

*Nuova Umanità*

XXVII (2005/3-4) 159-160, pp. 521-542

**FIGLIO DELLA TERRA, FIGLIO DEL CIELO.  
FEDE E SCIENZA NELLA PROSPETTIVA ESCATOLOGI-  
CA DEL PENSIERO DI TEILHARD DE CHARDIN**

«Il grande avvenimento della mia vita è stata la progressiva identificazione, nel cielo della mia anima, di due soli: l'uno dei quali era il Verice cosmico postulato da una Evoluzione generalizzata, di tipo convergente, e l'altro (...) il Gesù risorto della fede cristiana»

(TEILHARD DE CHARDIN, *L'Etoffe de l'Univers*)

Cinquant'anni fa, il 10 aprile 1955, giorno della Pasqua di Risurrezione, moriva improvvisamente a New York Pierre Teilhard de Chardin. Gesuita e paleontologo, fu una delle figure religiose più ammirate e discusse del Novecento, i cui scritti hanno considerevolmente influenzato il pensiero cattolico nei venticinque anni seguiti alla sua morte. Il suo itinerario intellettuale e spirituale può essere riassunto nel tentativo di riconciliare la Chiesa con il mondo moderno, ed in particolare in una riconciliazione – attraverso una sintesi personale – tra la visione scientifica e quella religiosa del mondo. Sintesi che ha inaugurato un percorso per tutti coloro che dopo di lui avrebbero intrapreso la stessa ricerca a motivo della intrinseca necessità di ricondurre nel proprio essere personale, in quanto “uno”, le interpretazioni circa il reale acquisite attraverso il sapere scientifico e quello della fede, e raccogliergliele e svilupparne le reciproche provocazioni.

Nel cinquantesimo anniversario della sua partenza da quella Terra di cui si sentiva figlio e l'approdo a quel Cielo di cui si sentiva altrettanto figlio, vogliamo ricordarlo ripercorrendo sinteticamente – per quanto possibile e per quanto ne siamo capaci – l'iti-

nerario del suo pensiero secondo la prospettiva escatologica, per dire a Padre Teilhard la nostra gratitudine. Gratitudine per averci mostrato Cielo e Terra uniti in una dinamica di mutua immanenza; per averci sospinto a contemplare il Creato in Dio e Dio nel Creato. Gratitudine per averci comunicato le sue intuizioni che, radicate nella tradizione spirituale cristiana hanno saputo interpretare le esigenze dei contemporanei, e preparare in modo profetico il terreno per quelle spiritualità che dopo di lui avrebbero arricchito la Chiesa. Gratitudine per essere stato un pensatore religioso che non si è mai rassegnato ad abbandonare al proprio destino il cosiddetto «mondo profano». Gratitudine per averci indirizzato a «veder Dio in tutto, e tutto in Dio». E infine gratitudine per l'esemplarità con la quale ha saputo posporre, per amore della Chiesa, la naturale diffusione delle proprie idee, e allo stesso tempo per aver trovato il modo di renderci partecipi di ciò che ha visto.

Nella sua autobiografia spirituale dal titolo *Le Cœur de la Matière*, scritta verso la fine della vita, Pierre Teilhard de Chardin espone il suo «caso», la sua esperienza psicologica, la sua *embriogenesi* spirituale strettamente connessa «al gioco complicato di tre componenti universali: il Cosmico, l'Umano e il Cristico»<sup>1</sup>, esplicitamente presenti in lui (almeno la prima e l'ultima) sin dagli inizi della sua esistenza.

Queste tre componenti fondamentali del pensiero teilhardiano si sono via via precisate e reciprocamente arricchite, fino a raggiungere un'armoniosa composizione il cui esito è stato un'originale integrazione tra la visione cristiana del mondo e quella emergente dalle scienze della natura. Tale triade costituisce il triplice asse del pensiero di Teilhard e racchiude il tema centrale della sua vita intellettuale e spirituale: il rapporto Dio-mondo.

Di questi tre diversi ambiti egli aveva esperienza diretta, padronanza dottrinale e di linguaggio. In quanto studioso delle scienze naturali si riteneva un *figlio della terra*, attratto come era dallo spettacolo di un universo che nella sua intelligibilità si lasciava scrutare scientificamente fino all'individuazione delle sue

<sup>1</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le Cœur de la Matière*, Paris 1976, p. 22.

leggi più intime. Per formazione spirituale ed intellettuale si sentiva un *figlio del Cielo*, alimentato e sostenuto com'era dalla fede cristiana.

Il rapporto tra Dio e il mondo è esplicitamente – per Teilhard – il rapporto tra il Dio personale cristiano, l'uomo e l'universo da Lui creati di cui la scienza cerca di svelarne i segreti. Di questi due poli egli ne ha ricercato una conciliazione armonica.

Tratto caratteristico di tale ricerca è che non vengono sistematicamente affrontati gli aspetti epistemologici, metafisici e teologici del problema, essi sono considerati in gran parte risolti. La valenza attiva del problema è collocata sul piano esistenziale, poiché ciò che cattura l'attenzione del nostro autore è come conciliare l'*amore di Dio* e l'*amore del Mondo*. A motivo di ciò la via proposta risulta fortemente marcata dalla propria esperienza spirituale di cui il linguaggio, a tratti poetico, ne è l'espressione formale.

#### FEDELITÀ AL CIELO E FEDELITÀ ALLA TERRA

Alla luce del rapporto tra Dio e il mondo la riflessione di Teilhard de Chardin risulta scaturire da un tentativo di sintesi che può essere così riassunto: fedeltà al cielo e fedeltà alla terra.

Per il nostro autore, fede cristiana e scienza non presentano alcuna incompatibilità intrinseca o costitutiva e pertanto non possono essere considerate antagoniste. Se storicamente contrasto c'è stato, ciò deriva da un'insufficiente analisi dell'una e dell'altra.

