanti universi parziali quanti individui), così, nel campo delle realtà celesti, per quanto siamo tutti compenetrati dalla stessa potenza creatrice e redentrice, ciascuno di noi forma tuttavia un centro particolare di divinizzazione»²⁵⁵.

Lo stesso Dio si comunica in ogni anima ma in modo diverso, secondo la storia e le virtù di ognuno, e ogni singola persona ha il dovere di assicurare innanzitutto la propria santificazione, non per egoismo, ma poiché ogni unità andrà a formare la totalità che avrà la sua consumazione in Cristo.

Come detto in precedenza, una singola operazione è in corso attraverso il tempo: l'annessione al corpo di Cristo degli eletti e delle potenze spirituali inferiori. Nonostante l'unicità di ogni uomo salvato, il prototipo di ogni salvezza è da ricercare in un singolo Uomo, "il Cristo, Capo e compendio vivente dell'Umanità". Come ogni sacrificio eucaristico e ogni movimento d'incarnazione, uno solo è

²⁵⁵ DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, 170.

l'atto di salvezza che permetterà di vedere Dio attraverso gli occhi del Cristo. In altre parole, affinché l'Ambiente Divino possa essere definitivamente uno nel *pleroma* «deve iniziare la sua unificazione sin dalla fase terrestre della nostra esistenza»²⁵⁶. Questo legame armonioso che avvolge tutte le unità nella propagazione del bene è associato alla *carità*. La carità ha la capacità di fondere, esaltare e spingere alla convergenza in Cristo tutte le anime. Il Vangelo è manifesto di quest'armonia. L'insegnamento più profondo del Maestro riguarda l'impossibilità di amare Dio senza amare gli altri e viceversa. L'ardore di una singola anima non può non avere la sua influenza sulle altre e su tutto ciò che reca con sé “un principio di vita eterna”.

La carità come tensione di comunione assume in pienezza il suo significato soteriologico. La *Gaudium et Spes* – come tutto il Concilio Vaticano II – fa della solidarietà fra gli uomini uno degli assi portanti, esprimendosi così al cap. 22, sul Verbo incarnato: «In questo corpo tutti, membri tra di loro, si debbono prestare servizi reciproci, secondo i doni diversi loro concessi. Questa solidarietà dovrà sempre essere accresciuta, fino a quel giorno in cui sarà consumata; in quel giorno gli uomini, salvati dalla grazia, renderanno gloria perfetta a Dio, come famiglia amata da Dio e da Cristo, loro fratello» (GS 22). Ancora, la *Lumen Gentium*:

«In tutte quindi le nazioni della terra è radicato un solo popolo di Dio, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i cittadini del suo regno non terreno ma celeste. E infatti, tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo, e così “chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra”. [...] Questo carattere di universalità, che adorna e distingue il popolo di Dio, è dono dello stesso Signore, e con esso la Chiesa cattolica

²⁵⁶ *Ivi*, 173.

efficacemente e senza soste tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo, nell'unità dello Spirito di lui. In virtù di questa cattolicità le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza nell'unità» (LG 13).

Sfondare le pareti dell'egoismo, costruire ponti, essere in comunione reciproca è per il Concilio, come fu per Teilhard, condizione necessaria del fedele e della presenza divina nella storia umana.

La comunione che si attua nel bene e nella carità è il versante positivo di una realtà che è impossibile ignorare nonostante i sentimenti oscuri che la accompagnano. Questa realtà è quella dell'inferno e delle anime perdute, frutto di un processo di "segregazione" nell'odio che si oppone a quello di "aggregazione" nella carità. Nonostante la sacralità del mondo, Dio ha lasciato libero l'uomo di decidersi per Dio o rifiutare la sua paternità. Pierre Teilhard accetta a fatica il pensiero della dannazione, considerata come «un segno meno, un ritorno annichilente verso la pluralità» non come una caduta nel non essere ma «un'eterna inutilità e sofferenza», in cui i suoi segni si rivelano anche nel male e nelle sofferenze del mondo.

Durante la sua vita Teilhard fu accusato dai suoi detrattori di un eccessivo ottimismo e di una insensibilità al tragico e al male universale. In realtà il suo ottimismo è una vittoria sull'angoscia e sulla paura esistenziale che deriva dall'incertezza, dalla situazione falsa e dall'assenza di risposta. E' l'ottimismo di chi non ha guardato solo la croce, ma anche il Dio che v'era sopra. E' l'affermazione che la vittoria del Cristo sulla morte basta a garantire, se l'uomo vi consente, una riuscita dell'universo. Tuttavia, Teilhard non ha mai negato che uomini, individui, razze, possano giungere ad un

insuccesso tale da essere identificato come il lato oscuro dell'oltre-umano. D'altra parte non ci sono vertici senza abissi, e più i vertici s'innalzano, più gli abissi si sprofondano²⁵⁷.

