



«UN DIO PER UN MONDO CHE STA INIZIANDO».
LA «SINGOLARITÀ» TEOLOGICA
DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Gianfilippo Giustozzi
Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore di Scienze Religiose – Pescara
giangiustozzi@gmail.com

ENGLISH TITLE: "A GOD FOR A WORLD ABOUT TO BEGIN." THE THEOLOGICAL "SINGULARITY" OF PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

ABSTRACT

The article reconstructs the evolution of Teilhard de Chardin's thought about the structure of religious experience. From the first diary notes written in the trenches in 1915 to his last writings in 1955, the Jesuit thinker emphasizes the need for "another theology" to satisfy the religious needs and aspirations of a human race that is undergoing a phase of profound changes. As well as indicating ways of thinking that reframe the Christian experience within the space of the evolutionary vision of a universe articulated by the natural sciences, such a theological discourse must respond to the needs of human beings faced by the growing expansion of technoscience. Teilhard's opus stands out as a message from a Christian thinker who defines himself "isolated" and "irregular" in relation to an insular Catholic culture that fails to adequately comprehend the transformations induced by the scientific revolution, as well as political and technological change.

KEYWORDS: Teilhard de Chardin, Catholic Theology, Science and Theology, Ultra-humanism, Panentheism

Nelle ultime righe di *Le Christique*, scritto datato marzo 1955, composto, quindi, un mese prima della morte, Teilhard parla di se stesso come di un credente «isolato», portatore di una «singolarità» ritenuta fuorviante dalla gerarchia ecclesiastica. In alcune lettere si definisce un «indipendente», un «irregolare», che, come scrive a Jeanne Mortier il 13 aprile 1940, si descrive

come una sorta di Giovanni Battista che «annuncia ed evoca ciò che deve venire»¹.

Queste autodesignazioni non autorizzano l'identificazione di Teilhard come un visionario, un mistico stravagante, o un profeta eccentrico che parla uno strano gergo cristiano. La sua «singolarità» è infatti il prodotto della sua condizione di religioso e di scienziato nella cui persona, «per puro caso (temperamento, educazione, ambiente)»², una profonda religiosità si è unita con l'amore della conoscenza del mondo prodotta da scienze come la geologia, la paleontologia, la paleoantropologia, e con una riflessione sui futuri scenari dell'evoluzione in cui le competenze dello scienziato si saldano con i pensieri del filosofo e le speranze del cristiano. Questa «fusione» prodottasi in lui viene ritenuta dal gesuita ancora troppo «debole» per potersi propagare «esplosivamente». A suo avviso, però, è sufficiente per affermare che essa «è possibile, e che un giorno o l'altro la connessione si stabilirà»³ su scala più ampia. Egli è infatti convinto che alla verità sia sufficiente «apparire una sola volta, in un solo spirito, perché nulla possa impedire di invadere e di infiammare tutto»⁴.

Teilhard ritiene quindi che la sua condizione di credente «isolato», «irregolare», è portatrice di una «singolarità» soltanto «apparente», perché la sua «fede purificata», che è il prodotto di una lunga riflessione sull'impatto esercitato dallo sviluppo delle scienze e dall'espansione della tecnica sulla pratica cristiana, e, più in generale, sull'esperienza religiosa, sarà anche la fede capace di soddisfare «i carbonai e le brave donne di domani»⁵.

Il gesuita è dunque convinto della «superiorità» della sua interpretazione della dottrina e della prassi cristiana rispetto a quella depositata nel «cristianesimo classico», perché consente di non dissolvere l'identità cristiana, e, al tempo stesso, di metabolizzare la mutazione dell'immagine del mondo e dell'uomo prodottasi a partire dall'avvento della modernità. Si sente confortato, in tal senso, dalla constatazione del numero crescente di persone che, come lui, «presentono» una figura di cristianesimo capace, come scrive nel marzo del 1916 nell'esergo del primo dei venti saggi composti al fronte nel corso della Prima Guerra Mondiale, di dar vita a una pratica cristiana vissuta come «comunione con Dio attraverso la Terra»⁶.

¹ P. Teilhard de Chardin, *Lettres à Jeanne Mortier*, Éditions du Seuil, Paris 1984, p. 24.

² P. Teilhard de Chardin, *Le Christique*, in Id., *Le Cœur de la Matière*, Éditions du Seuil, Paris 1976, p. 117.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibidem*, p. 116.

⁶ P. Teilhard de Chardin, *La vie cosmique*, in Id., *Écrits du temps de la guerre*, Éditions du Seuil, Paris 1975, p. 19.

A questa ermeneutica del cristianesimo assegna il compito di liberare i credenti da versioni ascetiche, intimistiche e demonizzanti della fede, di fronteggiare il materialismo legato a letture riduzionistiche del sapere scientifico, di mostrare che la fede è in possesso di una «coscienza cosmica»⁷ capace di impedire che il nuovo «Dio (finito o no)»⁸ che l'universo è divenuto per la modernità possa eclissare il Dio della tradizione cristiana.

1. LA «SINGOLARITÀ» DI TEILHARD: UN INNOVATIVO PROGRAMMA DI RICERCA TEOLOGICA

Nel suo tentativo di riforma del discorso cristiano, Teilhard non si limita alla ricerca di un possibile rapporto di concordia tra discorso scientifico sulla natura, tecnoscienza, e una fede cristiana fissata nella configurazione stabilita da una ortodossia ritenuta immutabile, e da una teologia che esclude ogni possibilità di riformulazione del discorso cristiano in presenza dei mutamenti dell'immagine del mondo e della vita umana prodotti dalla nascita e dall'avanzamento del sapere tecnico-scientifico. Dalla sua esperienza di religioso e di scienziato trae infatti la convinzione secondo la quale gli risulta impossibile «fare tranquillamente scienza», come gli ingiungono i Superiori della Compagnia di Gesù, senza che egli non debba anche «ripensare contemporaneamente la sua visione religiosa»⁹.

Spinto da questa convinzione, costatagli sospetti, diffidenze, e due esili, uno in Cina, l'altro negli Stati Uniti, elabora un pensiero che si differenzia profondamente dalla mentalità tipica di molti intellettuali cattolici, per i quali «il cristianesimo resta immutato, *quali che siano* le apparenze assunte, per la nostra esperienza, dall'Universo (nelle sue dimensioni, nella sua struttura, nella sua organicità)»¹⁰. È sua convinzione, infatti, che la nascita, l'espansione, il potenziamento del sapere tecnico-scientifico, esercitano sulla religione un urto decostruttivo che la teologia deve prendere seriamente in considerazione, se non desidera affidare la pratica cristiana a un dogmatismo autoritario, o a una «pietà» senza pensiero.

Teilhard si colloca in tal modo agli antipodi della mentalità religiosa autoritaria e devozionistica che vede all'opera anche in confratelli molto acculturati. Ne riconosce, ad esempio, la presenza nel p. Auguste Valensin, suo

⁷ P. Teilhard de Chardin, *L'Élément Universel*, in Id., *Écrits du temps de la guerre*, P. 403.

⁸ P. Teilhard de Chardin, *Note pour servir à l'Évangélisation des Temps nouveaux*, in Id., *Écrits du temps de la guerre*, p. 400.

⁹ P. Teilhard de Chardin, *Lavoro, ricerca e adorazione*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR), 2022, p. 248.

¹⁰ P. Teilhard de Chardin, *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. Les dernières années (1948-1955)*, Éditions du Centurion, Paris 1976, p. 195.

amico e consigliere, il quale dice di guardare con «scetticismo» alla teologia, e ritiene che la cosa più importante sia «credere nel Dogma»¹¹. Per Teilhard, invece, il Dogma può «vivere e crescere»¹² soltanto a patto di venire «pensato in teologia»¹³, di essere cioè messo in condizione di offrire una forma di comprensione del mondo e della vita umana «omogenea» con la mutazione dell'immagine e dell'esperienza del mondo prodottasi con la nascita, l'espansione, il potenziamento, del sapere tecnico-scientifico. Ritiene inoltre altamente fuorviante il divorzio tra intelligenza e «pietà», una forma di pratica cristiana che, con sorpresa, riscontra anche in confratelli nei quali una acuta intelligenza critica della realtà convive con una «pietà da novizio»¹⁴.

Teilhard, pur riconoscendo che anche mentalità che legano la pratica cristiana alla diade autorità-obbedienza, o a devote mozioni dell'anima, possano sostenere un'autentica vita di fede, ritiene tuttavia che la visione della verità cristiana come Dogma legittimato dalla *Auctoritas Dei revelantis*, e dal Magistero che ne garantisce la corretta trasmissione, o forme di «pietà» senza pensiero, presentano un grave inconveniente. Non consentono infatti di far fronte all'urto decostruttivo che le scienze della natura e l'espansione della tecnoscienza esercitano sul cristianesimo, e, più in generale, su ogni forma di esperienza religiosa.

La sorgente di tutte le difficoltà in questo momento – si legge nella lettera al p. Valensin del 08 agosto 1950 – è che i teologi non vedono il Mondo e l'Uomo nel modo in cui essi si manifestano attualmente a noi. Ci presentano un Dio per un Mondo finito (o che sta finendo) proprio quando noi potremmo adorare soltanto *un Dio per mondo che sta iniziando*. Ne sono sempre più sicuro: tutta la difficoltà e tutta la grandezza del problema religioso moderno sono lì¹⁵.

Nella «Terra moderna»¹⁶, Teilhard vede attuarsi profonde mutazioni che sono il prodotto della nascita del sapere scientifico e dell'espansione della tecnica. Questi fenomeni dovrebbero a suo avviso indurre la cultura cattolica a dismettere il paradigma neoscolastico, un modello di pensiero che continua ad incastonare la riflessione teologica e la pratica cristiana nello spazio dell'essenzialismo e del fissismo tipici della metafisica dell'essere, e dell'etica da essa dedotta, finendo, così, per dar corso ad una visione del

¹¹ P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, p. 419.

¹² *Ibidem*,

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Teilhard de Chardin, *Lettres à Jeanne Mortier*, p. 172.

¹⁵ Teilhard de Chardin, *Lettres intimes*, p. 382.

¹⁶ P. Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno umano*, tr. it. di F. Mantovani, Queriniana, Brescia 1995², p. 198.

mondo nella quale si pretende di poter inscrivere, una volta per tutte, le possibilità della vita del cosmo e della specie umana.

Il gesuita ritiene invece che il compito della teologia è creare un raccordo tra esperienza di Dio e esperienza del mondo, dando luogo a un pensiero cristiano capace di recepire la visione evolutiva del cosmo e della vita umana delineata dalla biologia e dalle scienze della Terra, e di prendere atto dello spostamento dell'asse di comprensione della realtà prodottosi in epoca moderna con il passaggio dal primato attribuito all'ordine invariante dell'essere al paradigma di una visione della natura e della vita umana come formazioni non stabilizzate, portatrici di «qualità creatrici».

Collocandosi in questo orizzonte di comprensione del mondo e della vita umana, intende porre il pensiero cristiano nella condizione di non chiudersi all'interazione con la visione evolutiva del cosmo, e con le mutazioni prodotte dall'allargamento delle capacità di intervento sulla natura e sulla stessa vita umana legato alla rapida espansione del sapere tecnico-scientifico. Il discorso teologico cristiano viene in tal modo disconnesso da modelli di pensiero che rappresentano il cosmo e la vita umana come realtà stabilizzate, e, sulla scia del detto di Tertulliano, «*id verius quod prius*», identificano la struttura originaria del mondo posto in essere dall'atto creatore di Dio come il luogo privilegiato di manifestazione della verità.

Questa operazione di disconnessione, che trasforma la teologia cristiana in un sapere inquieto che si assume il rischio di ripensare radicalmente l'esperienza religiosa, è resa necessaria, secondo il gesuita, dal fatto che l'umanità sta attraversando un «*cambiamento di età*»¹⁷.

Questo fenomeno costringe non solo la teologia, ma anche la metafisica, l'antropologia, l'etica, la politica, a misurarsi con l'urto teorico e pratico prodotto dall'avvento di un sapere che considera la natura e la vita umana come formazioni in divenire, dotate di una energia creatrice, che, da ricettacoli passivi di un ordine che le precede, come vengono rappresentate nella metafisica neoscolastica dell'essere, le trasforma in potenze attive in continua trasformazione. Questa visione del cosmo e dell'uomo come entità dotate di «qualità creatrici» viene contestualizzata dal gesuita nello spazio di una ontologia che trova una formulazione sintetica nelle parole di un teologo luterano americano che hanno forti assonanze teilhardiane: «l'esplorazione di possibilità non ancora attuali è la natura della realtà»¹⁸.

¹⁷ Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno umano*, p. 200.

¹⁸ Ph. Hefner, *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003, p. 90.

1.1. Dalla teologia come sapere «codificato» alla teologia come laboratorio del cristianesimo del futuro

La «singolarità» di Teilhard come pensatore cristiano si manifesta già con chiarezza nel diario tenuto al fronte, e nei venti saggi composti tra il 1916 e il 1919, nei quali delinea un pensiero teologico inquieto, interrogativo, estraneo ad ogni deferenza verso la Neoscolastica, come pure verso forme di pensiero ancorate alla mitizzazione romantica del Medioevo.