Il compito che Teilhard cerca di assolvere – nella duplice veste di credente e di scienziato – è di condurre in profondità tali analisi. Questo processo implica primariamente una revisione sia per la scienza, sia per la teologia in quanto discorso critico sulla fede. Se dalla prima Teilhard assume la correttezza metodologica di rimanere ancorato al fenomeno, ad essa però ricorda che il fenomeno va considerato nella sua globalità e unitarietà. In questa prospettiva, il sapere scientifico esige qualcosa che lo superi: «la Scienza, infatti, non può, né nel suo slancio, né nelle sue costru-

zioni, arrivare fino ai limiti di sé senza colorarsi di mistica e caricarsi di Fede»<sup>2</sup>.

Come per la scienza, un'analoga revisione viene richiesta da Teilhard anche alla teologia. La scienza della fede non può più guardare all'evoluzione come ad una teoria incompatibile e inaccettabile per il cristianesimo, occorre scorgere nella visione evolutiva una nuova possibilità per poter comprendere meglio il messaggio cristiano.

La teologia, inoltre, deve cercare di esprimere i dogmi della fede cristiana entro la cornice dinamica del mondo e deve riflettere sul valore religioso dello sforzo umano nel campo del temporale: «Tra tutti i rami della scienza sacra, è tempo di scrutare, con lo studio e la preghiera, la regione in cui Dio e il Cosmo si toccano»<sup>3</sup>.

A partire da questa duplice revisione, la quale – oltre che rispondere ad una esigenza personale – altro non è che un fondare le condizioni di possibilità per una successiva sintesi, Teilhard costituisce gli elementi fondamentali per approdare alla sua visione del mondo. Visione dominata dall'irresistibile bisogno di unità e di coerenza che se da un lato si staglia come un episodio emblematico nel panorama dei rapporti tra scienze e teologia, dall'altro sottolinea il carattere personale di tale sintesi.

Questo programma di ricerca s'inscrive però in un progetto ancora più ampio e ambizioso, quale la riconciliazione tra Chiesa e mondo moderno, per il quale Teilhard non esita ad offrire tutto se stesso:

*Sì, vorrei riconciliare con Dio ciò che c'è di buono nel Mondo, le sue istituzioni scientifiche, i suoi bisogni sociali, la sua critica legittima. Da una parte vedo l'Universo naturale, che si muove in una marcia sacra, mentre, dall'altra, percepisco Dio penetrante e impregnante tutte le energie naturali... La Terra Nuova è in formazione, ovunque. Intorno al centro perfetto che è l'umanità di*

<sup>2</sup> P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, Milano 1980<sup>3</sup>, p. 383.

<sup>3</sup> P. Teilhard de Chardin, *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux*, in Id. (ed.), *Écrits du temps de guerre (1916-1919)*, Paris 1965, p. 377.

Cristo (e di sua Madre) la *Nebulosa* è in via di segregazione, di concentrazione, i suoi elementi sono dappertutto, sebbene ovunque ancora mescolati e diffusi... Ecco la Realtà... Al posto di ciò il Mondo in Progresso e la Chiesa in movimento s'ignorano, si sfidano; le loro pretese entrano in conflitto, in realtà non stanno sullo stesso piano, e il loro urto è un sofisma. Gesù, impiegatemi *per far cessare l'equivoco*, oppure, per questa bella Causa, fate servire il sacrificio della mia vita...<sup>4</sup>

Teilhard affronterà il problema prendendo le mosse dalla sua competenza specifica di scienziato, ma di uno scienziato che crede in Dio e crede il mondo mediante un unico impulso.

#### L'ASCESA VERSO OMEGA

Ad una lettura fedele all'Avvertenza, *Il fenomeno umano* si presenta né come un saggio di metafisica né come un trattato teologico, bensì come una memoria scientifica dove il concetto di scienza ha un valore semantico più ampio rispetto a quello comunemente usato. Teilhard propone un'*iperfisica* il cui metodo consiste essenzialmente in una sintesi dell'analisi scientifica e dell'analisi riflessiva.

Fedele al fenomeno, l'universo è presentato in quest'opera come una totalità in continua evoluzione, regolata dalla legge di *complessità-coscienza*<sup>5</sup>, la quale a sua volta implica una struttura convergente del mondo.

L'energia fondamentale dell'universo è qui metaforicamente espressa secondo due componenti: *energia tangenziale* o di com-

<sup>4</sup> P. Teilhard de Chardin, *Journal*, 26 agosto 1915-4 gennaio 1919, Paris 1975, pp. 90-91.

<sup>5</sup> Questa legge è così formulata: «Perfezione spirituale (o "centrità" cosciente) e sintesi materiale (o complessità) non sono che due facce o parti legate d'uno stesso fenomeno» (*Il fenomeno umano*, cit., p. 68).

plexificazione, ed *energia radiale* o di centrazione/coscientizzazione. Nel processo di cosmogenesi, la *stoffa del mondo* – nella sua faccia esterna – emerge in forza dell'energia responsabile della complessificazione. Corrispondentemente, nella sua faccia interna, l'universo si attua in base all'energia radiale, sempre più centrata e cosciente. In un continuo sforzo durato miliardi di anni l'universo è passato dalla *previta*, in cui dominava la materia inerte, alla vita, in cui è comparsa la cellula e via via tutte le forme fino alle specie animali più avanzate quali furono gli ominidi. Con l'apparizione dell'*homo sapiens* – il cui cervello rappresenta il massimo della complessificazione – si ha il passo epocale della riflessione, del pensiero. Con ciò l'evoluzione non si arresta, essa continua secondo la legge di complessità-coscienza; ma ora per scorgerla occorre spostare lo sguardo dalla *biosfera* alla *noosfera*.