Tenebre inferiori e tenebre esteriori sono informazioni che appartengono alla predicazione di Cristo e quindi di assoluta verità. Per Teilhard, la realtà dell'inferno è da accettare «quale elemento strutturale dell'Universo», una condizione che può portare ad arricchire parallelamente la conoscenza della beatitudine e a far brillare maggiormente la figura di Cristo, «come le vetrate di una cattedrale splendono ancor di più valorizzate dal buio circostante». Tuttavia, le anime perdute non modificano né turbano in alcun modo la pienezza del pleroma, giacché ogni anima che non raggiunge la pienezza in Cristo arriverà alla consumazione nel suo contrario, una vera e propria realtà “anticristica”, senza perdere il concetto stesso di pleroma. Se così non fosse, dovremmo ammettere sia un'ipotetica esistenza della fine temporale degli inferi, sia una dissoluzione del dannato in qualche forma di non essere. Il Vangelo insegna che nel giudizio finale tutti gli uomini risorgeranno, riacquisteranno il proprio corpo e saranno giudicati meritevoli della beatitudine o della perdizione eterna. Le parole del Cristo risuonano inequivocabili: nel momento della fine dei tempi «egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra». Il principio di selezione e la realtà infernale, nell'ottica teilhardiana, non rinunciano ad apparire come un “polo negativo” che raddoppia l'urgenza di scegliere la parte giusta e di perseverare fino alla fine. La grandezza e l'immensità dell'inferno, la repulsione che si prova nel pensare ad una eternità nella totale assenza di Dio, principio amorevole senza macchia, vengono ora visti come gli

²⁵⁷ CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 177.

attributi al negativo di un Dio onnipotente “potenza formidabile di selezione”, “principio di universale attrazione e di universale repulsione”. La realtà dell’inferno non diminuisce la totalità della grazia, ma la fa aumentare esponenzialmente: un’ombra necessaria affinché si comprenda in pienezza lo splendore della luce di Cristo. Il mondo è continuamente trasformato tramite le due dinamiche di segregazione e aggregazione, il bene ed il male attorno a noi modificano lo spirito e la materia di tutta la Creazione, ma la vita dell’uomo copre un raggio troppo breve per arrivare ad una giusta comprensione del movimento instancabile. La guida sicura da adottare per una retta conoscenza dello spazio e del tempo è la Rivelazione; il Vangelo ci dice continuamente che i due occhi per guardare il mondo sono quelli della protologia e dell’escatologia. Nel momento della fine le due dinamiche si ricongiungeranno, e tutto ciò che vi è di esistente tornerà al suo Creatore, nel modo in cui «gli atomi spirituali del Mondo andranno a occupare, nel Cristo o fuori del Cristo, il posto della felicità o di pena che la struttura vivente del Pleroma designerà a ciascuno»²⁵⁸. Come per l’Esodo, per il Natale e per la Risurrezione, la *parusia* va compresa esclusivamente in un’ottica di attesa. Dio ci ha fatto una promessa e non sarebbe corretto credere che essa non sia fin da ora certezza del suo compimento. L’attesa cristiana si pone fra un “già” e un “non ancora”, anche se i tempi che stiamo vivendo tendono ad assolutizzare il secondo termine. Teilhard nota lucidamente che l’apparente silenzio di Dio ha arrecato un senso di delusione e diffidenza riguardo la sua onnipresenza, e che il pessimismo di una concezione esagerata delle conseguenze della caduta originale hanno indotto l’uomo a pensare che il Mondo sia qualcosa di inguaribile, un teatro di tragedie senza fine e senza speranza in cui molti lodano Dio

²⁵⁸ DE CHARDIN, *L’ambiente divino*, 184.

non per convinzione ma per convenzione, dimenticando la potenza e i benefici cosmici dell'Incarnazione.