Nel «sussulto di pensiero» vissuto nel corso di questi anni, il gesuita sviluppa una riflessione teologica e una spiritualità cristiana dal tratto antidualista e antiascetico, attente alla valorizzazione della struttura evolutiva del mondo e della vita umana. In tal modo si propone di integrare nel bagaglio teorico e pratico del cristianesimo quelli che egli considera i due contrassegni più tipici della sensibilità culturale moderna, vale a dire, la coscienza del radicamento della vita umana nel divenire della natura, e l'identificazione dell'uomo come *Homo Creator*, come potenza di agire capace di dare forma alla natura, agli assetti della propria vita associata, alla struttura stessa della propria costituzione biofisica.

Nella figura di cristianesimo proposta dal gesuita a partire da quanto egli va maturando sulle prime linee del fronte nella propria esperienza di religioso, di scienziato, di «barelliere di seconda classe» che vive la «vita istantanea» tipica di chi è esposto costantemente alla morte, prende forma una visione unitaria del mondo e della vita umana in cui, in maniera non conflittuale, coabitano mistica e Illuminismo, scienza e fede, materia e spirito, amore di Dio e azione di trasformazione della realtà.

Egli intende infatti indicare la via di uscita dal conflitto tra cultura moderna e mentalità cattolica convenzionale attraverso la costruzione di un pensiero religioso capace di valorizzare positivamente la visione evolutiva del mondo e della vita umana, la potenza cognitiva e inventiva delle scienze, il potere di trasformazione della natura reso possibile dai dispositivi della tecnica, il riformismo sociale e le questioni connesse all'emancipazione femminile.

La ricerca tecnico-scientifica, le invenzioni, i progetti di trasformazione della società, la capacità della tecnoscienza di dar corso a nuove configurazioni della realtà, divengono così il nuovo ambiente in cui, a partire dall'avvento della modernità, gli uomini costruiscono la propria forma di vita una volta crollati gli scenari che regolavano la comprensione del mondo tipica dell'Antichità e del Medioevo. Erano scenari più stabili e rassicuranti, non più fruibili, però, dai modi di pensare e di vivere tramite cui gli uomini, dopo la nascita delle scienze della natura, l'espansione della tecnoscienza, le trasformazioni sociali e politiche, conoscono il mondo, se stessi, e organizzano la propria vita.

Per affrontare le problematiche teologiche connesse a questa trasformazione culturale, a differenza di quanto gli suggerisce il p. de Grandmaison, una voce importante della spiritualità cattolica nel primo quarto del Novecento, che lo invita a «integrare le acquisizioni delle moderne della scienza della natura in una “filosofia compatibile con il Cristianesimo”»¹⁹, e ad esso propedeutica, Teilhard ritiene che la compatibilità non vada cercata nella costruzione di una filosofia aperta ai contributi delle scienze che dovrebbe delineare i nuovi *Prolegomena Fidei*. Reputa, piuttosto, che la compatibilità con le acquisizioni della cultura moderna vada cercata «nella Teologia», nello spazio delle categorie di cui essa si serve per produrre il proprio discorso su Dio, sulla creazione, sul peccato originale, sulla figura di Cristo, sulla redenzione, sulla spiritualità, sull'escatologia. Ritiene opportuno, in tal senso, scrive in una nota di diario del 28 dicembre 1916, «esprimere il Dogma in termini di divenire umano; mostrare che la Rivelazione si salda alla Scienza, nel rispetto delle stesse leggi dell'essere e del Divenire cosmico»²⁰.

Per realizzare questo innovativo programma di ricerca, che si propone di saldare pratica cristiana e visione evolutiva del cosmo e della vita umana, Teilhard si vede costretto a inventare un linguaggio teologico difforme rispetto a quello egemone nella cultura cattolica coeva, in cui domina il paradigma della Neoscolastica. In circoli minoritari si guarda con simpatia al Romanticismo religioso veicolato da alcuni letterati convertiti al cattolicesimo, i quali, al pari di filosofi e teologi neoscolastici, considerano la Chiesa cattolica come una istituzione funzionale al contenimento della spinta innovativa proveniente dalla cultura moderna. Il gesuita reputa del tutto inadeguate queste forme del pensiero cattolico, che hanno a suo avviso il torto di fissare l'esperienza cristiana sui canoni del passato, e fanno della teologia un sapere «codificato», stabilizzato, portatore di certezze immutabili, in cui, si legge nella nota di diario del 13 marzo 1918, «il lavoro intellettuale religioso consiste soltanto nel *comprendere un pensiero passato!!!*»²¹.

Per delineare un discorso teologico capace di elaborare le problematiche connesse alla visione evolutiva del mondo affermatasi con l'avvento di discipline a lui familiari come la geologia, la zoologia, la paleontologia, la paleoantropologia, e alle trasformazioni prodotte nella vita umana dall'accelerazione dell'espansione del sapere tecnico-scientifico, Teilhard ritiene che la Chiesa debba «rompere» con la convinzione di essere in possesso di una formulazione immutabile della verità che le garantisce il monopolio della spiegazione della realtà, e debba, di conseguenza, ripensare il

¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Journal*, Tome I (cahiers 1-5): 26 août 1915 – 4 janvier 1919, Fayard, Paris 1975, p. 175.

²⁰ *Ibidem*, p. 174.

²¹ *Ibidem*, p. 255.

«Dogma» nell'orizzonte di una mutata visione della natura e della vita umana. Questo passaggio culturale viene da lui assimilato all'attraversamento di una «soglia» nel campo del pensiero teologico, un transito che ha effetti decostruttivi sui modi usuali di pensare e di parlare di Dio. Richiede, infatti, di rompere il «guscio» del discorso teologico convenzionale e dislocare la costruzione della teologia nello spazio culturale aperto da una comprensione del cosmo e dell'uomo che «deborde» l'immagine del mondo e dell'uomo depositata nei linguaggi e nei modi di pensare e di vivere l'esperienza cristiana codificati dalla Chiesa.

Attualmente – scrive il gesuita in due note di diario vergate tra la fine del 1917 e l'inizio del 1918 – c'è veramente una crisi del Cristianesimo nel mondo, dovuta al fatto che il Mondo sembra largamente debordare *la spiegazione cristiana*, il Cristianesimo, *attraverso i suoi misteri, la sua potenza, la sua vitalità evolutiva*. Occorre mostrare che il Cristianesimo, ben compreso, è alla misura di queste oscurità e di queste promesse [...]. Passiamo dunque attraverso una soglia nella storia del Dogma. Occorre *rompere un guscio*, quello della credenza beata nel possesso di una spiegazione universale del Mondo [...]. La Realtà deborda ancora il Dogma esplicitato (Mondo più grande della Religione formulata)²².

Spinto dal riconoscimento dell'incapacità della «teologia classica» di ispirazione neoscolastica, e del romanticismo religioso, di affrontare i problemi imposti dalla visione della natura prodotta dalla biologia, dalle scienze della Terra, dalla paleoantropologia, e dalle mutazioni antropologiche connesse all'espansione della potenza cognitiva e operativa della tecnoscienza, Teilhard assume una posizione fortemente critica nei confronti della cultura cattolica coeva. Questo suo modo di pensare non è attribuibile, si legge nella lettera del 5 gennaio 1921 ad un amico, scienziato e non credente, a un atteggiamento di «doppiezza», come gli rimprovera l'amico, che gli consiglia di rompere con l'istituzione ecclesiastica. Per il gesuita, infatti, la critica del pensiero cattolico dominante non è frutto di narcisismo frondista, né, tantomeno, di «doppiezza». È, invece, l'espressione della volontà di portare avanti «*in vivo*», a partire cioè dalle inquietudini della sua esperienza di credente e di scienziato, un progetto innovativo di ricerca teologica che, senza operare rotture traumatiche con l'istituzione, si propone di dar vita a un pensiero cattolico capace di mettere la Chiesa in condizione di prospettare una forma di pratica cristiana recepibile nello spazio della cultura espressa da un gruppo umano in fase di transizione verso nuovi sviluppi della propria evoluzione.

²² *Ibid.*, pp. 243; 274.

So e sento – scrive il 5 gennaio 1921 all'amico scienziato – che il mestiere che faccio è difficile: ma il mio dovere, penso, e la mia missione, è di non cambiarlo con un altro. Innanzitutto, non potrei farlo; e poi non è forse vero che è necessario che ci siano uomini per maneggiare i raggi X e i microbi?²³.

Attraverso la metafora dello sperimentalismo carico di rischi, tipico dello scienziato che si espone all'interazione con agenti le cui reazioni avverse non sono del tutto calcolabili, Teilhard si smarca da una mentalità teologica che reputa di poter fare fronte alle problematiche imposte al cristianesimo dalla modernità rifacendosi a modelli patristici o scolastici. Ritiene infatti che questa via, percorsa dalla cultura cattolica da tre secoli, si è rivelata una impresa fallimentare, perché fissata su paradigmi disfunzionali nella cultura affermatasi a partire dall'avvento della modernità. Per questo, nell'interpretazione della dottrina e della prassi cristiana, si avventura nella ricerca di un paradigma omogeneo con l'orizzonte di pensiero aperto dall'evoluzione biologica e dall'espansione della tecnica.

In tal modo, da gesuita «isolato», la cui riflessione teologica non è garantita dal sigillo dell'approvazione ecclesiastica, delinea un programma di ricerca nel quale l'ermeneutica del Cristianesimo, e, più in generale, di ogni esperienza religiosa, viene collocata in un orizzonte che si qualifica per due caratteristiche. In primo luogo, per la rilevanza assegnata al radicamento della vita umana nelle scansioni evolutive della vita cosmica. In secondo luogo, per l'importanza che la «vita pensante», e il complesso delle produzioni oggettivate nel nuovo spazio di realtà da essa posto in essere, la «Noosfera», hanno nella costruzione dei futuri assetti dell'evoluzione. In tal modo, l'evoluzione, nell'insieme variegato del suo divenire, viene accreditata come riferimento imprescindibile per comprendere il senso e la funzione dell'esperienza religiosa.

Il gesuita delinea in tal modo un innovativo programma di ricerca che, senza nostalgie passatiste, o arroccamenti dottrinali, intende parlare di Dio e della pratica cristiana collocandosi nell'orizzonte dei linguaggi e delle forme di vita prodotti da una cultura che considera l'evoluzione del cosmo, la crescita esponenziale della potenza del sapere tecnico-scientifico, la crescente unificazione della specie umana nel nuovo spazio di realtà da essa prodotto, la «Noosfera», come gli apriori entro cui collocare ogni conoscenza e ogni esperienza del mondo, quindi, anche la dottrina, la spiritualità, la prassi della Chiesa.

²³ G. Martelet, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Éditions Lessius, Bruxelles 2005, p. 112.

1.2. Passi e passaggi dell'ermeneutica teilhardiana del cristianesimo

La «singolarità» di Teilhard non si manifesta soltanto nel «sussulto di pensiero» sperimentato al fronte nel corso della Prima Guerra Mondiale. Infatti, malgrado la proibizione di pubblicare scritti di carattere teologico e filosofico comminatagli dai Superiori della Compagnia di Gesù nell'ottobre del 1924, la sua ricerca teologico-filosofica prosegue intensamente fino al 1955, anno della sua morte.

Volendo schematizzare, si potrebbe dire che essa si articola in tre fasi. Nella prima, che va dal 1920 al 1928, persegue l'obiettivo di dar corso alla «rifondazione» della teologia e della spiritualità cattolica. Nella seconda, che va dal 1929 al 1948, focalizza il proprio interesse sulla evidenziazione del cambiamento in atto nella struttura dell'esperienza religiosa dovuto all'espansione della tecnoscienza, e alla conseguente affermazione di un nuovo modello di comprensione della vita umana. Nella terza, che copre gli anni che vanno dal 1949 al 1955, elabora la categoria di «Ultra-umano», e riflette sulle mutazioni ad essa connesse nel campo dell'antropologia e della riflessione teologica.

1.2.1. La «necessaria rifondazione» della teologia cattolica

Gli anni che vanno dal 1920 al 1928 sono il periodo nel quale Teilhard precisa l'impatto decostruttivo che il suo programma di riforma del pensiero cattolico delineato al fronte ha sulla dottrina convenzionale della Chiesa. Nel corso di questi anni, inoltre, in seguito all'abiura impostagli circa le opinioni da lui esternate sul peccato originale, e all'ingiunzione di limitarsi a pubblicare unicamente scritti attinenti alla sua attività di paleontologo, assume forma anche giuridica il suo profilo di pensatore religioso «isolato», e «irregolare». Per il gesuita sono infatti gli anni dell'esilio in Cina e del vano tentativo di uscire allo scoperto con la pubblicazione del «libro di pietà», *L'Ambiente Divino*. Sono anche gli anni, però, di una intensa ricerca scientifica e della maturazione di un pensiero in cui entrano categorie come «Noosfera», «Fenomeno umano», e prende forma il tentativo di dar corso ad una scienza della natura capace di inglobare il fenomeno della «vita pensante», identificato come il nuovo spazio di realtà in cui prosegue l'evoluzione.