Qui l'essere umano è essenzialmente pensato da Teilhard come un *essere-con*, un essere inserito in un gruppo che a sua volta non può che sfociare nell'unione con altri gruppi per giungere all'umanità totale. La condizione finale dell'uomo non sarà quindi la diaspora, ma la *concentrazione generale*. Teilhard decifra questa visione da una lettura fenomenologica dell'evoluzione; egli ha letto nel libro aperto della terra che l'evoluzione comporta un'ascesa della coscienza e che la coscienza a sua volta è un effetto dell'unione, a tal punto che «nessun avvenire evolutivo può profilarsi per l'uomo all'infuori della sua associazione con tutti gli uomini»<sup>6</sup>.

Stimolato dalla stessa legge di complessità-coscienza che gli ha permesso di interpretare il passato, Teilhard si volge ora verso il futuro per decifrare le direttrici di marcia dell'umanità. L'evoluzione continua dunque nello strato pensante del pianeta, e ciò che ora è in formazione è lo *spirito della terra*:

Una collettività di tutte le coscienze, armonizzata ed equivalente a una specie di supercoscienza. La terra che non solo si ricopre di grani di pensiero a miriadi, ma si avvolge in un solo involu-

<sup>6</sup> *Ibid.*, cit., p. 330.

cro pensante, sino a costituire, funzionalmente, un unico e vasto grano di pensiero, su scala siderale. La pluralità delle riflessioni individuali che si raggruppa e si rafforza nell'atto di una sola riflessione unanime<sup>7</sup>.

Oltre la coscienza individuale emerge dunque nel processo evolutivo anche la coscienza collettiva, la quale diventa un parametro indispensabile per misurare il fenomeno umano. L'avvenire dell'uomo è così riposto «in una totalizzazione interna del mondo su se stesso»<sup>8</sup> dove in ultima analisi l'umanità risulta «definibile solo come spirito»<sup>9</sup>.

A chi volesse obiettare che lo spirito della terra è un'idea poco verosimile e contraddetta dall'esperienza, dato che allora come oggi l'umanità sembra in preda a forze repulsive, disgregatrici (ostilità, incomunicabilità) e materializzanti, Teilhard replica ricordando la natura convergente dello spazio-tempo la quale dirige necessariamente l'universo in avanti nonostante tali fattori involutivi.

Questo processo estremamente lento e quasi impercettibile ai nostri occhi, combina il progresso nell'unione (collettivizzazione crescente) con il progresso della coscienza (verso una *iperreflessione* o *iperpersonalizzazione*). Un tale processo di centrazione crescente è per Teilhard necessariamente di natura convergente e deve sfociare in un punto di consumazione totale, ad un approdo per tutto il processo evolutivo di cui egli intravede il termine: il *Punto Omega*.

Omega, così come lo si legge nella quarta parte de *Il fenomeno umano*, è innanzitutto il punto di convergenza naturale dell'umanità, e tramite l'umanità, di tutto il cosmo. Esso è il punto in cui sfocia la maturazione sociale e spirituale della terra: il soggetto totale trans-umano realizzatosi tramite le vicissitudini della terra. Esso raccoglie in sé tutte le persone umane e raduna «la quantità di coscienza che si è a poco a poco decantata sulla terra, mediante la noogenesi»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 337-338.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 350.

L'energia fontale che anima dentro, e tra di esse, le persone umane nel loro cammino verso un avvenire senza limiti è l'amore, perché solo l'amore universale sa prendere e congiungere gli esseri nel loro lato più profondo, solo l'amore è capace di condurre gli esseri al loro compimento, riunendoli. Solo l'amore può far sì che l'intero processo di convergenza non sfoci in un termitaio umano. D'altra parte, però, questo amore universale è reso possibile poiché Omega – centro dei centri – è già attuale.

L'escatologia razionale descritta nella quarta parte de *Il fenomeno umano* appare in un duplice movimento il cui verso varia a seconda del punto di riferimento:

- movimento ascensionale verso il punto di convergenza e maturazione, se si considera il cammino evolutivo dell'umanità;
- movimento di attrazione, se si guarda lo stesso processo a partire da Omega, all'esistenza del quale è sospesa tutta l'evoluzione.

Abbiamo allo stesso momento un emergere e una polarizzazione. Il Termine emerge progressivamente, se si considera il movimento ascensionale (immanente) e allo stesso tempo esso è già dato nel Centro divino (trascendente) d'attrazione universale o *Primo motore in avanti*.

L'escatologia razionale di Teilhard si presenta quindi come una dialettica tra "già" e "non ancora" che si compie finalmente in quell'irreversibile divino che è Omega. Nel tendere a tale compimento il fenomeno umano segna quel *grande capovolgimento* che fa oscillare il mondo su Omega. Da una parte l'entropia continua la sua opera di lenta disgregazione e dall'altra il cammino escatologico dello spirito umano raduna e conserva tutti i centri personali fino al punto che la noosfera raggiungerà collettivamente, alla fine del mondo, il suo punto di convergenza.

La prospettiva escatologica è articolata da Teilhard in tre momenti: poggia la sua base riflessiva sull'ascesa del Collettivo (appena vista), si sviluppa nelle considerazioni su la *Terra finale* e culmina con l'analisi del *punto di maturazione* dell'umanità.



## LA TERRA FINALE

La *geogenesi* si prolunga dunque nella *noogenesi*, e la *noogenesi* sale irreversibilmente verso Omega, centro personale che in quanto trascende lo spazio ed il tempo è essenzialmente una realtà extraplanetaria. Ma per quanto l'evoluzione sulla terra sia convergente, essa non può compiersi – secondo Teilhard – se non attraverso un punto di rottura o momento di dissociazione attraverso il quale viene introdotto e prende forma quell'«avvenimento fantastico ed inevitabile»<sup>11</sup> che si avvicina ogni giorno di più: la fine della vita sulla Terra, la «morte del pianeta, la fase ultima del fenomeno umano»<sup>12</sup>.