L'umanità sta attraversando una "crisi di crescita". Lo sviluppo del bene è in continua lotta con le forze di diminuzione che non permettono all'uomo di avere una visione chiara dell'energia del suo essere e del mondo. Di energia non si parla più. C'è un forte bisogno di comunicare la vita e metterla in circolazione carica di elementi spirituali in grado di trasformare la realtà. «Guai a voi, dottori della Legge, che avete portato via la chiave della conoscenza; voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare voi l'avete impedito» (Lc 11, 52)! L'appello risuona ora più che mai anche nelle parole di Papa Francesco contro i "cristiani eticisti" e il controsenso di una chiesa "chiusa" che blocchi l'ingresso alla piena verità e impedisca allo stesso Cristo di uscire per elargire la grazia della sua essenza. Questi "intellettuali senza talento" non hanno l'intelligenza di trovare Dio, di spiegare Dio con intelligenza e riducono il cristianesimo ad una serie di precetti senza bontà ma "non hanno il senso della bellezza"²⁵⁹.

In fin dei conti, l'Ambiente Divino è il modo predisposto da Dio per rendersi presente nell'oggi dell'uomo, "attivandosi" in ogni gesto di amore, di comunione e di fratellanza.

²⁵⁹ FRANCESCO, Omelia Santa Marta, 16 ottobre 2016.

CONCLUSIONE

L'influenza che Pierre Teilhard de Chardin ha avuto nel mondo post-moderno è innegabile e la sua figura ha bisogno di un'immediata rivalutazione, rilegata com'è tuttora più all'uso dei "profani" che all'interno dello studio teologico. Nonostante la sua obbedienza e dedizione ai dettami della Compagnia di Gesù²⁶⁰, la madre Chiesa non gli ha riconosciuto – se non indirettamente e saltuariamente – l'attenzione che merita²⁶¹.

Senz'altro l'attualità del messaggio teilhardiano trascende la sua epoca e si pone come una direttiva ben precisa verso il futuro: rivedere i fondamenti cristologici non significa diminuire il Redentore ma renderlo immensamente più grande, benché rimanga lo stesso dei sinottici. Fu proprio questa l'idea motrice del pensiero di Teilhard: non diminuire il Cristo, ma renderlo più grande; non sceso dalle stelle, ma iscritto nelle stesse fondamenta della creazione e garante del suo compimento, come testimoniano il prologo giovanneo e l'inno cristologico paolino²⁶². Spirito profetico, le sue idee hanno perfetta

²⁶⁰ Quando fu festeggiato presso Etudes, a Parigi, il suo cinquantenario di vita religiosa, rispose ai brindisi con un'allocuzione che terminava così: «[...] E se io mi ritrovassi al 19 marzo 1899, con l'esperienza acquisita dopo, e una visione di quel che potevo fare nella mia esistenza, quale decisione prenderei? Siatene convinti: sarebbe la stessa». CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 69.

²⁶¹ Potremmo credere che i tempi non erano maturi, e di ciò era convinto anche Teilhard, esprimendosi così: «Nello sviluppo delle verità della fede, v'è un momento in cui deve cadere l'involucro del germoglio. Sarebbe pericoloso se avvenisse troppo presto». Sapeva dunque assuefarsi alla pazienza della Chiesa, ma d'altra parte egli affermava vigorosamente la verità, senza indugiare, contro ogni ostacolo. Il suo atteggiamento docile non lo spinse mai a ribellarsi, cosciente della debolezza umana. Abituato ai periodi geologici, egli percepiva le "esigenze" divine, relativamente alla dignità e alla libertà umana, molto tempo prima che i rappresentanti del Cristo ne avessero piena coscienza. *Ivi*, 70.

²⁶² Paolo VI parlò di una "consecratio mundi" improntata su valori di rispetto, bontà, onestà, competenza e dedizione, affinché tutti possano godere della santità divina riflessa nella propria vocazione, universale quanto particolare, e nella «compenetrazione della città terrena e della città celeste [...] (per) contribuire a

aderenza con quelle espresse dal Concilio Vaticano II. L'appello universale alla comunione auspicato da Teilhard risplende nelle pagine della dichiarazione della Chiesa sulle relazioni per le religioni non cristiane²⁶³; il vescovo ausiliare di Parigi Érich de Moulins-Beaufort parla così: «Henri de Lubac ha scritto diverse volte che, se i redattori della *Gaudium et spes* avessero conosciuto meglio il pensiero di Teilhard, il testo avrebbe avuto una maggiore solidità. Io credo, che anche oggi, questa osservazione vada presa sul serio per capire nel profondo il vero Teilhard de Chardin»²⁶⁴. La costituzione dogmatica *Lumen Gentium* contiene una rinnovata comprensione del disegno salvifico universale del Padre attraverso il figlio e dell'urgente dovere della Chiesa «affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti dai vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano anche conseguire la piena unità in Cristo. [...] Tutti sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per mezzo suo viviamo, a lui siamo diretti» (LG 1 – 3). Non ci sono vuoti né spazi che non contengano Cristo, nel creato.