Tra il 1920 e il 1928, il discorso teologico del gesuita si concentra soprattutto sull'obiettivo di dar corso alla «necessaria rifondazione»²⁴ della teologia e della spiritualità cattolica attraverso la reinterpretazione di categorie come creazione, peccato originale, redenzione, rapporto tra potenza creatrice dell'azione umana e Regno di Dio. Attraverso questi esercizi di re-

²⁴ P. Teilhard de Chardin, *Nota sul Cristo Universale*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo*, p. 43.

visionismo teologico, servendosi di categorie come «pan-cristismo», «panteismo cristiano», «Ambiente Divino», e di una visione della creazione come processo di un mondo in evoluzione che include anche le scansioni del divenire della «vita pensante», delinea una interpretazione unitaria della realtà che inquadra l'evoluzione del cosmo nello spazio di una comprensione cristiana di Dio, del mondo, dell'uomo, che traduce in discorso ontologico esplicito la comprensione del mondo e della vita umana implicita nell'evento del «contatto umano-divino rivelatosi nell'Epifania di Gesù»²⁵.

In questo orizzonte, il cosmo appare come «luogo sacro», in quanto luogo del «contatto» tra Dio, mondo, uomo, avvenuto nell'Incarnazione, evento al quale Teilhard connette una concezione di Dio che travalica sia quella delineata da Spinoza, sia quella espressa dal teismo metafisico. A suo avviso, infatti, Dio non è identico al mondo, ma non è neppure così differente da poter essere concepito come un pezzo di realtà esterna al mondo. In tal modo, la visione di Dio prodotta dalla metafisica dell'essere, che lo concepisce come ente eterno, immutabile, trascendente, «altro» rispetto al mondo, viene sostituita dalla visione di Dio come «sfera», come realtà inglobante, che costituisce lo sfondo «mobile» in cui sono «immersi» gli sviluppi evolutivi del mondo e della «vita pensante».

Prende forma, così, un pensiero religioso che proietta su scala cosmica la compenetrazione tra Dio, mondo, uomo, prodottasi nell'evento cristologico e nei prolungamenti che di esso si danno nell'eucaristia e nell'espansione della forza unificante dell'amore. Il linguaggio su Dio viene in tal modo dislocato dall'orizzonte teoretico definito da una metafisica che lo rappresenta attraverso il riferimento alla stabilità di una presenza eterna totalmente definita, altra rispetto alla struttura mutevole del mondo. Secondo il gesuita, infatti, anche Dio e il suo rapporto con il mondo hanno una storia. La sua costituzione ontologica, di conseguenza, è sottoposta alle variazioni di un divenire che si dispiega nel movimento della materia verso la vita, della vita verso l'avvento del pensiero e la formazione della «Noosfera», e, a partire da quest'ultima formazione, nel processo che si sviluppa come movimento che procede verso il compimento escatologico nel Regno di Dio.

Il percorso evolutivo del cosmo si configura in tal modo come la progressiva compenetrazione tra storia della natura, storia della «vita pensante», storia del divenire di Dio. A questa forma di pensiero teologico inclusivo, Teilhard collega la possibilità di superare la scissione tra materia e spirito, tra Dio e mondo, tra avanzamento del sapere e fede cristiana, che, a suo avviso, è il prodotto della metafisica neoscolastica dell'essere egemone nel pensiero cattolico coevo.

²⁵ P. Teilhard de Chardin, *L'Ambiente Divino*, tr. it. di A. Dozon Daverio e F. Mantovani, Queriniana, Brescia 2005⁴, p. 89.

1.2.2. *Il «cambiamento di curvatura» dell'esperienza religiosa*

Una variante nell'approccio al cristianesimo, e più in generale all'esperienza religiosa, è riscontrabile nel pensiero elaborato da Teilhard tra il 1929 e il 1948, anni in cui sviluppa una riflessione che travalica le problematiche interne alla «rifondazione» della teologia e della spiritualità cattolica, e prospetta una nuova comprensione della struttura dell'esperienza religiosa. La religione viene infatti dislocata dal «teatro dell'anima», cioè dalla ricerca da parte del singolo di una perfezione individuale derivante dalla pratica religiosa, o dall'aspirazione ad una salvezza personale. Attraverso questo processo di desingularizzazione, la religione si trasforma in una pratica che, insieme all'etica, alla politica, all'espansione della ricerca tecnico-scientifica, ha il compito di «dare forma» alla «energia libera, pensante, sprigionata dalla Terra»²⁶.

Servendosi della categoria geologica di «cambiamento di curvatura» di una formazione geologica, Teilhard mette in luce l'impatto esercitato sull'esperienza religiosa da fenomeni come «il risveglio del Senso Umano», «la massificazione dell'Umanità», il «rilancio umano dell'evoluzione», «l'Ascesa della Ricerca» tecnico-scientifica, con gli effetti che essa ha nella trasformazione del mondo e della vita umana. Si tratta, a suo avviso, di un insieme di fenomeni che mutano la specie umana in un raggruppamento sempre più unificato, che, in forza dell'espansione e del potenziamento delle pratiche della tecnoscienza, è in grado di dar corso all'«ottavo atto della Creazione»²⁷, di aprire cioè una fase di accelerazione e di rilancio dell'evoluzione.

Questa comprensione del mondo e della vita umana che va prendendo forma nelle parti più avanzate del mondo occidentale, oltre a decretare il tramonto degli stilemi tipici di un pensiero politico ancorato al nazionalismo, o quelli di un'etica statica, connessa al mantenimento della continuità identitaria di un gruppo etnico, o ad antropologie esistenzialiste e fissiste, determina anche la crisi irreversibile delle forme di vita cristiana delineate da classici della spiritualità come Bossuet, Sant'Ignazio di Loyola, oppure dal Catechismo della Chiesa Cattolica. In essi Teilhard vede infatti all'opera la mentalità espressa da una letteratura religiosa inadatta a integrare nel pensiero e nella prassi della Chiesa i modi in cui gli uomini strutturano attualmente la loro conoscenza e la loro azione.

²⁶ P. Teilhard de Chardin, *Il Cristianesimo nel mondo*, in Id., *La scienza di fronte a Cristo*, p. 131.

²⁷ P. Teilhard de Chardin, *Trois choses que je vois*, in Id., *Les Directions de l'Avenir*, Éditions du Seuil, Paris 1973, p. 166.

Il Mondo visibile – scrive il gesuita – forma un quadro *ne varietur*, in cui, fino alla fine dei tempi, l’Uomo deve ripetersi identico a sé stesso, senza altra funzione che di rapportare a Dio, attraverso un omaggio intellettuale e uso temperante, i molteplici oggetti, disposti armoniosamente una volta per sempre dalla Creazione [...]. Tutta la letteratura religiosa attuale, poiché è stata scritta o prima di questo evento, oppure senza tenerne conto, da questo momento, è in gran parte sorpassata: non nel senso che essa sia divenuta falsa o inutile, ma nel senso che essa deve piegarsi al Cambiamento Di Curvatura subito recentemente dall’«*anima naturaliter christiana*» in seguito al fatto dell’apparizione di questa dimensione nuova: il Senso Umano. Riconosciamo dunque francamente la situazione: non soltanto l’*Imitazione di Cristo*, ma la nostra stessa interpretazione del Vangelo ha bisogno di subire questa correzione; e tutto contribuisce a fargliela subire. Perché non dirlo?²⁸.

Per il gesuita, quindi, in una condizione storica definita tramite formule come «risveglio del Senso Umano», «Super-Umanità», «Supervita», che fanno riferimento alla condizione di una specie umana che attraverso l’espansione e il potenziamento del sapere tecnico-scientifico va strutturandosi come soggetto unificato su scala planetaria in grado di avviare una nuova fase dell’evoluzione, l’etica, la politica, la religione, possono risultare significative soltanto a patto di venire decontaminate da codici linguistici e comportamentali non più fungibili in questo nuovo assetto della vita umana.

In questa fase, il Cristianesimo vive secondo Teilhard una «crisi» che può trovare soluzione soltanto a patto di «rinascere». La rinascita è legata alla mutazione dell’orizzonte che fa da sfondo al pensiero e alla prassi della Chiesa. Egli sostiene, in tal senso, che in seguito alle trasformazioni in atto nell’umanità, la salvezza annunciata dalla predicazione fuoriesce dall’orizzonte di un’esperienza religiosa caratterizzata da una relazione duale in cui c’è «l’individuo umano e Dio. *E nulla tra i due*»²⁹, come accade nella letteratura religiosa più diffusa nella Chiesa, nella quale Dio viene rappresentato come l’ente la cui assolutezza assicura sostegno e riparo a soggetti che si percepiscono come creature fragili e smarrite.

Con l’avvento dell’epoca moderna gli uomini iniziano invece ad auto-comprendersi, secondo il gesuita, come forza di trascendenza. Giungono infatti a disporre di sistemi cognitivi e operativi che consentono loro di superare condizioni date e equilibri raggiunti, e di dislocare nella proiezione della «Terra di domani» le proprie energie psichiche, affettive, cognitive. In questo contesto, l’esperienza religiosa non è più riconducibile alla struttura del rapporto duale tra il singolo individuo e Dio, ma assume il

²⁸ Teilhard de Chardin, *Le Sens Humain*, in Id., *Les Directions de l’Avenir*, pp. 23; 40.

²⁹ P. Teilhard de Chardin, *La Parole attendue*, in Id., *Les Directions de l’Avenir*, p. 103.

carattere di una struttura triadica, formata dal rapporto tra «la nostra anima, Dio e l'avvenire terrestre del Mondo avanti a noi»³⁰.

All'avvento di questa nuova configurazione dell'esperienza religiosa, Teilhard lega la necessità di disconnettere la pratica cristiana da mentalità caratterizzate dall'ascetismo, oppure centrate sull'interiorità, o sull'ingentilimento dei rapporti interpersonali, per proiettarla sullo scenario dell'esperienza collettiva di un'umanità che si percepisce come il raggruppamento che, attraverso il potenziamento delle proprie capacità cognitive e operative, giunge ad autocomprendersi come il «grande Corpo» che assume di su di sé il compito di costruire i futuri assetti dell'evoluzione.

La specie umana viene in tal modo pensata come una formazione non stabilizzata, la cui evoluzione procede in due direzioni. La prima muove verso la costruzione di tipologie di organizzazione sociale dotate di livelli sempre più elevati di inclusione. Ciò consente al gruppo umano di giungere gradualmente a strutturarsi come soggetto unificato su scala planetaria, capace di dar corso a una progettualità condivisa. La seconda direzione avanza invece verso l'instaurazione di uno *status* nel quale, attraverso le scoperte scientifiche e il miglioramento dei dispositivi della tecnica, gli uomini arrivano ad acquisizioni cognitive e operative che consentono loro di «maneggiare» i meccanismi della riproduzione, dell'ereditarietà, della morfogenesi, e di trasformare il proprio organismo, cervello compreso. Si apre così un'età del mondo designata come «evoluzione nella sua fase Ominizzata»³¹, un passaggio che lascia intravedere che «qualcosa di più grande dell'uomo è in gestazione sulla Terra»³².

Si tratta infatti di una forma di vita nella quale la specie umana si pone nella condizione di «supervivere», accede, cioè, alla condizione di soggetto in grado di «prendere in carico l'Evoluzione della vita sulla Terra»³³, e di rilanciarla verso esiti in larga parte non prevedibili nel breve come nel lungo periodo.

In questa fase dell'evoluzione umana, la Chiesa deve uscire secondo Teilhard dal perimetro ristretto di una cultura ispirata all'umanesimo costruito sul rapporto «tra Belle Lettere (o matematica) e Religione»³⁴, per immergersi nello spazio del «Neo-umanesimo moderno», una cultura non orientata verso il culto degli antichi, consapevole di disporre delle risorse teoriche e pratiche che consentono di dar corso a un nuovo assetto dell'evoluzione.

³⁰ *Ibidem*, p. 104.

³¹ P. Teilhard de Chardin, *Sul valore religioso della ricerca*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo*, p. 231.

³² P. Teilhard de Chardin, *Super-Umanità, Super-Cristo, Super-Carità. Nuove dimensioni dell'avvenire*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo*, p. 194.

³³ Teilhard de Chardin, *Sul valore religioso della ricerca*, p. 231.

³⁴ *Ibidem*, p. 234.

Il gesuita, dunque, pur riconoscendo un qualche merito al paradigma dell'umanesimo cristiano, che ha ispirato in passato anche la tradizione gesuitica, ritiene che tale paradigma vada profondamente rimaneggiato, ridefinendolo nello spazio aperto dal «Neo-umanesimo moderno», una forma di vita e di pensiero che travalica i canoni tipici della visione del mondo e dell'uomo espressi dall'umanesimo ispirato alla rivisitazione cristiana della *Paideia* greca o della *Humanitas* romana.

Per questo motivo, ritiene urgente che la Compagnia di Gesù inizi a porsi il problema di offrire ai suoi membri più giovani un percorso formativo che, lasciatisi alle spalle gli stilemi tipici dell'umanesimo classicheggiante, sia in grado di confrontarsi con le inedite modalità di essere uomini rese possibili dall'espansione e dal potenziamento del sapere tecnico-scientifico.

Teilhard è convinto che il futuro della specie umana sia già in costruzione in ambienti di ricerca altamente specializzati e innovativi, «dove – scrive – ci si batte in questo momento per elevare le grandi cittadelle della Materia e della vita»³⁵. Sono infatti gli ambienti in cui vede realizzarsi il passaggio dalla fase darwiniana dell'evoluzione in cui la sopravvivenza è legata alla selezione naturale, alla fase della «Super-umanità», cioè all'avvento di una neoformazione nella quale lo sforzo inventivo della «vita pensante» diviene un fattore determinante del processo evolutivo.