Per Teilhard la *fine del Mondo* non è certamente qualcosa di descrivibile; però utilizzando le linee d'approccio precedentemente costituite, si può cercare di individuarne le forme e prevederne il significato. Egli scarta ogni pronostico che ipotizzi una fine apocalittica dell'umanità – mediante catastrofi o malattie – analogamente alla morte di un individuo, poiché una tale fine sarebbe un aborto dell'umanità intera. Se infatti l'umanità abortisse, sarebbe l'universo intero ad abortire su se stesso in quanto nell'umanità si trovano concentrate le speranze dell'avvenire della noosfera ed in essa di tutta la cosmogenesi. L'ipotesi apocalittica, per Teilhard, si oppone al suo postulato fondamentale sulla non assurdità del mondo, e pertanto egli accetta soltanto l'ipotesi d'una riuscita dell'umanità, dove la fine del mondo non sarà «un arresto, sotto una qualsiasi forma, ma un ultimo progresso che avverrà alla sua ora biologica»<sup>13</sup>. Il montare continuo di quel movimento convergente che, sotto la guida della legge di complessità-coscienza, raggiungerà una tale intensità ed una tale qualità che l'umanità, per unificarsi ulteriormente, dovrà riflettere puntualmente su se stessa ed abbandonare il suo rapporto planetario per *ex-centrarsi* sul Centro trascendente. In quel momento per lo *Spi-*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 372.

*rito della Terra* sarà la fine ed il coronamento. La fine del mondo sarà così un «capovolgimento interno in blocco su se stessa della Noosfera pervenuta simultaneamente all'estremo della sua complessità e della sua centrazione»<sup>14</sup>, sarà il distacco dello spirito dalla sua matrice materiale per riposare su *Dio-Omega*.

Una volta giunta al punto supremo e quindi realizzata in pienezza, non si potrà più propriamente parlare di *Terra finale*, ma solo di *Spirito finale*. L'evoluzione per Teilhard è un processo spiritualizzante.

La riflessione filosofica su la terra finale conduce il nostro autore ad un approfondimento del significato del punto Omega. Se prima, in sede di analisi fenomenologica del processo evolutivo, esso veniva considerato come il punto di maturazione planetario, ora, in ambito speculativo viene concepito come un Omega divino, personale e trascendente: il *Dio-Omega* citato.

#### L'UMANITÀ ALL'APPROCCIO DEL «PUNTO DI MATURAZIONE»

Lo stato del nostro pianeta agli approcci della sua *maturazione* è presentato da Teilhard mediante due ipotesi, tra le quali sembra esitare.

Secondo la prima ipotesi, giudicata dal nostro autore come la più armoniosamente conforme al suo schema teoretico, il progresso morale dell'umanità sarà tale che il male sarà ridotto al minimo, le malattie e la fame saranno debellate nelle loro forme acute, il senso umano avrà disperso l'odio e la sopraffazione. La convergenza si opererà nella pace, in un'epoca d'oro, in una sorta di paradiso terrestre della fine dei tempi, anche se ciò non eviterà una forte tensione poiché si tratta pur sempre di un passaggio critico per l'umanità.

La seconda ipotesi che Teilhard prende in considerazione è più conforme alla tradizione apocalittica secondo la quale con il

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 388.

bene crescerà simultaneamente anche il male, cosicché l'approccio alla realtà finale avverrà in un contesto conflittuale senza precedenti. Al punto di unificazione della Noosfera si opererà uno sfaldamento tra i *due poli antagonisti di adorazione* (Omega, Molteplice). In questa ipotesi solo una parte della Noosfera «quella che si deciderà a “fare il passo” fuori di se stessa per penetrare l'Altro»<sup>15</sup> realizzerà la grande metamorfosi. L'estasi nell'Omega divino realizzerà la metamorfosi. Nulla si aggiunge a proposito dell'altra parte della Noosfera, che a livello della riflessione razionale qui adoperata rimane sconosciuta.

A questo punto non possiamo non porci la domanda su quale fosse l'esatto pensiero di Teilhard dato che egli non si dichiara esplicitamente per l'una o per l'altra ipotesi. Mi sembra che si possa affermare con una certa attendibilità che Teilhard fosse incline alla prima ipotesi. Innanzitutto perché, come abbiamo già visto, egli è favorevole ad una prospettiva finale non apocalittica. Inoltre questa ipotesi è più conforme e coerente al suo orientamento personalistico e alla logica dell'intero sistema. Obiettivamente però, Teilhard non sembra scartare la seconda ipotesi per la quale, in verità, presenta argomenti non trascurabili. Si può senz'altro sostenere anche questa seconda ipotesi senza tradire il suo pensiero, poiché – come ha precisato Gérard-Henry Baudry<sup>16</sup> – questa è una questione secondaria rispetto al risultato ultimo che lo stesso Teilhard riterrà identico.