Paolo VI cita Teilhard de Chardin in un discorso sulle relazioni fra scienza e fede del 1966, come di uno scienziato che aveva saputo, scrutando la materia, trovare lo spirito, e che aveva dato una spiegazione dell'universo capace di rivelare in esso la presenza di Dio,

rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia» (*Gaudium et spes*, 40)». PAOLO VI, Udienza generale, 2 aprile 1969.

²⁶³ «Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio. L'atteggiamento dell'uomo verso Dio Padre e quello dell'uomo verso gli altri uomini suoi fratelli sono talmente connessi che la Scrittura dice: «Chi non ama, non conosce Dio» (1 Gv 4,8). Viene dunque tolto il fondamento a ogni teoria o prassi che introduca tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, discriminazioni in ciò che riguarda la dignità umana e i diritti che ne promanano. In conseguenza la Chiesa esecra, come contraria alla volontà di Cristo, qualsiasi discriminazione tra gli uomini e persecuzione perpetrata per motivi di razza e di colore, di condizione sociale o di religione» (NA 5).

²⁶⁴ F. RIZZI, *Teilhard de Chardin Il profeta di Cristo nel villaggio globale* – in *Avvenire*, 8 novembre 2012

la traccia di un Principio Intelligente e Creatore²⁶⁵. Anche Giovanni Paolo II citò spesso nei suoi scritti padre Teilhard e di certo fu un suo ammiratore, considerando l'apertura del pontefice alle teorie evoluzioniste²⁶⁶.

L'ottimismo antropologico di Pierre invita a considerare ogni uomo come un piccolo tassello nel magnifico mosaico del Creatore, senza distinzioni di razza, religione e condizione sociale. Un unico corpo che ama, spera e soffre, ed insieme si santifica, offrendo il tutto al Dio che tutto conserva e sublima.

Benedetto XVI parlò della difficoltà del dialogo interreligioso perché ogni religione proclama nel suo statuto epistemologico di essere la prima fondante in cui prevale una dimensione di assolutismo: «mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisca le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo. Mentre su quest'ultima un vero dialogo non è possibile senza mettere fra parentesi la propria fede, occorre affrontare nel confronto pubblico le conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo»²⁶⁷. Cristo non è soltanto “fuori e bussava per entrare”, ma è anche “dentro e bussava per uscire”. La Chiesa deve liberarsi dalla autoreferenzialità e permettere a Cristo di uscire. Ancora Francesco: «la Chiesa, quando è autoreferenziale, senza rendersene conto, crede di avere luce propria; smette di essere il “mysterium lunae” e dà luogo a quel male così grave che è la mondanità spirituale (secondo De Lubac, il male

²⁶⁵ PAOLO VI, Omelia della Solennità dell'Epifania del Signore, 6 gennaio 1975

²⁶⁶ «Una fede rettammente compresa nella creazione e un insegnamento rettammente inteso della evoluzione non creano ostacoli. [...] L'evoluzione suppone la creazione, anzi la creazione si pone nella luce dell'evoluzione come un avvenimento che si estende nel tempo, come una 'creatio' continua». Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al simposio internazionale su «fede cristiana e teoria dell'evoluzione», Venerdì, 26 aprile 1985.

²⁶⁷ BENEDETTO XVI, Prefazione al saggio *Perché dobbiamo dirci cristiani* di MARCELLO PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani: il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008.

peggiore in cui può incorrere la Chiesa): quel vivere per darsi gloria gli uni con gli altri»²⁶⁸. Una Chiesa autoreferenziale manca al suo primo dovere di evangelizzazione e tradisce lo stesso Spirito Pentecostale che ci sta guidando verso una penetrazione sempre più profonda dei misteri divini.