Come figli divenuti adulti, come operai divenuti coscienti, stiamo scoprendo – scrive il gesuita – che Qualche Cosa si sviluppa nel Mondo, per tramite nostro, forse a nostre spese. E, fatto ancor più grave, ci rendiamo conto che, nella grande partita in corso, noi siamo i giocatori e, nello stesso tempo, le carte e la posta. Nulla continuerà più, se lasciamo il tavolo da gioco, e nulla può d'altronde costringerci a rimanervi seduti [...]. Se il progresso è un mito, se cioè davanti al lavoro noi possiamo dire «a che serve?», il nostro sforzo si esaurisce di colpo e trascina nella sua caduta l'intera Evoluzione, *poiché siamo noi l'Evoluzione*³⁶.

1.2.3. *L'antropologia ultraumanista e i suoi nemici*

A partire dal 1949, nel pensiero di Teilhard si profila una terza variazione nell'interpretazione del Cristianesimo, e, più in generale, dell'esperienza religiosa, che viene tematizzata in *Le Cœur du problème*, il breve saggio composto nei primi giorni del settembre 1949, e inviato al p. Gorostarzu, assistente del p. Generale per la Francia. Questo scritto intende essere il «grido» che, nell'intenzione del gesuita, dovrebbe indurre la gerarchia cattolica a

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno umano*, pp. 214; 216.

prendere coscienza del fatto che «qualcosa non va più, nel nostro tempo, tra l'Uomo e Dio, tale *quale lo si presenta al giorno d'oggi*»³⁷.

A suo avviso, le «forze appena nate di trans-ominizzazione»³⁸ sono all'origine dei «primi vagiti di un *Neo-umanesimo*»³⁹ al quale la gerarchia cattolica non dovrebbe relazionarsi in modo esorcistico, se desidera evitare di proporre una figura «sub-umanizzata» di cristianesimo. Per raggiungere questo obiettivo, prospetta una forma di pensiero e di pratica cristiana ricordati con la visione della conoscenza e dell'azione che ha reso possibile la cultura che è all'origine dell'avvento dell'«Ultra-umano». Ritiene, infatti, che il tratto distintivo della Chiesa stia nella capacità di «cristianizzare tutto l'Umano nell'Uomo»⁴⁰, quindi anche la transizione verso l'«Ultra-umano».

Le problematiche riguardanti l'esistenza, la natura, i futuri sviluppi dell'«Ultra-umano», insieme alla riflessione sulla «scossa» che l'avvento di questa neoformazione produce nel campo dell'antropologia e in quello del pensiero religioso, in particolare nella teologia cattolica, divengono, dal 1949 al 1955, i riferimenti attorno ai quali Teilhard organizza il proprio lavoro teorico. In tal modo, la ricerca di una «Nuova Antropologia», unitamente alla ricerca di una figura di cristianesimo raccordabile con l'ordinamento «Ultra-umano» dell'evoluzione, «la cui apparizione ha sconvolto la scala del nostro potere di adorazione»⁴¹, divengono i vettori del suo pensiero negli ultimi due anni della permanenza a Parigi, e negli anni dell'esilio americano.

Il primo vettore lo pone in rotta di collisione con le antropologie ancorate alla tradizione platonica, a quella aristotelico-scolastica, con lo spiritualismo cristiano, con l'esistenzialismo, sia teologico che ateo, con il pensiero fenomenologico, come pure con antropologie centrate sulla ricostruzione dell'evoluzione biofisica dell'uomo che non prendono in considerazione le «singolarità evolutive» da Teilhard attribuite alla specie umana, determinate dal fatto che «nell'evoluzione culturale umana» si realizza «una continuazione intensificata dell'evoluzione animale»⁴². Egli sostiene infatti che l'uomo non è soltanto una nuova specie animale, ma una nuova forma di vita, che, tramite il sistema delle pratiche cognitive e operative da essa poste in essere nell'attuale configurazione della «Noosfera», opera un passaggio epo-

³⁷ P. Teilhard de Chardin, *Le Cœur du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, p. 339.

³⁸ *Ibidem*, p. 343.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 345.

⁴¹ *Ibidem*, p. 348.

⁴² P. Teilhard de Chardin, *Un grandissimo problema per l'antropologia. È vero o no che nell'uomo continua, trasformandosi, il processo biologico dell'evoluzione*, in Id., *Verso la Convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2004, p. 264.

cale nel quale prende forma una «*rivoluzione nel processo dell'evoluzione naturale*»⁴³.

Il secondo vettore del suo pensiero lo mette in rotta di collisione con la «Teologia classica» di ispirazione neoscolastica, come pure con discorsi teologici innovativi, come quelli elaborati da Karl Barth, da Romano Guardini, da Jean Mouroux, esponente dell'esistenzialismo teologico, dalla *Nouvelle Théologie* di de Henri Lubac, dal neotomismo di Jacques Maritain. Questi modelli di pensiero non sono infatti capaci, secondo Teilhard, di arginare la crisi in atto nel cristianesimo contemporaneo. La loro inadeguatezza viene attribuita al fatto che Barth, de Lubac, Maritain, intendono rinnovare il pensiero cristiano attraverso un'operazione di carattere archeologico che rimanda, rispettivamente, al primato del dato biblico, al «*réssourcement*» patristico, al tomismo di San Tommaso. Agli esponenti dell'esistenzialismo teologico, dello spiritualismo cristiano, del personalismo, viene invece rimproverato il fatto di praticare una comprensione dell'esistenza disconnessa dal suo radicamento nell'evoluzione del cosmo e in quella della specie umana.

Nel primo, come nel secondo caso, il discorso teologico non prende in considerazione il problema che la visione della specie umana come formazione non stabilizzata, che avanza verso l'avvento dell'«Ultra-umano», pone alla dottrina e alla pratica della Chiesa e, più in generale, ad ogni esperienza religiosa. La vita umana viene infatti considerata da Teilhard come «un'opera da completare»⁴⁴, non inquadrabile, quindi, attraverso gli strumenti euristici tipici di un biologismo che si limita a dissotterrare le radici animali della sua struttura d'essere. Per il fatto di disconnettere la comprensione della vita umana dall'evoluzione del cosmo risultano quindi a suo avviso deficitarie anche le antropologie che si servono di modelli di pensiero ispirati alla Patristica o alla Scolastica, oppure fanno del dato biblico l'unico elemento di riferimento nella definizione del discorso antropologico, come pure i discorsi sulla vita umana costruiti attraverso l'analitica esistenziale, o il rimando al valore euristico dell'antepredicativo, identificato come lo spazio in cui affiorerebbe una visione dell'uomo non distorta dal discorso scientifico, né dalle categorie che hanno strutturato il pensiero filosofico occidentale. Il gesuita ritiene in tal senso che molti filosofi e teologi, come pure molti scienziati, siano nel torto. I primi non prendono atto del fatto che la vita umana risulta incomprensibile se disconnessa dalla «grande storia del cosmo», i secondi non prendono invece in considerazione «le singolarità

⁴³ P. Teilhard de Chardin, *The Antiquity and World Expansion of Human Culture*, in Id., *L'Œuvre scientifique, X: 1945-1955*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1971, p. 4583.

⁴⁴ P. Teilhard de Chardin, *La riflessione dell'Energia*, in Id., *Verso la Convergenza*, p. 655.

evolutive della specie umana», che è a suo avviso una formazione non stabilizzata, nella quale sono in gestazione nuove maniere di essere umani.

Per questo, l'umanità attuale, al contrario di quanto sostengono Oswald Spengler o Charles Galton Darwin, non vive secondo Teilhard una condizione di decadenza, né è precipitata, per insipienza nell'uso delle risorse, in condizioni che mettono a rischio la sua sopravvivenza, ma attraversa la fase «embrionale» di uno sviluppo che è carico di futuro.

Zoologicamente e psicologicamente parlando – scrive – l'Uomo osservato nell'integrità cosmica della sua traiettoria, non è ancora che a uno stadio embrionale, al di là del quale si profila una larga frangia di ULTRA-UMANO⁴⁵.

L'antropologia ultraumanista sviluppata dal gesuita tra il 1949 e il 1955 viene impiegata come pensiero terapeutico, funzionale al contrasto dell'uso antiumanistico della scienza portato avanti da esponenti di varie discipline scientifiche. che, in nome della scienza, «sottostimano l'Umano»⁴⁶, facendone una variante della vita animale, oppure il soggetto di un'avventura evolutiva destinata al disastro o all'inabissamento nel nulla. Dell'antropologia ultraumanista si serve inoltre per evidenziare il fatto le forme più diffuse di pensiero teologico, in quanto affette da cronica resistenza a prendere in considerazione l'urto decostruttivo che le trasformazioni in atto nell'evoluzione umana esercitano sull'esperienza religiosa, finiscono per incappare in una nuova variante della «questione Galilei».

Il gesuita ritiene, infatti, che come gli uomini del XVII secolo si sono visti costretti a elaborare una nuova interpretazione del quadro cosmologico, allo stesso modo nella fase attuale dell'evoluzione della «Noosfera», occorrerebbe dar vita a forme di discorso antropologico capaci di lasciarsi alle spalle i modelli teorici e pratici con i quali gli uomini hanno tradizionalmente dato forma alla loro esperienza del mondo, alla comprensione di sé, alla concettualità teologica.

In questo quadro, Teilhard colloca la sua riflessione sulla fine di una fase storica del Cristianesimo. Concorda con Arnold Toynbee nel rilevare la condizione di crisi del Cristianesimo. Dissente però dallo storico inglese sulla tesi secondo la quale tale crisi annuncia l'inizio di un'epoca «ex cristiana» o «post-cristiana». Il gesuita ritiene infatti possibile scongiurare tale evenienza dando vita ad una figura di cristianesimo capace di «sorpassarsi», di lasciarsi cioè alle spalle modelli di comprensione della pratica cristiana normati da paradigmi non più fungibili nel quadro della conoscenza e dell'esperienza del mondo tipici dell'umanità contemporanea, il cui contrassegno, oltre che

⁴⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le Cœur de la Matière*, in Id., *Le Cœur de la Matière*, p. 48.

⁴⁶ Teilhard de Chardin, *Lettres familières*, p. 209.

dalla visione evolutiva del cosmo, è dato dalla comprensione della specie umana come formazione non stabilizzata, che, con l'avvento dell'«Uomo auto-evolutore», procede verso una condizione nella quale prende forma «qualcosa al di là dell'Uomo»⁴⁷.

Si comprende così il gergo atipico dell'ultimo Teilhard, fatto di formule come «ultra trans-cristiano», «Dio trans-cristiano», «Ultra-cristico», «Ultra-cristianesimo», «Neo-cristianesimo», «Cristianesimo re-incarnato», «Cristianesimo rinato». Sono formule che inquietano diversi suoi confratelli e amici, ma hanno il potere di mostrare la radicalità della consapevolezza da lui maturata circa la fine di una fase storica del Cristianesimo, e l'urgenza di dar corso, senza nostalgie passatiste, o mitici ritorni alle origini, a un «nuovo inizio» che consenta alla dottrina e alla prassi della Chiesa di interagire, attraverso la configurazione di un discorso teologico profondamente rinnovato, con l'esperienza di sé e del mondo che gli uomini vanno maturando con l'ingresso nel regime evolutivo dell' «Ultra-umano». Egli è convinto, in tal senso, che i credenti del futuro potranno apprezzare l'esperienza teologica da lui portata avanti nell'isolamento e nel disconoscimento, poiché saprà offrire un impulso significativo alla nascita di una nuova figura di pratica cristiana.

2. «PRAESENTIRE CUM ECCLESIA»

Thomas Berry sostiene che Teilhard «ha dato espressione alla più grande trasformazione del Cristianesimo dal tempo di San Paolo»⁴⁸. Infatti, nelle diverse fasi del suo pensiero fortemente innovativo, in cui connette le competenze dello scienziato con una riflessione di carattere teologico e filosofico, pone in luce il fatto che se le religioni, quindi anche il Cristianesimo, intendono giocare un ruolo nel futuro, «debbono cambiare – scrive il pensatore americano – in una misura nella quale non sono mai cambiate»⁴⁹.

Teilhard ha portato avanti con radicalità e continuità un progetto di ripensamento del cristianesimo e, più in generale, dell'esperienza religiosa, il cui nucleo generatore nasce dalla convinzione secondo la quale l'umanità sta vivendo un «cambiamento di età» che la disloca dal Neolitico, con i suoi stilemi identitari, localisti, razziali, per traghettarla nell'universalismo e nel costruttivismo tipici della neoformazione dell'«Ultra-umano». La precisazione e lo sviluppo di tale tematica fanno di lui un «isolato» non solo nel

⁴⁷ P. Teilhard de Chardin, *Accomplir l'Homme. Lettres inédites (1926-1952)*, Grasset, Paris 1968, p. 124.

⁴⁸ Th. Berry, Th. Clarke, *Befriending the Earth. A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut 1991, p. 6.

⁴⁹ *Ibidem*.

campo del pensiero teologico e filosofico, ma anche in quello del pensiero scientifico.