Nell'epilogo de *Il fenomeno umano*, che ha per titolo *Il fenomeno cristiano*, il nostro autore dà profondità al suo sistema costruito a partire da una riflessione sui dati scientifici dell'evoluzione cosmica. Ora lo scienziato credente non può non confrontare la sua visione del mondo con quella che gli propone la fede religiosa; così, mantenendo il suo metodo “fenomenologico” va ad osservare da naturalista il fatto cristiano come un dato – tra gli altri – della realtà umana. Teilhard vede in questo modo, in quella *prodigiosa operazione biologica* che è l'*Incarnazione redentrice*,

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>16</sup> G.H. Baudry, *L'Avenir de l'Humanité. L'eschatologie dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin. 1922 à 1945*, Paris 1979, p. 89.

una conferma, una contro-prova della sua tesi riguardante la convergenza verso Omega:

Mediante una perenne azione di comunione e di sublimazione, Egli (il Cristo) si aggrega l'intero psichismo della terra. E allorché avrà in questo modo radunato tutto e trasformato tutto, raggiungerà in un gesto finale il Focolaio divino dal quale non è mai uscito, e si racchiuderà così su se stesso e sulla sua conquista. E allora, dice san Paolo «non ci sarà più che Dio tutto in tutti»<sup>17</sup>.

Nella descrizione del fatto cristiano Teilhard non fa altro che seguire le linee fondamentali dell'escatologia cristiana facendo necessariamente astrazione dalla dimensione soprannaturale di essa. Certamente egli non ne ignora l'essenzialità, ma osservando il fenomeno dall'esterno non può non constatare come la propria escatologia razionale e l'escatologia cristiana, sia pur osservata come un evento sociale, si congiungano. A questo punto il nostro autore identifica Omega con il Dio personale del cristianesimo. Con ciò egli non vuole certamente esaurire la profondità del mistero cristiano, ma vuole soltanto presentare una realtà propedeutica – se così si può dire – alla visione cristiana.

D'altra parte, rimproverare a Teilhard in questa parte de *Il fenomeno umano* di non considerare l'evento escatologico nella sua valenza teologica – quindi come un dono, un avvento di Dio –, con il conseguente e pericoloso silenzio teologico sulla grazia soprannaturale, significherebbe non aver compreso appieno la prospettiva fenomenologica dell'Epilogo, in quanto anch'esso va letto secondo l'Avvertenza iniziale. La grazia, in quanto dono gratuito, è un argomento accessibile all'interno della fede, o di una teologia cristiana che suppone sempre la fede, e Teilhard non poteva quindi parlarne senza uscire dalla sua cornice metodologica. Sarebbe stato un mescolare erroneamente il piano naturale con quello soprannaturale. Affronterà l'argomento della grazia

<sup>17</sup> P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, cit., pp. 399-400.

negli scritti religiosi dove darà il dovuto posto alla dimensione soprannaturale in chiara distinzione con quella naturale.

Tutta la riflessione fenomenologica di Teilhard poggia sulla prospettiva escatologica che è così presente ne *Il fenomeno umano* da apparire nella sua stessa struttura: la previta, la vita, il pensiero, la supervita. Sono questi i quattro grandi centri d'interesse che costituiscono le differenti tappe dell'evoluzione fino all'ultima metamorfosi in cui la cosmogenesi sfocia in una teogenesi.

In questa prospettiva tutto lo sviluppo cosmico è orientato verso la supervita. Tra le quattro fasi, «l'ultima è la mia preferita»<sup>18</sup> ebbe a scrivere Teilhard, quasi a confidarci che tutto il suo pensiero poggia e riposa sull'escatologia.

#### DALLA COSMOGENESI ALLA CRISTOGENESI

Ricondurre la prospettiva escatologica del pensiero di Teilhard de Chardin alla sola escatologia razionale colta ne *Il fenomeno umano* sarebbe un'operazione riduttiva; occorre infatti acquisire anche il contributo derivante dagli scritti religiosi. Ci invita a questa operazione lo stesso autore che confrontò sempre i risultati delle sue considerazioni scientifiche o speculative con la propria fede mirando a sciogliere ogni eventuale contraddizione.

La fine del mondo di cui Teilhard parla nelle ultime pagine de *Il fenomeno umano* assume negli scritti religiosi il termine teologico di *parusia*, e il Dio-Omega diventa il Cristo della rivelazione.

La lettura di *Mon Univers*, *Comment je Crois* e *Super-Humanité*, *Super-Christ*, *Super-Charité*, illuminano teologicamente le pagine finali de *Il fenomeno umano* e l'approfondiscono secondo l'identificazione del punto Omega con il Cristo risorto; aiutano inoltre a stagliare la figura del *Cristo universale* e approfondire il processo della *Pleromizzazione*.

<sup>18</sup> P. Teilhard de Chardin, *L'avvenire dell'uomo*, Milano 1972, p. 203.

## L'IDENTIFICAZIONE DEL PUNTO OMEGA CON IL CRISTO

Il Dio-Omega immanente (secondo il movimento ascendente) e trascendente (secondo il movimento d'attrazione) postulato filosoficamente, viene fatto congiungere, o meglio coincidere – da Teilhard – col Cristo Pantocrator, in quanto l'universo «non può essere bicefalo. Centro universale cristico, stabilito per la teologia, e centro universale cosmico, postulato per l'antropogenesi»<sup>19</sup>, poiché per il nostro autore i due centri (*focolai*) coincidono necessariamente nell'ambiente storico dove ci troviamo situati.

Alla questione del perché l'universo non sarà bicefalo, Teilhard risponde riflettendo sul mistero dell'Incarnazione in rapporto all'evento parusiaco, dove ciò che è storico si salda con il meta-storico, con il Trascendente:

Il Cristo, ancor più, si sarebbe trovato apparentemente nell'incapacità fisica di concentrare su se stesso in modo soprannaturale l'Universo se questo non avesse offerto all'Incarnazione un punto privilegiato in cui tutte le fibre cosmiche, per loro struttura naturale, tendono a ricongiungersi<sup>20</sup>.