Come visto, il pensiero di Teilhard è stato d'ispirazione per molti pontefici, teologi, scienziati e ricercatori, ma non è stato del tutto liberato da quell'alone di proibito datogli dal "monitum" della Santa Sede. Per questo motivo, ancora oggi la sua figura è vista con sospetto e diffidenza, nonostante il suo contributo ad una rinnovata comprensione del mistero di Cristo e del ruolo dell'uomo nell'universo, temi portanti del Concilio Vaticano II. In questa prospettiva, questo lavoro di tesi vuole essere un apporto alla graduale scoperta del magnifico pensiero del gesuita, un contributo che s'inserisce nella cerchia di chi vede nelle sue idee un tentativo di spiegare la bellezza e l'attualità del cristianesimo per renderlo meglio accessibile all'uomo post-moderno. Alcune delle idee espresse da Teilhard sopravanzano il tempo in cui furono espresse e trovano conferma nei recenti sviluppi della biologia: sono fra le altre quelle di sistema, di struttura, di complessità, di gerarchia, di emergenza, d'interazione, di autopoiesi. Altre rappresentano tracce per sviluppi futuri non ancora affrontati dalla scienza evuzionistica ma di cui si comprende la portata. Tali sono ad esempio: gli aspetti della durata, il significato e la presenza di un «dentro» e il suo rapporto con lo psichismo e la coscienza, il rapporto fra «dentro» ed energia radiale nel guidare l'evoluzione, il rapporto fra struttura, centro, curvatura, psichismo e coscienza e la sua importanza nell'evoluzione, soprattutto per quanto riguarda l'emergere d'individualità ed autonomia, il ruolo

²⁶⁸ FRANCESCO, Intervento alla congregazione dei cardinali, 9 marzo 2013.

dell'uomo in un'evoluzione che attraverso lui si è resa cosciente di se stessa²⁶⁹. Da qui una valorizzazione dell'attività umana in tutti i campi, vista come contributo all'edificazione di un nuovo mondo. Una forte fiducia verso l'uomo, un'estrema speranza nello studio della mente, motore del progresso e della conoscenza; un misticismo "profano" che invita alla contemplazione anche fra i veloci flutti della vita post-moderna. L'amore come base forte e solida dell'universo, legge universale di attrazione verso un fine, la realizzazione di un progetto, un'opera d'arte cosmica.

Alla fine di questo lungo discorso teologico c'è bisogno di indicare alcune linee guida nel campo pastorale, ossia estendere nel concreto le possibilità che il pensiero di Pierre Teilhard potrebbe apportare alla società contemporanea. Il punto zero da affrontare è sicuramente quello della revisione del "monitum" della santa Sede verso le opere del padre gesuita, viste ancora con diffidenza fra le schiere ecclesiastiche. Preghiamo affinché l'attuale pontefice Francesco accolga la richiesta del Pontificio Consiglio della Cultura per una revisione del "monitum".

Detto ciò, è possibile sviluppare almeno quattro linee pastorali:

a) Occorrono menti profetiche che sappiano coniugare le nuove scoperte della scienza con i dogmi della Rivelazione, in modo che la dottrina cristiana risplenda di nuove sfumature, tipiche dell'era post-moderna. Come auspicato da Teilhard, è giunta l'ora per la Chiesa di dare avvio a centri di ricerca in cui le novità scientifiche, dalla chimica all'astronomia, siano analizzate sotto un punto di vista teologico, per comprendere sempre meglio ciò che la creazione ha da

²⁶⁹ MICHELE SARÀ, *Attualità del pensiero evoluzionistico di Teilhard de Chardin*. <https://sites.google.com/site/teilhardprofetadelfuturoumano/itinerario-religioso-teologico-filosofico/la-cybercreation/itinerario-scientifico/teilhard-de-chardin-e-la-prevedibilita-del-fenomeno-evolutivo/attualita-del-pensiero-evoluzionistico-di-teilhard-de-chardin>, data di consultazione 10/05/2018.

dirci su Cristo e sul disegno del Padre. Teologi, antropologi, astronomi, chimici, fisici, psicologi per uno studio trasversale che s'interroghi e scavi sempre più a fondo in quei misteri che rappresentano l'uomo e il creato.