La condizione di «isolato» non fa, però, del gesuita un eremita risentito, né un profeta solitario che inveisce contro l'arretratezza culturale della Chiesa cattolica. Egli, infatti, malgrado i provvedimenti disciplinari di cui è stato oggetto, l'aura di diffidenza che circonda la sua persona, la forzata rinuncia a cariche importanti al *Collège de France* o al *Musée de l'Homme*, non ha mai disgiunto il proprio destino personale da quello della Chiesa cattolica, che egli, servendosi del linguaggio della zoologia, descrive come il «*Phylum* d'amore» al quale è connessa inscindibilmente la sua esistenza.

Dopo il tentativo stoppato dal canonico-teologo della Diocesi di Malines di dare un minimo di visibilità al proprio pensiero attraverso la pubblicazione di *L'Ambiente Divino*, il «libro di pietà» che, nelle sue intenzioni, doveva essere l'«*outlet*» tramite cui accedere ad una cerchia più vasta del gruppo ristretto degli amici, Teilhard, a partire dalla metà degli anni trenta del Novecento, affida la diffusione del suo innovativo discorso teologico alla circolazione clandestina di duecento/trecento copie ciclostilate dei suoi scritti, portata avanti, in un primo tempo, da Simone Begouen, poi da Jeanne Mortier⁵⁰.

Tramite questo espediente si propone di far circolare in una cerchia ultraminoritaria, composta da cattolici inquieti, accomunati da un «teismo insoddisfatto»⁵¹, che è l'espressione delle riserve avvertite nei confronti delle chiusure presenti nella mentalità cattolica convenzionale, una ermeneutica del cristianesimo che intende immettere la Chiesa in una situazione liminale.

Questa situazione di passaggio viene intesa dal gesuita come il transito verso una figura di cristianesimo omogenea con la figura del bisogno religioso presente in una umanità che sta vivendo una transizione verso forme di comprensione di sé e del mondo profondamente difformi da quelle ereditate dalla tradizione. In tal senso, formule come «iper-ortodossia», «Neocristianesimo», «*praesentire cum Ecclesia*», veicolano la convinzione profondamente radicata in Teilhard secondo la quale il messaggio cristiano, se opportunamente ripensato e riformulato, contiene in sé le risorse simboliche e concettuali capaci di offrire a uomini e donne che vivono un «cambiamento d'età» il Dio da essi atteso.

Il lavoro di «Riforma» della Chiesa prospettato dal gesuita non riguarda però soltanto la trasformazione dello sfondo culturale che definisce l'identità cattolica. Ha infatti a che fare, sia pur marginalmente, anche con le dinamiche istituzionali che regolano il governo della Chiesa, definiscono il

⁵⁰ Sulla diffusione degli scritti di Teilhard in forma di ciclostilati, cfr. M. Prats, *La parole attendue. La circulation des photocopies de Teilhard*, Salvator, Paris 2022.

⁵¹ P. Teilhard de Chardin, *Il piacere di vivere*, in Id., *Verso la Convergenza*, p. 203.

ruolo in essa svolto dalla donna, determinano la funzione del Magistero ecclesiastico. A suo avviso, come scrive nella lettera del 07 ottobre 1929, indirizzata al prof. Gaudefroy, sacerdote e docente di Mineralogia alla Sorbona, occorre aprire la «questione femminile» nella spiritualità cattolica. Si deve, cioè, elaborare una riflessione sulla sottovalutazione del ruolo della donna nella Chiesa, e sulla sua esclusione dal sacerdozio. Questi fenomeni vengono identificati come una delle «tre pietre friabili», le altre due sono l'assenza di democrazia nella Chiesa, e la presenza in essa di una gerarchia che esercita un Magistero dottrinalistico e autoreferenziale, privo di «Profezia», sulle quali poggia l'ordinamento di un cattolicesimo che va profondamente riformato.

Talvolta mi sembra – scrive il gesuita – che nella Chiesa attuale ci siano tre pietre friabili pericolosamente utilizzate nelle fondamenta: la prima è un governo che esclude la democrazia; la seconda è un sacerdozio che esclude e minimizza la donna; la terza è una Rivelazione che esclude, per il futuro, la Profezia⁵².

Teilhard, nell'elaborazione della sua versione del pensiero cristiano come una *expeditio in novum* che deve mobilitare le energie psichiche e le risorse culturali dei credenti, ha trovato amici e nemici. Tra questi ultimi, come si legge nella lettera indirizzata al p. Valensin il 25 maggio 1938, colloca gli esponenti della «Chiesa ufficiale» vicini alle posizioni dell'intransigentismo cattolico, i quali nutrono la «segreta speranza» che il mondo moderno possa essere «cancellato», e si potrà «tornare al buon tempo che aveva preceduto la Scienza e la Rivoluzione»⁵³.

Oltre ai nemici, Teilhard ha avuto tra confratelli e ecclesiastici degli amici che, con livelli differenziati di perplessità, hanno seguito il suo cammino di pensiero. Tra i confratelli che hanno guardato al suo pensiero con interesse, misto a gradazioni più o meno elevate di apprensione, ci sono il p. Valensin, il p. de Lubac, il p. Fessard, il p. Leroy, il p. d'Ouince, il p. Ravier. Quest'ultimo, negli ultimi anni della vita di Teilhard, è stato una sorta di suo Superiore *ad personam*, che ha fatto da tramite tra lui e i vertici della Compagnia. A Ravier indirizza cinque scritti, definiti «scritti Ravier», da far conoscere «*in alto loco*» per far presenti problemi che, se non avvertiti e affrontati, rischiano di far «esplodere» le immagini di Dio ereditate dalla tradizione⁵⁴.

⁵² P. Teilhard de Chardin, *Lettres inédites à l'Abbé Gaudefroy et à l'Abbé Breuil*, Éditions du Rocher, Monaco 1988, p. 80.

⁵³ Teilhard de Chardin, *Lettres intimes*, p. 327.

⁵⁴ Una suggestiva formulazione delle questioni con le quali la Chiesa si dovrebbe confrontare per offrire ad una umanità in profondo cambiamento forme di pratica cristiana da essa rece-

Tra gli ecclesiastici, Teilhard ha avuto relazioni significative con Mons. Bruno de Solages, rettore dell'Università cattolica di Tolosa, suo apologeta in occasione di attacchi a lui sferrati da teologi integralisti. Tra gli intellettuali, ha intrattenuto un rapporto particolarmente intenso con il filosofo e matematico Edouard Le Roy e con il biochimico Vladimir Ivanovic Vernadsky. A Parigi, prima dell'esilio in Cina, per un paio di anni si incontravano settimanalmente per discutere di problemi scientifici, filosofici, teologici.

Nella prima metà degli anni Trenta del Novecento, Teilhard ha un contatto con due alti esponenti della gerarchia ecclesiastica, Mons. Celso Costantini e Mons. Mario Zanin. Il primo, Legato Apostolico in Cina fino al 1933 poi Segretario di Propaganda Fide. Il secondo, Legato Apostolico in Cina, dal 1933 al 1946. A Mons. Costantini, su richiesta di Mons. Zanin, Teilhard invia una memoria in cui espone alcune sue idee sulla necessità di un rinnovamento della Chiesa⁵⁵. Su sollecitazione di Mons. Costantini, Mons. Zanin incarica p. Gabriele Allegra di fornire un parere sullo scritto di Teilhard, *L'Ambiente Divino*. Il cappuccino, che tra il 1942 e il 1945 aveva avuto con il gesuita lunghe conversazioni sul pensiero di Duns Scoto, in particolare sulla sua visione della Redenzione, pur riconoscendo la sostanziale ortodossia del libro, ne sconsiglia la pubblicazione, poiché potrebbe urtare «le pie orecchie» di molti fedeli.

Occorre dire, però, che nella costruzione del pensiero di Teilhard ha giocato un ruolo essenziale il confronto con figure femminili, come evidenzia egli stesso in *Le Cœur de la Matière*, che è una sorta di autobiografia intellettuale.

Alla storia della mia visione interiore, come la raccontano – scrive – queste pagine, mancherebbe un elemento (una atmosfera ...) essenziale se, concludendo, non ricordassi che dal momento critico in cui, rifiutando molti dei vecchi modelli familiari e religiosi, ho iniziato a svegliarmi e a formularmi

pibili e vivibili è contenuta nell'importante saggio, *Le Cœur de la Matière*, composto nel 1950. «Per un certo numero di vostri servitori, o Signore, il Mondo, il nostro Nuovo Mondo, quello dei nuclei, degli atomi e dei geni, è divenuto fonte di continua ansia, perché ora ci appare così in movimento, così irresistibile, così grande! Questa crescente possibilità (sulla quale facciamo del tutto per chiudere gli occhi) di altri pianeti pensanti nel firmamento..., questo rilancio, evidente, di una evoluzione divenuta capace, per sforzo planetario, di autodirigersi e di accelerarsi. Questa ascesa, all'orizzonte, per effetto di ultra-riflessione, di un Ultra-umano. Tutto ciò appare spaventoso a chi, esitando ancora a gettarsi nelle grandi acque della Materia, teme di vedere il proprio Dio esplodere acquisendo una dimensione in più»: Teilhard de Chardin, *Le Cœur de la Matière*, pp. 68-69.

⁵⁵ P. Teilhard de Chardin, *Alcune riflessioni sulla conversione del Mondo. Ad uso di un Principe della Chiesa*, in Id., *La Scienza di fronte a Cristo*, pp. 143-158.

veramente da me, nulla si è sviluppato in me se non sotto uno sguardo o sotto una influenza di donna⁵⁶.

Le donne con le quali intrattiene un rapporto amicale sono intellettuali nelle quali trova non soltanto persone interessate al suo pensiero, ma interlocutrici che lo mettono a confronto con modi di pensare e di stare al mondo che lo spingono a dar corso ad una riflessione non convenzionale sul presente e sul futuro del cristianesimo⁵⁷.

Tra esse vanno ricordate, Marguerite Teilhard Chambon, cugina, e raffinata intellettuale sensibile alle ragioni del femminismo, l'americana Ida Treat, fervente militante del partito comunista francese, Leontine Zanta, filosofa con interessi nel campo del femminismo, la scultrice Lucile Swan, che ha accompagnato la riflessione di Teilhard su tematiche riguardanti il rapporto tra esperienza religiosa e conoscenza scientifica, le scrittrici Claude Rivière e Rhoda de Terra, Jeanne Mortier, sua segretaria a partire dal 1939, e studiosa di teologia e di spiritualità cristiana, la giornalista e psicoanalista junghiana Maryse Choisy.

Il gesuita, nella condizione di isolamento in cui elabora il proprio pensiero filosofico-teologico, trova in queste donne una cerchia di interlocutrici i cui pensieri nessun teologo cattolico accreditato avrebbe mai preso in seria considerazione.

Interlocutori più numerosi dei suoi amici, e dei lettori dei suoi scritti che circolano in forma di ciclostilati, Teilhard li ha trovati nella JOC e nel Movimento dei preti operai. Con queste forme di presenza innovativa della Chiesa nella società ha avvertito una empatia immediata, che lo ha indotto a coinvolgersi in alcuni momenti della loro vita organizzativa. Da tale coinvolgimento nascono i fastidi e le insofferenze che sono all'origine della deci-

⁵⁶ Teilhard de Chardin, *Le Cœur de la Matière*, pp. 71-72.

⁵⁷ Sulla rilevanza del contributo che il confronto con alcune donne ha nella definizione del pensiero di Teilhard cfr. H. de Lubac, *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, suivi de *Teilhard et notre temps*, Aubier- Montaigne, Paris 1968; G. Schiwy, *Eine heimliche Liebe. Lucile Swan und Teilhard de Chardin*, Herder, Freiburg 2005; Th. M. King, *Epilogue: "Teilhard and the Feminine"*, in Th. M. King, and M. Wood Gilbert (eds.), *The Letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan*, Georgetown University Press, Washington 1993, pp. 295-297; U. King, *Spirit of Fire. The Life and Vision of Teilhard de Chardin*, Orbis Books, New York 1996, pp. 104-105; 144-154; 161-162; 222-223; ID., *The Letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan: A Personal Interpretation*, in A. Fabel, D. St. John (eds.), *Teilhard in the 21st Century. The Emerging Spirit of Earth*, Orbis Books, New York 2003, pp. 44-56; J. Maaluf, *Teilhard and the Feminine*, in «Teilhard Studies», Fall 2003; M.J. Conchon, M.J. Coutagne, M. Prats, *Le Féminin avenir du monde. Deux vies en conversation. Marguerite Teilhard – Chambon et son cousin Pierre Teilhard de Chardin*, Saint-Léger Éditions, Paris 2020; G. Giustozzi, *Prefazione*, in A. Tassone Bernardi, *L'elemento femminile nel pensiero di Pierre Teilhard de Chardin*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2023, pp. 7-15.

sione della gerarchia ecclesiastica di chiedere il suo allontanamento da Parigi.

Nello scritto *Ricerca, lavoro e adorazione*, composto nel marzo 1955 pochi giorni prima del suo ultimo saggio, *Le Christique*, Teilhard parla dei «preti ricercatori» e dei «preti operai»⁵⁸ come figure di avanguardia che potranno aiutare «i giovani ricercatori e i lavoratori di domani [...] a esplicitare i legami che saldano geneticamente tra loro Regno di Dio e impegno Umano»⁵⁹.