In questa prospettiva filosofico-teologica si impone l'identificazione del Cristo risorto con il punto Omega e risulta coincidente il momento della parusia con il momento in cui l'umanità avrà raggiunto il suo completamento naturale nel punto Omega. Per Teilhard quando si considerano insieme le prospettive della scienza e della fede, non si può non aver l'impressione che entrambe convergano verso un solo termine. Se vi fosse un'altra possibilità, si dovrebbe concludere che il Cristo non è più il coronamento e il compimento del mondo poiché dovrebbe esistere al di fuori di Lui un altro compimento e un altro coronamento.

<sup>19</sup> P. Teilhard de Chardin, *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, in Id. (ed.), *Science et Christ*, Paris 1965, p. 209.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 210.

Questa identificazione, pone una difficoltà teologica che può essere risolta alla luce del rapporto tra natura e grazia. Da una parte la funzione specifica di Omega è di far convergere su di sé, per la futura sintesi, le particelle coscienti dell'universo. D'altra parte la funzione cristica – nella sua forma tradizionale – consiste essenzialmente nel redimere la condizione umana conducendola alla comunione con Dio Padre. Da una parte abbiamo un compimento per la realizzazione di un'opera, dall'altra la salvezza ottenuta per, e, dall'amore di Dio. Da un lato una genesi, dall'altro una redenzione. In sintesi, si tratta di comprendere se questo evento escatologico avvenga per redenzione o per evoluzione.

Vi è certamente una differenza importante tra le due linee. Una si riferisce all'ordine della natura, l'altra a quello della grazia. L'opera di Dio è una e la grazia non distrugge la natura, ma anzi la suppone e la eleva. Così, riguardo alla questione se l'evento escatologico avverrà per evoluzione o per redenzione, non si potrebbe affermare che l'unione soprannaturale dell'umanità suppone una unità o centrazione naturale, e che quest'ultima venga elevata alla dignità di supremo compimento nella gratuità dell'evento parusiaco?

Teilhard pensa che tra i due poli: quello della mistica cristiana (il *Consumatore* di san Paolo) e quello della scienza moderna (l'evoluzione in divenire) vi sia corrispondenza e identità di fondo. La loro coincidenza nel momento della parusia permetterà ai due poli – e quindi alla scienza ed alla mistica – di reagire l'uno sull'altro e, come afferma Claude Cuénot, «di scambiare i loro attributi: il Cristo diverrà cosmico e il Cosmo cristificato diverrà oggetto di amore»<sup>21</sup>.

Nell'identificare il punto Omega con il Cristo, Teilhard non vuole certamente negare la posizione teologica – nella sua forma tradizionale – centrata sull'aspetto soteriologico, ma pone la questione se questo punto di vista esaurisca da solo la realtà del Cristo.

Non c'è forse nella Scrittura e nella Tradizione anche una linea teologica che insiste sul ruolo creatore e ricreatore del Verbo

<sup>21</sup> Cf. C. Cuénot, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Milano 1962, p. 450.

Incarnato o sulla funzione del Cristo capo della Chiesa che ricapitola tutto in Lui? Teilhard ha cercato di dare uno sviluppo a quest'ultima linea nella convinzione che fosse necessario rinnovare il modo di presentare il Cristo affinché si possa evidenziare l'aspetto teologico e spirituale della «faccia creatrice della Redenzione»<sup>22</sup> e che sviluppi oltre alla figura mediatrice e sussistente di tutta la creazione «una terza faccia del complesso teandrico»<sup>23</sup> o «terzo aspetto del Verbo incarnato»<sup>24</sup>.

Colui che, per la sua nascita e il suo sangue riconduce tutte le creature al suo Padre; il Cristo dell'Eucaristia e della parusia, il Cristo consumatore e cosmico di san Paolo<sup>25</sup>.

Una tale identificazione tra Omega ed il Cristo della rivelazione implica in primo luogo che il Cristo sia strutturalmente e organicamente legato al cosmo come dice l'inno di Colossesi: «Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui» (*Col 1, 16*).

In secondo luogo il mondo trova la sua unità per mezzo del Cristo. Cristo-Omega è il termine di tutta l'evoluzione, e quindi in Lui ogni pluralità è condotta all'unità, «tutte le cose sussistono in Lui» (*Col 1, 17*).

In terzo luogo il Cristo è il vero senso della storia. Il Cristo-Omega dà all'evoluzione il suo orientamento, poiché tutto il mondo inferiore è orientato all'uomo, ma l'uomo è ordinato a Cristo e il Cristo a Dio: «Tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (*1 Cor 3, 22-23*). In termini teilhardiani: la cosmogenesi sfocia per mezzo della biogenesi nella noogenesi, e la noogenesi trova il suo compimento nella cristogenesi, attraverso il Cristo universale.

<sup>22</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le Christ évoluteur*, in Id. (ed.), *Comment je Crois*, Paris 1969, p. 169.

<sup>23</sup> P. Teilhard de Chardin, *Christianisme et Evolution*, in Id. (ed.), *Comment je Crois*, cit., p. 209.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>25</sup> *Ibid.*



## IL CRISTO UNIVERSALE

Sul tema del rapporto Cristo-mondo, Teilhard è alla ricerca del *Cristo universale*. Così annota nel suo *Diario* in data 19 agosto 1920:

San Bruno, dice il padre de Grandmaison, ha voluto imitare il Cristo-solitario; san Francesco ha visto e voluto far regnare il Cristo-povero; san Domenico il Cristo-verità; sant'Ignazio il Cristo-capo. Chi dunque verrà e troverà il mezzo per far regnare praticamente il Cristo *Alfa* e *Omega*, il Cristo di san Paolo, il Cristo universale? Che io sia con la mia vita o con la mia morte, l'infimo precursore di quest'uomo e di questo movimento...<sup>26</sup>

Quasi tutti i titoli cristologici che troviamo nella riflessione teologica di Teilhard, sono riconducibili a quello di *Cristo universale*, come sue sfumature o articolazioni. Il *Cristo cosmico* è il Cristo visto come principio di consistenza di tutte le cose; il *Cristo Omega* è il Cristo intravisto come punto personale terminale cui tendono tutte le cose e che a tutte le cose darà compimento e ricapitolazione; il *Cristo evolutore* è il Cristo inteso come principio energetico-amorizzante che anima il processo del mondo e il divenire del fenomeno umano; il *Cristo parusiaco* è il Cristo universale considerato nel suo stato finale.