b) Una diffusione del vero significato dell'*evoluzione* e della sua compatibilità con la religione cattolica; un approfondimento del ruolo universale di Cristo che aggregi tutti gli elementi del cosmo per mezzo dell'incarnazione; una distinzione fra materia e spirito che non sia separazione e opponga moralmente i due termini. Sarebbe necessario spiegare tali considerazioni già negli Istituti di scienze religiose e nei seminari, per formare delle personalità che siano coscienti che il Cristo storico s'inserisce mirabilmente nel moto evolutivo dell'universo, senza provare vergogna, paura o diffidenza di fronte a temi scientifici così importanti. Inserire le idee di Teilhard de Chardin in materie come antropologia teologica, storia delle religioni, cristologia e filosofia, potrebbe dare nuovo slancio al Kerygma. La scoperta di un mondo convergente verso un punto finale deve essere studiata da chi affronta argomenti teologici, per far brillare quel nesso fra fede e ragione, quanto mai imprescindibile nell'epoca post-moderna. E' fondamentale far capire come la religione del Cristo sia organicamente intrinseca nel mondo e nell'uomo e non una semplice opzione sullo sfondo di tante altre. La rinnovata concezione della vicinanza divina dettata dal Concilio Vaticano II deve liberare la *croce* da un certo culto del dolore che è presente ancora oggi. Gesù come rivelatore ed evolutore del processo cosmico e di Dio Amore: la forma più alta di energia che riscalda, risolve, unifica tutti i movimenti umani in una sorta di "amorizzazione". Questo non è un universo che appiattisce (vedi globalizzazione, velocizzazione, spersonalizzazione): è possibile vedere queste sofferenze della storia in senso positivo solo guardandole dal punto Omega che parte dallo svuotamento di Dio in

tutta la sua pluralità molteplice fino ad arrivare alla santificazione del tutto. La persona che vivrà così avrà piena fiducia nella sua vita, unificata interiormente, santificata e innalzata: donne, uomini, casalinghe, scienziati, malati, anche soffrendo, non per espiazione giudaica, possono raggiungere la liberazione e la pienezza.

Medesimo discorso per l'*incarnazione*, non esclusivamente un rimedio per il peccato, ma l'unica definitiva realtà in cui si esprime l'evoluzione del mondo, non più nell'orizzonte romantico ottocentesco, ma tramite una revisione della cultura cosmologica collegata al cristianesimo. Prendendo per buoni tutti i postulati della ricerca scientifica, sappiamo che il cosmo evolve dal caos all'ordine e che la vita non solo ha un senso, ma anche una direzione, una convergenza in alto (e tutto ciò che sale converge, nessuna energia viene sprecata). All'interno di ogni cosa c'è il cuore di Cristo che pulsa; Teilhard intravide un elemento fisico universale presente dentro ogni creatura e che l'anima dall'interno, una "golden glow" che fa risplendere di bellezza tutto il creato. L'elemento Cristo non è qualcosa di estrinseco ma è qualcosa di operante e presente nella vita, nella quotidianità e nella stoffa della materia, come in ogni elemento minerale e vegetale vi è una cellula più piccola che contiene un'informazione.

c) Sviluppare i temi ecologici presenti nelle opere di Teilhard nell'ambiente della *Laudato si'*. Nella didattica delle scuole di ogni grado, riavvicinare scienza e religione, illustrando, in un dialogo sincero, le relazioni che collegano l'uomo all'universo senza scadere in soluzioni materialistiche che neghino la presenza di un disegno intelligente. Dall'osservazione diretta dello sviluppo di animali, piante ed alberi, mostrare le leggi che regolano la complessificazione della vita e la crescita di coscienza, fino a guardare con occhi nuovi il fenomeno umano, freccia dell'evoluzione. Questa visione, supportata

dal Concilio Vaticano II, verte verso una conversione ecologica della religione (tanto auspicata da Francesco) in un'ottica di cura responsabile e tutela del creato.

d) A partire dal documento "Nostra Aetate" sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, uno studio incrociato su Cristo e su come la sua figura sintetizzi ogni aspirazione religiosa umana. In un'epoca planetaria è doveroso che ogni religione si liberi dalla propria autoreferenzialità. Le religioni non possono essere considerate un fatto a se stante ma devono porsi con il mondo e per il mondo. Teilhard lo esige nel 1933 in un saggio sul futuro delle religioni (Cfr il testo *Come credo*, paragrafo *La confluenza delle religioni*). In quest'opera suppone una confluenza delle religioni come i fiumi nell'oceano, non però secondo i canoni induisti, bensì secondo il suo schema evolutivo: tutte le fedi dovrebbero cominciare a dimostrare la propria utilità in funzione dell'evoluzione. La sintesi che ne verrà fuori sarà utile non solo a conoscere meglio il cristianesimo, ma soprattutto a comprendere in modo più completo le religioni non cristiane, la loro spiritualità e il loro senso pratico, senza sminuire l'opera missionaria della Chiesa e cercando una confluenza totale su Cristo. Una rinnovata visione del fenomeno religioso potrà essere trasmessa nei programmi delle scuole di ogni grado o attraverso l'attività catechetica parrocchiale attraverso l'organizzazione di eventi mirati.