Il «ricercatore» e «l'Operaio», identificati in questo scritto come le figure più rilevanti dei due ambienti che a suo avviso danno forma all'assetto attuale della vita umana, cioè il laboratorio e la fabbrica, vengono indicati da Teilhard come gli interlocutori privilegiati di un pensiero e di una prassi cristiana dislocati

in un Universo nuovo (quello precisamente dei laboratori e della fabbrica) dove la “creatura” non è più soltanto uno “strumento da utilizzare”, bensì un “co-elemento da integrare” in una Umanità in genesi, dove la vecchia opposizione Terra-Cielo scompare (o si corregge) nella nuova formula: “Al Cielo attraverso il compimento della Terra”⁶⁰.

Negli ultimi giorni della vita di Teilhard ritorna così, in forma leggermente variata, la formula con la quale nel 1916 aveva sintetizzato il nucleo generatore del suo pensiero: «c'è una comunione con Dio, e una comunione con la Terra, e una comunione con Dio attraverso la Terra»⁶¹.

3. UN APPROCCIO POST-TEISTA AL DIVINO: IL «PANTEISMO CRISTIANO»

Teilhard ritiene che per soddisfare i bisogni e le aspirazioni religiose di una umanità che attraversa una fase di profondi cambiamenti sia necessario dar vita a «un'altra teologia»⁶², a un discorso in grado di indicare vie di pensiero che consentano di veicolare l'esperienza cristiana nello spazio della visione evolutiva del cosmo prodotta dalle scienze della natura, e nel mondo delle nuove forme di esistenza prodotte dalla crescente espansione della tecnoscienza.

La sua opera appare in tal senso come il messaggio inviato da un pensatore cristiano che si definisce «isolato», «irregolare», a una Chiesa coeva

⁵⁸ Teilhard de Chardin, *Ricerca, lavoro e adorazione*, p. 249.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 250.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 251.

⁶¹ Teilhard de Chardin, *La Vie cosmique*, p. 19.

⁶² Teilhard de Chardin, *Lavoro, ricerca e adorazione*, p. 251.

chiusa nei «bastioni» della «teologia romana»⁶³. L'arroccamento nel discorso filosofico-teologico di ispirazione neoscolastica le impedisce di interloquire in termini non meramente deprecatori con le trasformazioni indotte dalla rivoluzione scientifica, dai mutamenti politici, dalle rivoluzioni tecnologiche, sui modi in cui gli uomini fanno esperienza di sé e del mondo⁶⁴.

Teilhard invita i credenti a liberarsi da atteggiamenti di pigrizia e di timidezza, che, per timore di vedere «esplodere» le immagini convenzionali di Dio, dell'uomo, dell'esperienza cristiana, li inducono a rifiutare, oppure a guardare con sospetto quanto gli uomini, con le loro ricerche e le loro sperimentazioni, realizzano al di fuori del recinto confessionale cattolico. Egli intende infatti valorizzare le «qualità creatrici» che appartengono alla natura e al mondo umano, poiché ritiene che la verità non sia il testo già scritto nel mondo e nella vita umana dall'atto originario della creazione, ma, al contrario, sia il prodotto della sinergia tra divenire della natura, divenire della «vita pensante», azione di «amorizzazione» del cosmo, che assume forma nella manifestazione di Dio in Gesù Cristo. In tal modo, quello che la metafisica neoscolastica chiama l'«essere partecipato» perde la connotazione di ente irrilevante rispetto all'assolutezza dell'essere divino, per divenire un fattore determinante nella costruzione della figura escatologica di uno stato di unificazione del reale che è il risultato della sinergia tra il divenire del processo cosmogonico e l'azione divina, un processo che nel linguaggio cristiano viene definito attraverso le categorie di creazione, incarnazione, redenzione, *pleroma*.

Pensato in tale prospettiva, l'essere di Dio risulta per un verso autosufficiente, per altro verso, però, nel momento in cui, dopo la «trinizzazione», si apre la fase creativa della «teogenesi», l'unità divina immanente è insufficiente a definire il suo essere. Della costituzione d'essere di Dio entra infatti a far parte anche il processo di unificazione in atto nel mondo, che è una realtà distinta dall'unità originaria dell'essere divino, ma, al tempo stesso, una componente rilevante nella definizione della sua struttura ontologica.

Teilhard arriva in tal modo a pensare l'essere di Dio come un processo nel cui divenire si allarga l'unità che appartiene originariamente al Dio unitrino fino all'espansione che di essa si dà nel *pleroma*. Questa categoria viene impiegata per indicare la sintesi tra l'unità immanente appartenente al Dio trinitario e un cosmo la cui progressiva unificazione è il prodotto della

⁶³ Sul dispositivo teorico della «teologia romana», cfr. P. Petrucci, *Romolo Murri un cristiano nella storia*, Andrea Livi Editore, Fermo 2022, pp. 7-22.

⁶⁴ Su tale problematica, cfr. R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, il Mulino, Bologna 2020; Id., *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, il Mulino, Bologna 2019; A. Schiavone, *Il progresso*, il Mulino, Bologna 2020; Id., *L'occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, il Mulino, Bologna 2022; R. Campa, *Tecnoetica*, Orbis Idearum Press, Krakow 2023.

sinergia tra i processi di complessificazione della materia e della «vita pensante» con l'istanza di «amorizzazione» che in essi imprime l'azione divina.

In tal modo, la creatività espressa dal divenire della natura, che va dalla formazione delle particelle sub-atomiche all'apparire della vita biologica, e, a partire dall'evoluzione di quest'ultima, alla formazione della «vita pensante», i cui sviluppi si estendono dagli Ominini⁶⁵ all'avvento dell'«Ultraumano», si saldano con il movimento convergente che l'azione di Dio imprime al divenire del cosmo.

Teilhard si congeda in tal modo dal teismo tipico della teologia filosofica neoscolastica, come pure dalla «metafisica biblica»⁶⁶ evocata da Claude Tresmontant, un interprete del suo pensiero da lui duramente avversato⁶⁷. In ambedue i casi, infatti, Dio viene concepito come ente distinto dal mondo, che non influisce in alcun modo nella configurazione della sua costituzione d'essere.

La posizione del gesuita va in altra direzione, ed è espressa nell'enunciato lapidario contenuto in uno scritto del 1936 in cui si legge che Dio è «reale» ma «non realizzato»⁶⁸. Egli afferma, cioè, che Dio è un essere dotato di una propria originaria realtà, al quale, però, l'universo, nel suo divenire, apporta qualcosa nella sua costituzione ontologica. Secondo Teilhard, infatti, guardando il mondo dal punto di vista del suo compimento escatologico, Dio si completa nel *pleroma*, poiché l'unità con il cosmo che in esso si realizza amplifica l'unità immanente appartenente alla struttura trinitaria dell'essere divino. «Dio si compie – scrive – si completa in qualche modo nel *pleroma*»⁶⁹, cioè in quella figura ultima del reale nel quale «non resta più nulla da unificare né in Dio né “al di fuori” di Dio»⁷⁰.

C'è dunque divenire in Dio, e il mondo, a sua volta, non è semplicemente il regno di una consistenza ontologica inferiore rispetto all'assolutezza dell'essere divino, poiché l'avanzamento verso la costituzione di uno stato finale di unificazione del reale è il prodotto della sinergia tra l'agire divino e il divenire del processo cosmogonico.

⁶⁵ Sull'evoluzione umana, cfr. T. Pievani, *Homo sapiens. Il cammino dell'umanità*, Istituto Geografico D'Agostini, Novara 2012; G. Manzi, *Il grande racconto dell'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna 2018.

⁶⁶ C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, Gabalda, Paris 1955.

⁶⁷ Sulla questione mi permetto di rimandare a G. Giustozzi, *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesti dello scontro tra il gesuita e un suo interprete*, in M. Florio (ed.), *Scrutando il Mistero nella storia*, Cittadella Editrice, Assisi 2018, pp. 230-254.

⁶⁸ P. Teilhard de Chardin, *Esquisse d'un Univers personnel*, in Id., *L'Énergie humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1962, p. 91.

⁶⁹ P. Teilhard de Chardin, *Christianisme et Évolution. Suggestions pour servir à une Théologie nouvelle*, in Id., *Comment je Crois*, Editions du Seuil, Paris 1969, p. 209.

⁷⁰ *Ibidem*.

Teilhard fa propria in tal modo la tesi secondo la quale l'essere di Dio è il divenire, e abbandona la tesi secondo cui il cosmo è identificabile come l'*ens ab alio* che si qualifica soprattutto per l'indigenza ontologica mostrata rispetto alla pienezza d'essere appartenente a Dio, pensato come «*esse ipsum subsistens*».

Prende forma, così, una «metafisica dell'unione» che configura una visione del rapporto tra Dio, mondo, uomo, in grado di integrare più adeguatamente la visione evolutiva del cosmo e la potenza creatrice della «vita pensante» rispetto alla metafisica dell'*esse* e alla «metafisica biblica» evocata da Tresmontant. Il gesuita delinea infatti i tratti di una visione teologica del mondo in cui l'uomo non è soltanto interlocutore di un Dio distinto dal mondo, ma «vita pensante» che attraverso la propria azione prosegue l'opera creatrice di Dio, e il mondo, a sua volta, appare come realtà che apporta qualcosa di necessario all'attivazione e al sostegno della vita umana e alla determinazione dell'essere di Dio.

Ilia Delio, teologa americana e valente studiosa di Teilhard de Chardin, con alle spalle, inoltre, una solida formazione scientifica nel campo della biochimica e della genetica, definisce il pensiero del gesuita attraverso la formula «olismo relazionale».

A suo avviso, infatti,

secondo Teilhard, Dio è nel cuore della natura. Egli ha sposato un «panteismo cristiano», termine che usava con attenzione, sebbene sia stato gravemente frainteso. Come ha scritto, trovava in se stesso «una forte tensione monista», in seguito alle sue idee su materia, vita, energia [...]. Teilhard ha scoperto un Dio nuovo e vitale, non un Dio che domina il mondo con il potere, un Dio inerente al divenire del mondo. Il mondo ha preso un nuovo significato, non più lo stato frammentato di un cosmo statico, ma lo stato organico e la vitalità di una cosmogenesi, con l'umano all'avanguardia [...]. C'è una profonda correlazione tra coscienza, spazio, unità e amore che può essere sintetizzata nella parola creatività. Come egli ha scritto, «il valore comparativo delle credenze religiose può essere misurato dal loro rispettivo potere di attivazione evolutiva». La religione esiste per dare energia all'umano verso una maggiore totalità e unità. La fede nel Dio-Omega è l'energia al cui interno si accresce la vita di fronte alle resistenze; l'energia di creare, cambiare, divenire qualcosa di nuovo. Teilhard e Jung contribuiscono al nuovo mito religioso dell'olismo relazionale, che farà fermare o battere più velocemente il cuore. In ambedue i casi siamo nel mezzo di una rivoluzione riguardante Dio⁷¹.

⁷¹ I. Delio, *The Not-Yet God. Carl Jung, Teilhard de Chardin and the Relational Whole*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2023, pp. 36; 37; 41.

Teilhard si lascia così alle spalle la versione metafisica dell'esperienza religiosa, che pensa il rapporto con Dio come distacco dallo spazio ontologico inferiore, che ha a che fare con il mondo, il divenire, il tempo, il sensibile, e accesso allo spazio ontologico superiore, che ha a che fare con l'immutabile, l'eterno, il sovrannaturale, come pure ogni interpretazione dell'esperienza religiosa ispirata alla teologia dialettica o al pensiero della differenza⁷².

Occorre dire, però, che la riflessione teologica di Teilhard si differenzia non soltanto dalla comprensione di Dio espressa dalla metafisica teista di ispirazione neoscolastica, o dal teismo veicolato dalla «metafisica biblica» teorizzata da Tresmontant, ma anche da forme di panteismo filosofico che fanno riferimento alla visione del divino come principio indeterminato⁷³, oppure a una visione panteista del mondo nella quale alla «identità di mente e materia»⁷⁴ viene dato il nome di Dio.

Il gesuita delinea infatti la figura di un «panteismo cristiano» che articola il proprio discorso su Dio a partire dalla comprensione di Dio, del mondo, della vita umana, implicita in categorie del discorso cristiano come Trinità, incarnazione, eucarestia, prassi ispirata alla carità, attesa del Regno di Dio, *pleroma*. Su questa base accede alla comprensione di Dio come «at-

⁷² Per una analisi del pensiero di Teilhard in rapporto al «panteismo cristiano», al «pancratismo», formule che, al pari di altre, come «Cristo cosmico», «Dio evolutore», sono spesso ricorrenti nella sua opera, e mostrano somiglianze con il panenteismo evocato da Karl Krause, cfr. G. Giustozzi, *Teilhard de Chardin: praesentire cum Ecclesia. Indicazioni per un neocristianesimo in due scritti del 1945*, in V. Cresti, L. Galleni, F. Scalfari (edd.), *Teilhard de Chardin oggi in Italia. Il punto sulla ricerca*, Aracne, Roma 2016, pp. 89-118; G. Giustozzi, *Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neo-cristianesimo*, Studium, Roma 2016, pp. 70-113; 145-164; 278-284; 600-619; Id., *Teilhard contro Tresmontant*, in Florio, *Scrutando il Mistero nella storia*, pp. 230-254; V. Mendonca, *Du conflit entre «l'un absolu» et «la multitude» à la communion de «l'un et la multitude» interconnectés: Révision panenthéiste des intuitions initiales de Teilhard dans ses essais de la Grande Guerre*, in G. Agudelo, J.F. Boulanger, K. Duffy (éds.), *Regarder la guerre en face, voir au-delà. De la Grande Guerre aux turbulences de la mondialisation*, Les acteurs du savoir, Paris 2018, pp. 201 – 247; Id., *Die Komplementarität von Polarität und Pleroma im Prozess-Panentheismus: Die Metaphysik der Gott-Welt-Beziehung bei Whitehead und Teilhard*, in G. Bruntrup, J. Jaskolla, T. Müller (hrsg.), *Prozess, Religion, Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik* Alber Verlag, Freiburg-München 2020, pp. 251-284; Id., *Pantheistic Interconnectedness. On The Revival of Metaphysics in A.N. Whitehead and P. Teilhard De Chardin*, Katholieke Universiteit Leuven, July 2019: disponibile in <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/545999>; P. Gamberini, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Gabrielli editori, San Piero in Cariano (VR) 2022; C. Fanti (ed.), *Quale Dio, quale cristianesimo. La metamorfosi della fede nel XXI secolo*, Gabrielli editore, San Pietro in Cariano (VR) 2022; Delio, *The Not-Yet God*, pp. 22-41; 66-88; 108-125; 213-258.