Per Teilhard, se l'evoluzione universale ha una sua direzione e senso, se essa avrà uno sbocco finale positivo in una consumazione, se gli uomini conserveranno il gusto all'azione e non si realizzerà uno *sciopero* di tutta la noosfera, lo si può capire alla luce del Cristo universale.

Il Cristo universale è per il gesuita francese chiave ermeneutica della realtà, così come lo fu la figura del *Kyrios* – con la sua signoria sul cosmo – per gli autori del Nuovo Testamento, secondo i quali non c'è nulla al mondo che non abbia a che vedere con Gesù risorto o che sia indipendente da Lui.

<sup>26</sup> Cit. in R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, p. 189.

Teilhard, a riguardo, imposta in modo nuovo l'antico problema della funzione del Cristo nel disegno creatore e redentore di Dio Padre. Il compito principale della teologia a lui contemporanea era per Teilhard quello di «analizzare e precisare le relazioni di esistenza e di influenza che intercorrono tra Cristo e l'Universo»<sup>27</sup>, in modo da «esplicitare la nozione così cattolica di Cristo Alfa e Omega»<sup>28</sup>. Affinché si possa operare «la sintesi attesa dalla nostra generazione, tra fede in Dio e fede nel Mondo, non vi è altro da fare che liberare dogmaticamente nella persona del Cristo l'aspetto e la funzione cosmica, che lo costituiscono, organicamente, principio motore e guida, "anima" della Evoluzione»<sup>29</sup>.

Ci soffermiamo ora sulla figura del Cristo universale per descriverne due aspetti dinamici di particolare interesse: il Cristo evolutore e il Cristo parusiaco.

Teilhard affronta il discorso teologico della creazione in modo originale, partendo dal suo termine e compimento piuttosto che dalla sua origine. Da qui l'importanza del punto Omega. In questo modo l'universalità del Cristo la si comprende soprattutto in funzione dell'evoluzione. Il Cristo universale è il Cristo evolutore, cioè Colui che è allo stesso tempo *motore* (Colui che fa evolvere senza evolvere lui stesso) e *termine dell'evoluzione*<sup>30</sup>. Ogni elemento dell'universo che muti, che muova, non può farlo al di fuori del Suo influsso. Cristo è il termine a cui convergono tutte le direttrici del mondo e pertanto è Lui che dà alla creazione la sua consistenza. È in Lui «Capo della creazione»<sup>31</sup>, che si compie e culmina l'evoluzione; è in Lui che vengono raccolte «tutte le energie biologiche e spirituali elaborate dall'Universo»<sup>32</sup>.

Per Teilhard la figura di Cristo redentore si esplicita e generalizza nella figura di un Cristo evolutore. C'è dunque per il no-

<sup>27</sup> P. Teilhard de Chardin, *Cristianisme et Evolution*, cit., p. 207.

<sup>28</sup> P. Teilhard de Chardin, *Note sur le Christ universel*, in Id. (ed.), *Science et Christ*, cit., p. 39.

<sup>29</sup> P. Teilhard de Chardin, *Cristianisme et Evolution*, cit., p. 211.

<sup>30</sup> Cf. P. Teilhard de Chardin, *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, cit., pp. 210-212.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 212.

stro autore una coestensività<sup>33</sup> del Cristo e dell'universo in evoluzione. Il Cristo non solo prende parte all'evoluzione cosmica, ma essa è la *sua tessa avventura*. In questa prospettiva la *cristogenesi* è l'ascesa di una presenza e di una potenza tra loro unificate.

Secondo Teilhard è a motivo del lavoro dell'uomo – fatto a immagine di Dio –, e del cristiano, sale della terra, che il *cristico* si manifesta maggiormente nell'universo per fecondarlo, trasformarlo e trasfigurarlo. Ma è pur sempre Cristo che in definitiva anima e muove l'universo mediante la sua azione sugli uomini che lavorano alla costruzione del mondo.

Il *Cristo parusiaco* è il Cristo universale considerato nel suo stato finale. La reale parusia del Cristo universale avrà luogo alla fine dell'evoluzione, alla fine dei tempi. Per Teilhard il *Cristo pleomizzante*, che completa la misteriosa sintesi tra creato e Increato, e il Cristo parusiaco, sono sinonimi. Infatti essendo il processo evolutivo un processo orientato, alla fine dei tempi vi sarà uno sbocco, una consumazione; tale sbocco è il Cristo parusiaco, il Cristo totale, il Super-Cristo. Maturazione planetaria, noosferica e parusia coincidono per Teilhard. Per lui – come si è già accennato – la parusia è legata alla maturazione psichica dell'umanità. La piena manifestazione dell'evento Cristo rimane tuttavia un evento gratuito, un dono *adveniente*<sup>34</sup> di Dio, anche se questo gesto non è arbitrario. Il massimo dell'umanità è raggiunto solo nella parusia in quanto passaggio ad un altro ordine, di cui nessuno però sa come avverrà.

È nella figura del Cristo universale che l'escatologia teologica di Teilhard viene a ricoprire e ad assumere l'escatologia razionale presentata ne *Il fenomeno umano*.

<sup>33</sup> Cf. P. Teilhard de Chardin, *Super-Humanité, Super Christ, Super-Charité*, cit., p. 212.