Il nostro viaggio termina qui. La mia speranza è di essere riuscito a trasmettere, anche in minima parte, quella sensazione di vertigine che entra nel cuore ogni qualvolta si spazia dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande, o quando, parlando di Dio, si riesce a coglierne una sfumatura che noi consideriamo verità nel momento in cui esaminiamo il lunghissimo viaggio effettuato dalla vita per farci essere ciò che siamo.

Ogni uomo è un vincitore cui è stato dato il premio di usufruire di un posto meraviglioso come il mondo. Non fatevi ingannare da chi afferma che esso non ha un senso, perché il significato è presente nella natura stessa delle cose, è lì che aspetta, impaziente di essere conosciuto. Non si può non rimanere affascinati dalla visione onnicomprensiva di Pierre Teilhard de Chardin che spiega scientificamente come l'Assoluto penetri ogni campo dello scibile. La grande sfida dell'umanità è proprio questa, nuotare in una realtà divina e infinita ed avere la libertà di decidere se vederla oppure no. Teilhard aveva capito una cosa semplice: la vita è una grande sfida in cui vinceremo solo se faremo il bene, teneramente aiutati da un Padre che ci ha creati capaci di essere una cosa "molto buona" (Gen 1, 31). Non lasciamoci scappare quest'occasione, unica e irripetibile: essere "umani" è un privilegio, un dono ma anche una responsabilità. Riprendiamo la strada per questo viaggio sempre nuovo, lasciandoci abbracciare da Cristo, convinti che l'eternità che ci aspetta sarà solamente la giusta durata del nostro "grazie" per essere stati amati di un amore simile, di cui ora non percepiamo che l'ombra della luce.

BIBLIOGRAFIA

BARZAGHI G., *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998

CONGAR Y., *Teologia contemporanea. Situazione e compiti*, Borla, Torino 1969

CUÉNOT C., *Teilhard De Chardin*, traduzione di Libero Solaroli ed Eduardo Soprano, Il Saggiatore, Milano 1966

DE CHARDIN P.T., *Genesi di un pensiero. Lettere dal fronte (1914 – 1919)*, Feltrinelli, Milano 1966.

DE CHARDIN P.T., *L'ambiente Divino*, traduzione di Aldo Daverio e revisione di Ferdinando Ormea, Il saggiatore, Milano 1968

DE CHARDIN P.T., *Lettere a un amico scienziato*, Gribaudi Editore, Torino 1969

DE CHARDIN P.T., *L'Inno dell'Universo*, traduzione di Ferdinando Ormea, Il Saggiatore, Firenze 1972

DE CHARDIN P. T., *Il Fenomeno Umano*, edizione italiana a cura di Ferdinando Ormea, Il saggiatore, Firenze 1973

DE CHARDIN P.T., *L'apparizione dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1979

DE CHARDIN P.T., *L'apparizione dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1979

DE CHARDIN P.T., *L'energia umana*, il Saggiatore, Milano 1984

DE CHARDIN P.T., *La Mia Fede – Scritti teologici*, Editrice Queriniana, Brescia 1993

DE CHARDIN P.T., *Sull'amore*, Queriniana, Brescia 2000

DE CHARDIN P.T., *Verso la convergenza*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2004

- ELIADE M., *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976
- ELIADE M., *Trattato di Storia delle Religioni*, Boringhieri, Torino 1976
- ELIADE M., *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1976
- ELIADE M., *La prova del labirinto*, Jaca Book, Milano 1980
- ELIADE M., *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982
- ELIADE M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1982, vol. 2
- FRANCESCO, *Laudato si'*, San Paolo, Milano 2015
- FRANCESCO, *Gaudete et Exultate*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2018
- GUARDINI R., *La madre del Signore*, Morcellania, Brescia 1997
- HUXLEY A., *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano 2017
- LADARIA F., *Antropologia teologica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2012
- LEVY P., *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.
- MOCHON J.A.A., *L'origine della vita sulla Terra*, RBA, Verona 2015
- PERA M., *Perché dobbiamo dirci cristiani: il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008.
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977
- SCIBONA G., *Il mondo delle idee. Dai Greci al nostro tempo. Le idee costruiscono il mondo e lo distruggono*, Armando Editore, Roma 2010.
- SPADARO A., *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della*

rete, Vita e Pensiero, Milano 2012.

ARTICOGRAFIA

A.A.V.V., *Gesuiti in Italia – notiziario bimestrale della Provincia d'Italia della Compagnia di Gesù*, anno X – n. 2 marzo – aprile 2007, Roma

DE CHARDIN P.T., *Il rimbalzo umano dell'evoluzione e le sue conseguenze*, in *Revisione di domande scientifiche*, 20 aprile 1948, 177-179, n. 267 della Bibliografia Cuénot.