⁷³ Sull'argomento, cfr. F. Mignini, *Commento*, in B. Spinoza, *Korte Verhandelng-Breve Trattato*, Japadre, L'Aquila 1986, pp. 371-800; Id., *Un «segno di contraddizione»*, in B. Spinoza, *Opere*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007, pp. XI-LXIX.

⁷⁴ E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Venezia 2021, p. 10.

mosfera»⁷⁵, come «sfera»⁷⁶, come «ambiente universale»⁷⁷, cioè realtà che non è né «fuori», né «accanto» al mondo, ma costituisce lo sfondo «mobile» in cui sono immersi il mondo e la vita umana.

Il divenire della natura e della vita umana non sono in tal senso elementi esterni all'essere di Dio che fungono da scenario di manifestazione del suo potere di «Padrone del mondo» che regola l'essere e il non essere di uomini e cose. In forza dell'evento cristologico, e del «contatto» in esso stabilitosi tra Dio, mondo, uomo, e delle «estensioni» che di esso si danno nella predicazione, nell'eucarestia, nella prassi ispirata alla carità, nell'attesa operosa del Regno di Dio e del compimento che di esso si dà nel *pleroma*, il mondo appare come «luogo sacro». Non è infatti lo scenario dell'«epifania» di un Dio ad esso esterno, ma l'ambiente in cui si dispiega la sua «*Diafania*». Il «contatto» tra Dio, mondo, uomo, prodottosi nell'evento cristologico costituisce in tal senso il «*focolaio storico*»⁷⁸ nel quale trova espressione quella unità tra Dio, cosmo, «vita pensante», che costituisce la grammatica profonda che regola la costituzione della realtà, che avrà piena realizzazione nel *pleroma*.

La divina presenza non si è manifestata semplicemente di fronte a noi, accanto a noi. È scaturita in modo così universale, ce ne troviamo talmente avvolti e pervasi che non ci rimane neppure un posto per cadere in ginocchio, fosse pure nel profondo di noi stessi. Mediante tutte le creature, senza eccezione, il Divino ci assedia, ci pervade, ci plasma. Pensavamo che fosse lontano, inaccessibile, invece viviamo immersi nelle sue sfere ardenti. «*In eo vivimus*». In verità, come diceva Giacobbe uscito dal suo sogno, il mondo, questo mondo tangibile per il quale sentivamo la noia e l'irriverenza riservate ai luoghi profani, è un luogo sacro, e non lo sapevamo? «*Venite, adoremus*» [...]. Se è lecito modificare leggermente una parola sacra, diremo che il grande mistero del cristianesimo non è esattamente l'Apparizione, ma la Trasparenza di Dio nell'Universo. Sì, o Signore, non solo il raggio che sfiora, ma il raggio che penetra. Non la tua Epifania, o Gesù, ma *la tua Diafania*⁷⁹.

Nel contesto di questa visione evolutiva di Dio, del mondo, della vita umana, la pratica cristiana non viene compresa come forma di esistenza che estranea gli uomini dal mondo, o che, in nome del primato attribuito all'ordine in esso impresso da Dio, demonizza il lavoro di trasformazione del mondo e della propria vita da essi realizzato. L'esperienza religiosa si strut-

⁷⁵ Teilhard de Chardin, *L'Ambiente Divino*, p. 102.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 85;101.

tura infatti come pratica di attivazione e di sostegno dell'azione creatrice di un'umanità che, attraverso l'espansione della propria potenza cognitiva e operativa, arriva ad accreditarsi come formazione capace di dar corso al «rilancio» dell'evoluzione.

Secondo Bergson l'universo «è una macchina per produrre dei»⁸⁰, per Teilhard, invece, è una «macchina» per produrre il *pleroma*, per muovere cioè verso quella figura ultima dell'evoluzione in cui si realizza il massimo di unità fra Dio, mondo, «vita pensante». In tale orizzonte prende forma una relazione tra Dio, cosmo, uomo, in cui si passa dalla sudditanza ontologica dell'*ens ab alio* nei confronti dell'*ens a se* alla sinergia tra fonti differenti di creatività, che trovano il proprio compimento nell'estensione alla totalità dell'universo della compenetrazione tra mondo, uomo, Dio, realizzatasi nell'esistenza di Gesù Cristo, che si prolunga nell'eucarestia e nell'attivazione di una prassi radicata nella speranza cristiana di un mondo riconciliato.

In questa storia generale della Materia, chi non riconoscerebbe – scrive Teilhard – il grande gesto simbolico del Battesimo? Nelle acque del Giordano, immagine delle potenze della Terra, il Cristo si immerge. Egli le santifica. E, come dice San Gregorio Niseno, ne esce gocciolante, sollevando il Mondo con Sé [...]. Nulla di meno di questa *Parusia* ci vuole per equilibrare e dominare, nei nostri cuori, la gloria del Mondo che si eleva. Affinché con Te possiamo vincere il Mondo, manifestaTi a noi ammantato della Gloria del Mondo [...]. Ci siamo compenetrati a lungo in queste prospettive: il progresso dell'Universo, e specialmente dell'Universo umano, non fa concorrenza a Dio, né rappresenta un vano sperpero delle energie che gli dobbiamo. Più l'uomo sarà grande, più l'Umanità sarà unita, cosciente e padrona della propria forza, più, di conseguenza, la creazione sarà bella, l'adorazione perfetta, tanto più il Cristo troverà, per le Sue espansioni mistiche, un Corpo degno di risurrezione⁸¹.

4. CONCLUSIONE. LA RIVOLUZIONE TEOLOGICA DI TEILHARD DE CHARDIN

Teilhard non è stato un teologo in senso professionale. Ciò non gli ha però impedito di essere un importante pensatore religioso che ha posto non soltanto la Chiesa cattolica, confessione cui apparteneva, ma ogni forma di esperienza religiosa, davanti all'urgenza di cambiamenti imposti da tre fenomeni, da lui evidenziati, che hanno un impatto decostruttivo sull'immaginario religioso. Si tratta, in primo luogo, dell'avvento della visione evolutiva del

⁸⁰ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, p. 243.

⁸¹ Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, pp. 81; 98; 124.

mondo e della vita umana; in secondo luogo, della globalizzazione della condizione umana prodotta dall'espansione della tecnica; infine, dell'affermarsi della «vita pensante» come fattore trainante di una evoluzione che immette gli uomini nella condizione inedita dell'«Ultra-umano».

In tal modo, il gesuita a partire dalle problematiche che gli si impongono nella sua condizione di religioso attivamente impegnato nel campo della ricerca scientifica, elabora un pensiero che costituisce una enorme provocazione per la teologia.

Pur essendo persona dal tratto gentile e dal carattere mite, anche se interiormente tormentato e combattuto, appare infatti, nel campo della riflessione teologica, come una sorta di agente provocatore che decostruisce molte certezze consolidate del *depositum fidei* della Chiesa cattolica, come pure comprensioni convenzionali dell'esperienza religiosa ispirate alla demonizzazione della vita umana, oppure a un imperialismo veritativo che fa dell'inimicizia e dell'intolleranza verso il diversamente credente o il non credente lo stigma delle dottrine e delle pratiche religiose.

Dalla ricerca di una nuova figura di cristianesimo nasce la revisione cui il gesuita sottopone alcune dottrine classiche del cattolicesimo, come la dottrina della *creatio ex-nihilo*, che è venuta precisandosi nella Patristica a partire dalla metà del secondo secolo⁸², l'inquadramento della figura di Gesù Cristo nel paradigma niceno e calcedonense delle due nature, il soprannaturalismo vigente in molte espressioni della dottrina e della pratica cristiana, che è il frutto della visione di Dio come *ens a se* che crea e domina un mondo che è identificato nella figura deficitaria dell'*ens ab alio*, il dualismo tra materia e spirito, come pure, infine, una dottrina dell'escatologia che pensa in termini di discontinuità o di reciproca esclusione il rapporto tra storia del cosmo e della vita umana e Regno di Dio.

Teilhard si mostra molto critico, inoltre, nei confronti di ogni visione dell'esperienza religiosa che estranea gli uomini dal coinvolgimento attivo nella costruzione dei futuri scenari dell'evoluzione. A suo avviso, infatti, la funzione delle religioni è «dare forma» alla «energia libera» della Terra, canalizzandola nella costruzione di figure inclusive e non distruttive dei futuri scenari dell'evoluzione umana⁸³.

Secondo il gesuita, dunque, ogni religione che non intenda ridursi a residuo di un «passato che non vuole passare» deve ripensare il proprio patrimonio simbolico, dottrinale, e la prassi ad esso connessa, nel quadro delle trasformazioni prodottesi con l'avvento della modernità e con l'entrata

⁸² Sull'argomento cfr. C. Keller, *Face of the Deep. A theology of Becoming*, Routledge, New York 2002, pp. 43-64.

⁸³ Per un approfondimento delle tematiche sovraindicate mi permetto il rimando a G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. La «reinvenzione» dell'esperienza religiosa*, Studium, Roma 2021, pp. 115-216.

nell'epoca del «Ultra-umano», dell'avvento, cioè, di una condizione in cui gli uomini, attraverso l'espansione e il potenziamento della loro creatività, fenomeno legato in particolare agli avanzamenti prodottisi nel campo della ricerca tecnico-scientifica, si impongono come il soggetto di un «rilancio» dell'evoluzione.

Teilhard appare, in tal senso, non lontano da quanto sostiene Alfred North Whitehead, il quale, in un'opera apparsa nel 1926, *Science and Modern World*, scrive:

La religione non recupererà la sua antica forza finché non riuscirà ad affrontare i cambiamenti con lo stesso spirito della scienza. I suoi principi possono essere eterni, ma la loro espressione necessita di un costante sviluppo. Questo sviluppo della religione è principalmente liberazione delle idee autenticamente sue dalle nozioni estranee inserite per presentare tali idee nei termini di un quadro immaginario del mondo concepito in altri tempi. Una siffatta liberazione della religione dai vincoli di una scienza imperfetta va tutta a suo vantaggio. Essa pone in risalto il suo messaggio genuino. La cosa più importante da tener presente è che di norma un progresso della scienza dimostrerà che enunciazioni di diverse credenze religiose richiedono qualche tipo di modifica [...]. Le dispute religiose del sedicesimo e diciassettesimo secolo misero i teologi in uno stato d'animo dei più malaugurati [...]. Essi non ebbero l'ardire di modificare alcunché, perché si sottrassero all'impegno di liberare il loro messaggio spirituale dalla connessione con un particolare complesso di immagini fantasiose⁸⁴.

Teilhard, come Whitehead, considera inadeguato pensare il rapporto tra scienza, filosofia, teologia, attraverso affermazioni del tipo: «la scienza si occupa di problemi, la filosofia si occupa di misteri»; oppure, «la scienza si chiede che ora è, la filosofia ricerca cosa è il tempo»; o anche, infine, la tesi secondo la quale la scienza, stando all'adagio di Galilei recepito anche da Bellarmino, e ripetuto come un mantra da molti teologi, «ricerca come vanno i cieli, la religione, invece, come andare in cielo»⁸⁵.

Il gesuita ritiene infatti carente ogni forma di pensiero filosofico o teologico che intenda salvaguardare l'agibilità dell'etica e la legittimità delle rappresentazioni religiose mettendo al sicuro i loro discorsi in uno spazio immune dagli effetti decostruttivi legati alle mutazioni indotte dalla ricerca scientifica e dall'espansione della tecnica in campi riguardanti la genesi e la struttura del cosmo, l'evoluzione della terra e gli effetti che in essa ha l'espansione del potere di intervento dell'uomo sulla natura, oppure ambiti

⁸⁴ A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, tr. it. di A. Banfi, Bollati Boringhieri, Milano 2001, p. 205.

⁸⁵ J. Caputo, *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Indiana University Press, Bloomington 2013, p. 257.

della vita umana come il nascere, la gestione dei corpi, il curarsi, il morire, e più in generale l'organizzazione politica della vita umana.