<sup>34</sup> Teilhard – soprattutto negli scritti religiosi – distingue nettamente tra ordine naturale e ordine soprannaturale. Egli indica che il compimento naturale può rappresentare una condizione e non una causa del completamento soprannaturale dell'umanità. La gratuità completa della prima e "seconda" venuta del Cristo è da lui dichiarata esplicitamente. Tutta la storia è intesa come un'ascesa del mondo verso il suo compimento nell'ordine naturale e soprannaturale, tra i quali non si dà opposizione, ma un profondo accordo.

## COSMOGENESI E CRISTOGENESI

Sempre nell'ambito delle considerazioni sul Cristo universale, secondo il nostro autore, il futuro che si presenta all'uomo è un futuro assoluto, definitivo: il futuro della pienezza della storia e di tutta la creazione. Questo futuro è un avvento, è Dio stesso. Tutto l'universo è in marcia verso questo futuro perché attratto da Dio. La cosmogenesi sfocia in una centrogenesi che è Cristo-genesi. Quest'ultima è considerata da Teilhard come «l'anima dell'universale cosmogenesi»<sup>35</sup>. Tutta l'evoluzione è quindi un'ascesa verso Cristo. Tutto ciò che vi è di prezioso, di vero e di buono nel mondo ci porta verso Cristo.

A causa della sua umanità risorta, il Cristo è diventato non soltanto il capo della Chiesa, ma anche il capo «testa della creazione»<sup>36</sup> e in Lui «si compie e culmina, a delle dimensioni universali e a delle profondità soprannaturali, e tuttavia in armonia con tutto il Passato, il fondamentale processo cosmico della Cefalizzazione»<sup>37</sup>.

Da qui scaturisce per Teilhard il ruolo del cristiano in vista dell'evento escatologico. Se l'intero cammino del mondo obbedisce ad una Cristogenesi, allora, con tutta evidenza «noi non possiamo avvicinarlo e afferrarlo se non nello sforzo di compiere tutto e tutto sintetizzare in Lui»<sup>38</sup>.

Esorcizzando definitivamente lo spettro della morte totale, il Cristo appare dunque la garanzia dell'avvenire, il fondamento della speranza umana e conferisce a questo futuro tutto il potere d'attivazione desiderabile, tanto quanto è necessario al conseguimento dell'agire umano. Il Cielo viene raggiunto mediante il compimento della terra.

<sup>35</sup> P. Teilhard de Chardin, *Introduction à la Vie chrétienne*, in Id. (ed.), *Comment je crois*, cit., p. 195.

<sup>36</sup> P. Teilhard de Chardin, *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, cit., p. 211.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 214.

## LA PLEROMIZZAZIONE

La *Omegalizzazione* del cosmo appare a Teilhard come il volto naturale della *Pleromizzazione* attraverso la quale nell'Universo cristiano totalizzato (nel Pléroma, come dice san Paolo), Dio non resta solo ma Egli sarà tutto in tutti: «Unità nella, e per, la pluralità»<sup>39</sup>.

Secondo Teilhard un'autentica teologia deve unire i tre misteri fondamentali della fede cristiana: Creazione, Incarnazione e Redenzione, i quali costituiscono le tre facce di uno stesso «processo di fondo, d'un quarto mistero al quale, per distinguerlo esplicitamente dagli altri tre, converrebbe dare un nome: il Mistero dell'Unione creatrice del Mondo in Dio, o Pleromizzazione»<sup>40</sup>.

È questa – secondo Teilhard – la direzione che avrebbe dovuto prendere una rinnovata cristologia: la direzione essenzialmente escatologica: «Descendit, ascendit, ut replet omnia (cf. Ef 4, 9-10), l'economia dell'Incarnazione stessa»<sup>41</sup>.

Con la risurrezione del Cristo si attua un avvenimento dalla portata cosmica, un *tremendous* evento: la «presa di coscienza effettiva, da parte del Cristo stesso, delle sue funzioni di Centro universale»<sup>42</sup>.

La pleromizzazione, misteriosa sintesi del creato e dell'Increato, o unione creatrice del mondo in Cristo ha così finalmente trovato il suo Centro animatore e collettore che di fatto esisteva da sempre, e attraverso il quale tutto venne creato. Ora tutto dovrà essere ricapitolato in Cristo e ricondotto al Padre.

Per Teilhard tutto trova unità nella persona del Cristo pleromizzante, principio e fine di tutte le cose. In Lui convergono i due soli della sua vita: «il Vertice cosmico postulato da una Evo-

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 199-200.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>41</sup> P. Teilhard de Chardin, *Note sur la notion de perfection chrétienne*, in Id. (ed.), *Le direction de l'Avenir*, Paris 1973, p. 117.

<sup>42</sup> P. Teilhard de Chardin, *Mon Univers*, in Id. (ed.), *Science et Christ*, cit. p. 92.

luzione generalizzata, di tipo convergente, e (...) il Gesù risorto della fede cristiana»<sup>43</sup>.

Nel Cristo totale Teilhard trova ciò che il suo essere aveva sempre desiderato: «un Universo personalizzato il cui dominio mi personalizza»<sup>44</sup>. L'*éscatos*, il Cristo pleromizzante – apice e cuore della sua riflessione –, è il misterioso punto d'incontro e di sintesi del creato con l'Increato, del mondo con Dio, è la realtà personale dove i due poli della ricerca teilhardiana – Dio e il mondo – si consumano.

SERGIO RONDINARA

<sup>43</sup> P. Teilhard de Chardin, *L'Etoffe de l'Univers*, in Id. (ed.), *L'Activation de l'Énergie*, Paris 1963, p. 404.

<sup>44</sup> P. Teilhard de Chardin, *Comment je Crois*, in Id. (ed.), *Comment je Crois*, cit., p. 149.