FACCHINI F., *Lapalissiano: l'anima spirituale non può derivare dalla materia. L'evoluzione tra scienza e fede*, in *L'Osservatore Romano*, 5-6 maggio 2008.

GALLENI L., *Verso la Noosfera*, editoriale su *Nuova Secondaria* - n. 9, 2016.

F. RIZZI, *Teilhard de Chardin Il profeta di Cristo nel villaggio globale* – in *Avvenire*, 8 novembre 2012

RONCALLI M., *Valorizzate da Francesco le intuizioni di Teilhard de Chardin*, in *Avvenire*, 20 giugno 2015.

SELVADAGHI P., *I “semi del Verbo” nella teologia delle religioni*. Diciassettesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”, Centro internazionale di studi rosminiani, 2016

SITOGRAFIA

AGENSIR, *Teilhard de Chardin: plenaria Pontificio Consiglio cultura, all'esame proposta di petizione al Papa per rimozione monitum Sant'Uffizio*

<https://agensir.it/quotidiano/2017/11/17/teilhard-de-chardin-plenaria-pontificio-consiglio-cultura-allesame-proposta-di-petizione-al-papa-per-rimozione-monitum-santuffizio/>, data di consultazione 16/4/2018.

NICHELLI E., *Scovate le stelle più antiche dell'Universo*

<http://globalscience.globalist.it/cosmo/articolo/2018/02/28/scovate-le-stelle-piu-antiche-dell-universo-2020207.html>, data di consultazione 06/03/2018.

G. AGUDELO MURGUÍA, *L'informazione nell'evoluzione*, traduzione di F. Mantovani, in

<http://www.teilharddechardingrupodeestudio.org/index.php/component/content/article/>

MANTOVANI F., *Un neologismo per capire l'opera di Teilhard:*

“centro-psico-complessità

<http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/8c1a3a43a4d92770b44468ebc302bd108b8026ce.pdf> data di consultazione 06/03/2018.

MANTOVANI F., *Complessità-coscienza e panpsichismo*

<http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/3aa721cb4bbf22b65adb7a329d989a941045e34f.pdf> data di consultazione 06/03/2018.

G.A. MURGIA, *L'informazione nell'evoluzione*

<http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/ed99a6991a0b9594124c895a1075d4948cdd1174.pdf> , data di consultazione

G. RAVASI, *Teologia e mistica della montagna biblica. L'allenamento per chi vuole salire*, 30-31 agosto 2010.

http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/199q04a1.html, data di consultazione 23/02/18.

INDICE

PREMESSA	1
BIOGRAFIA	6
1. IL FENOMENO UMANO: ANALISI DELL'OPERA	16
1.1 LA PREVITA	18
1.1.2 L'evoluzione della materia: "creatio continua" e peccato originale	18
1.1.3 La "legge di complessità e coscienza" e il panpsichismo	31
1.2 LA VITA	41
1.2.1 L'espansione della vita: "incarnatio continua" ed ecologia	41
1.2.2 L'ominizzazione	48
1.2.3 Una coscienza globale: la Noosfera	59
1.3 LA SUPERVITA	71
1.3.1 Dall'esito collettivo all'iperpersonale	71
1.3.2 Il Punto Omega e i suoi attributi	76
1.3.3. La terra finale. Prospettive future	81
1.3.4 Il fenomeno cristiano	88
2. L'AMBIENTE DIVINO: ANALISI DELL'OPERA	99
2.1 LA DIVINIZZAZIONE DELLE ATTIVITA'	100
2.1.2 Amare Dio attraverso il mondo	100
2.1.3 La perfezione cristiana dello sforzo umano	105
2.2 LA DIVINIZZAZIONE DELLE PASSIVITA'	109
2.2.1 La presenza divina nelle radici dell'essere	109
2.2.2 Le passività di diminuzione. Il dolore e la morte	111
2.2.3 Attaccamento e distacco. Il senso della croce	116

2.2.4 La potenza spirituale della materia	122
2.3 L'AMBIENTE DIVINO	127
2.3.1 Attributi e differenze da pantesimo, cultura psichedelica e naturalismo pagano	127
2.3.2 Gli accrescimenti e i progressi dell'Ambiente Divino	144
CONCLUSIONE	152
BIBLIOGRAFIA	161
ARTICOGRAFIA	163
SITOGRAFIA	164