Secondo Teilhard, la scienza mette in discussione le immagini del cosmo e della vita umana tracciate da filosofie affette da fissismo o da essenzialismo, o da forme di pensiero che, in maniera diretta o indiretta, si ispirano alla tesi secondo la quale «la scienza non pensa», come pure da religioni che considerano l'impresa tecnico-scientifica, e l'allargamento degli spazi della creatività umana da essa consentito, come realizzazione di un progetto anti-divino e antiumano.

Il gesuita non intende infatti immunizzare l'esperienza religiosa dagli effetti decostruttivi indotti dalle variazioni prodotte dalla ricerca scientifica e dalla tecnica nei modi di concepire il mondo, e nei modi in cui gli uomini stanno al mondo e organizzano la propria vita. Invece di definire campi specifici di competenza della scienza e della religione, Teilhard delinea una prospettiva transdisciplinare⁸⁶, cioè una tipologia di rapporto tra sapere tecnico-scientifico e mentalità religiosa nella quale le religioni non si sottraggono al lavoro teorico e pratico richiesto dalla nuova comprensione di sé imposta dall'impatto decostruttivo che il discorso tecnico-scientifico ha sui linguaggi e sulle pratiche ereditati dalla tradizione. A suo avviso, inoltre, la scienza non può blindarsi in un atteggiamento che squalifica in linea di principio i linguaggi e le pratiche tipici delle religioni, ignorando il fatto che nei miti, nei simboli, nei rituali da essi veicolati, sono presenti risorse spirituali, etiche, politiche, che possono dare un apporto positivo all'evoluzione di una umanità che, in seguito all'espansione e al potenziamento delle pratiche cognitive e operative del sapere tecnico-scientifico, sta entrando nell'epoca in cui pone in essere un «rilancio» dell'evoluzione.

Teilhard ritiene che la presa d'atto dell'imporsi della visione evolutiva del mondo e della vita umana cambia in modo significativo la teologia. Costringe infatti i teologi a riconsiderare ciò che viene indicato con la parola Dio, a ripensare il rapporto tra Dio e il mondo nel contesto di una comprensione scientifica della realtà, che, a suo avviso, non sfocia necessariamente nel materialismo, ma può essere assunta come componente di un paradigma olistico e relazionale nel quale la storia del cosmo e della «vita pensante» appare come lo spazio in cui e attraverso cui si dispiega la presenza di Dio nel mondo.

Dio non viene concepito, in tal senso, come ente esterno al mondo, ma come realtà in divenire «intrecciata» con il divenire del mondo, nella quale

⁸⁶ Sul tema della transdisciplinarietà come forma di rapporto tra ricerca tecnico-scientifica e mentalità religiosa, cfr. C. Keller, M.J. Rubenstein, *Introduction: Tangled Matters*, in C. Keller, M.J. Rubenstein (eds), *Entangled Worlds. Religion, Science and New Materialisms*, Fordham University Press, New York 2017, pp. 1-18.

trovano unità e compimento i processi evolutivi del cosmo e della «vita pensante» in esso prodottasi.

Teilhard – scrive Ilia Delio – contribuisce a un olismo teologico riconoscendo la vita dinamica del Dio-Omega come energia dell'evoluzione. Omega è il Dio intrecciato, aperto al compimento in avanti. Poiché Dio e materia sono intrecciati, Dio è una totalità in divenire in noi, come noi siamo una totalità in divenire in Dio. Mentre gli antichi pensavano che Dio è quanto c'è di più semplice e immutabile, Teilhard ha sostenuto che Dio è in via di complessificazione nell'evoluzione, e quindi è in via di mutazione come risultato dell'attrazione e dell'unione. Egli ha anticipato una piena fioritura della vita materiale cosciente in avanti, non soltanto vita terrestre, ma ogni vita intelligente attraverso le galassie e forse altri universi. Il *pleroma* supera di gran lunga i limiti della vita terrestre. Ogni materia cosciente ha del potenziale per la vita cristiana⁸⁷.

L'esperienza religiosa viene accreditata da Teilhard come forma di vita, modo di stare al mondo che non chiude le persone nel cerchio dell'interiorità, non si esprime, inoltre, soltanto nello spazio del rito o dell'evocazione del soprannaturale, non si limita, infine, a suggerire una prassi funzionale all'ingentilimento dei rapporti interpersonali. A suo avviso, infatti, l'esperienza religiosa è portatrice di una «coscienza cosmica» che connette la vita umana al divenire del processo cosmogonico. Egli reputa, inoltre, che nei linguaggi del simbolo, del mito, del rito, della prassi religiosamente orientata, è contenuto un potenziale culturale capace di saldare l'esperienza religiosa con i processi cognitivi e operativi tramite i quali la «vita pensante» dà forma al presente e al futuro dell'evoluzione. In tal modo, la conoscenza del cosmo sviluppata dalle scienze, e la trasformazione tecnico-scientifica della natura, vengono assunte come elementi essenziali della nuova storia delle religioni.

Nel campo del pensiero religioso, Teilhard appare dunque come il portatore di una «singolarità» che è data dal fatto che si propone di integrare nel bagaglio teorico e pratico del cristianesimo, e, più in generale, di ogni esperienza religiosa, quelli che identifica come i contrassegni più tipici della sensibilità moderna e contemporanea, vale a dire, la coscienza del radicamento della vita umana nel divenire della natura, e l'identificazione della specie umana come soggetto che si è reso capace, attraverso gli sviluppi della scienza e della tecnica, di indirizzare, di dar forma alla natura, e ai propri stessi assetti biofisici.

In tal modo, viene delineata una originale tipologia di discorso teologico nel quale la natura, il corpo, la ricerca scientifica, le invenzioni della tecnica,

⁸⁷ Delio, *The Not-Yet God*, p. 251.

le trasformazioni politiche, le mutazioni del costume personale e collettivo, divengono il nuovo ambiente in cui le persone possono trovare lo spazio del rapporto con il divino una volta crollati gli scenari di immagini del mondo non più fruibili, dati i cambiamenti prodottisi nei modi in cui l'umanità attuale fa esperienza di sé e del mondo.

A partire dalla rilevazione del passaggio in atto nel gruppo umano verso modelli inediti di esistenza, Teilhard delinea dunque una riflessione teologica dotata di una portata innovativa che lo pone in linea con i più importanti tentativi di radicale rinnovamento del pensiero cristiano tracciati da teologi del Novecento come Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer⁸⁸, Paul Tillich⁸⁹, Karl Rahner⁹⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Bergson H., *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006.
- Berry Th., Clarke Th., *Befriending the Earth. A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, Twenty-Third Publications, Mystic (Connecticut) 1991.
- Bodei R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, il Mulino, Bologna 2020.
- Campa R., *Tecnoetica*, Orbis Idearum Press, Krakow 2023.
- Caputo J., *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Indiana University Press, Bloomington 2013.
- Conchon M.J., Coutagne M.J., Prats M., *Le Feminin avenir du monde. Deux vies en conversation. Marguerite Teilhard – Chambon et son cousin Pierre Teilhard de Chardin*, Saint-Léger Éditions, Paris 2020.
- Dattilo E., *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Venezia 2021.
- Delio I., *The Not-Yet God. Carl Jung, Teilhard de Chardin and the Relational Whole*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2023.
- Fabel A., John D. St. (eds.), *Teilhard in the 21st Century. The Emerging Spirit of Earth*, Orbis Books, New York 2003.
- Fanti, C. (ed.), *Quale Dio, quale cristianesimo. La metamorfosi della fede nel XXI secolo*, Gabrielli editore, San Piero in Cariano (VR) 2022.
- Gamberini P., *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2022.

⁸⁸ Sul confronto del pensiero di Teilhard con quello di Bultmann e Bonhoeffer mi permetto il rimando a G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. Mistica cristiana e potenza creatrice della tecnica*, «Orbis Idearum», 2 (2019) pp. 70-72.

⁸⁹ Su convergenze e divergenze tra Tillich e Teilhard de Chardin, cfr. J.F. Haught, *In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin*, «Teilhard Studies», Fall 2002.

⁹⁰ Sulla rilevanza, in Rahner, delle problematiche legate al rapporto tra esperienza cristiana e visione tecnico-scientifica della realtà, mi permetto il rimando a G. Giustozzi, *Karl Rahner (1966): Experiment Mensch. L'alba incompiuta di una 'Antropotecnica' cristiana. Teologi a confronto con Peter Sloterdijk*, «Orbis Idearum» 1 (2023), pp. 75-113.

- Giustozzi G., *Karl Rahner (1966): Experiment Mensch. L'alba incompiuta di una 'Antropotecnica' cristiana. Teologi a confronto con Peter Sloterdijk*, «Orbis Idearum» 1 (2023), pp. 75-113.
- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. La «reinvenzione» dell'esperienza religiosa*, Studium, Roma 2021.
- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. Mistica cristiana e potenza creatrice della tecnica*, «Orbis Idearum», 2 (2019) pp. 57-80.
- Giustozzi G., *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesti dello scontro tra il gesuita e un suo interprete*, in Florio M. (ed.), *Scrutando il Mistero nella storia*, Cittadella Editrice, Assisi 2018, pp. 230-254.
- Giustozzi G., *Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neo-cristianesimo*, Studium, Roma 2016.
- Giustozzi G., *Teilhard de Chardin: praesentire cum Ecclesia. Indicazioni per un neo-cristianesimo in due scritti del 1945*, in Cresti V., Galleni L., Scalfari F. (edd.), *Teilhard de Chardin oggi in Italia. Il punto sulla ricerca*, Aracne, Roma 2016, pp. 89-118.
- Haught J.F., *In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin*, «Teilhard Studies», Fall 2002.
- Hefner Ph., *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Keller C., *Face of the Deep. A theology of Becoming*, Routledge, New York 2002.
- Keller C., Rubenstein M.J. (eds), *Entangled Worlds. Religion, Science and New Materialisms*, Fordham University Press, New York 2017.
- King U., *Spirit of Fire. The Life and Vision of Teilhard de Chardin*, Orbis Books, New York 1996.
- Mendonca V., *Die Komplementarität von Polarität und Pleroma im Prozess-Panentheismus: Die Metaphysik der Gott-Welt-Beziehung bei Whitehead und Teilhard*, in Bruntrup G., Jaskolla J., Müller T. (hrsg.), *Prozess, Religion, Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik* Alber Verlag, Freiburg-München 2020, pp. 251-284.
- Mendonca V., *Du conflit entre «l'un absolu» et «la multitude» à la communion de «l'un et la multitude» interconnectés: Révision panenthéiste des intuitions initiales de Teilhard dans ses essais de la Grande Guerre*, in Agudelo G., Boulanger J.F., Duffy K. (éds.), *Regarder la guerre en face, voir au-delà. De la Grande Guerre aux turbulences de la mondialisation*, Les acteurs du savoir, Paris 2018, pp. 201-247.
- Mendonca V., *Panentheistic Interconnectedness. On The Revival of Metaphysics in A.N. Whitehead and P. Teilhard De Chardin*, Katholieke Universiteit Leuven, July 2019: disponibile in <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/545999>.
- Mignini F., *Un «segno di contraddizione»*, in B. Spinoza, *Opere*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007, pp. XI-LXIX.
- Petruzzi P., *Romolo Murri un cristiano nella storia*, Andrea Livi Editore, Fermo 2022.
- Prats M., *La parole attendue. La circulation des photocopies de Teilhard*, Salvator, Paris 2022.
- Schiavone A., *L'occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, il Mulino, Bologna 2022.

- Schiwy G., *Eine heimliche Liebe. Lucile Swan und Teilhard de Chardin*, Herder, Freiburg 2005.
- Teilhard de Chardin P., *Comment je Crois*, Editions du Seuil, Paris 1969.
- Teilhard de Chardin P., *Écrits du temps de la guerre*, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- Teilhard de Chardin P., *Il Fenomeno umano*, tr. it. di F. Mantovani, Queriniana, Brescia 1995.
- Teilhard de Chardin P., *Journal*, Tome I (cahiers 1-5): 26 août 1915 – 4 janvier 1919, Fayard, Paris 1975.
- Teilhard de Chardin P., *L'Ambiente Divino*, tr. it. di A. Dozon Daverio e F. Mantovani, Queriniana, Brescia 2005.
- Teilhard de Chardin P., *L'Œuvre scientifique, X: 1945-1955*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1971.
- Teilhard de Chardin P., *La Scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2022.
- Teilhard de Chardin P., *Le Cœur de la Matière*, Éditions du Seuil, Paris 1976.
- Teilhard de Chardin P., *Les Directions de l'Avenir*, Éditions du Seuil, Paris 1973.
- Teilhard de Chardin P., *Lettres à Jeanne Mortier*, Éditions du Seuil, Paris 1984.
- Teilhard de Chardin P., *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. Les dernières années (1948-1955)*, Éditions du Centurion, Paris 1976.
- Teilhard de Chardin P., *Lettres inédites à l'Abbé Gaudefroy et à l'Abbé Breuil*, Éditions du Rocher, Monaco 1988.
- Teilhard de Chardin P., *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974.
- Teilhard de Chardin P., *Verso la Convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (VR) 2004.
- Tresmontant C., *Études de métaphysique biblique*, Gabalda, Paris 1955.
- Whitehead A.N., *La scienza e il mondo moderno*, tr. it. di A. Banfi, Bollati Boringhieri, Milano 2001.