

# LEGGERE TEILHARD SENZA ENCOMI, SENZA DEPRECAZIONI, SENZA ANNESSIONI. PER UNA NORMALIZZAZIONE DELL'ERMENEUTICA DEGLI SCRITTI TEILHARDIANI

— Gianflippo Giustozzi\*

## ABSTRACT

L'articolo (di cui in questo numero viene pubblicata la prima parte) ha come sfondo una interpretazione dell'opera di Teilhard secondo la quale la precisa ricostruzione storica del divenire del suo pensiero consente di comprendere la rilevanza e il valore euristico che in esso hanno questioni come la costruzione tecnico-scientifica della realtà e l'ermeneutica teologica di tale fenomeno. Due questioni che, invece, la *Teilhard-Forschung* ha quasi completamente ignorato. Sulla base di questo tipo di approccio all'opera del gesuita viene vagliata la pertinenza di alcune interpretazioni del suo pensiero riscontrabili in pubblicazioni più o meno recenti. Tali pubblicazioni spaziano dal silenzio su Teilhard alla stroncatura livorosa, dal parziale apprezzamento al pieno riconoscimento del valore della sua opera. Viene analizzata, inoltre, l'adeguatezza di alcune immagini ("benedetto", "cavendus", "profeta", "poeta", "visionario", "scienziato"), che, nel corposo dossier riguardante la recezione di Teilhard, hanno agito da elementi di condensazione dell'interpretazione della sua personalità e del suo pensiero.

## ABSTRACT

The article (of which the first part is published on this number) it has as a background an interpretation of Teilhard's opus according to which the precise historical reconstruction of the becoming of his thought allows to understand the relevance and the heuristic value of such issues as the techno-scientific construction of reality and the theological hermeneutics of such a phenomenon. Two issues that, instead, the *Teilhard Forschung* has almost completely ignored. On the basis of this kind of approach to the Jesuit's opus the pertinence of some interpretations of his thought are examined which are findable in more or less recent publications. Such interpretations range from silence on Teilhard to harsh hateful criticism, from partial appraisal to full acknowledgement of the value of his opus. Moreover, it is analyzed the adequacy of some images ("blessed", "cavendus", "prophet", "poet", "visionary", "scientist"), that in the substantial *dossier*

---

\* Docente di Filosofia delle Religioni all'Istituto Teologico Marchigiano (sez. Fermo) e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Pescara (giangiustozzi@gmail.com).

regarding the reception of Teilhard have acted as condensation elements of the interpretation of his personality and of his thought.

La produzione teorica di Pierre Teilhard de Chardin è molto vasta e differenziata. Di essa fa parte l'enorme mole di articoli raccolti negli undici volumi dell'opera scientifica. Ci sono, poi, i centonovantacinque scritti di carattere teologico e filosofico contenuti nei tredici volumi delle *Œuvres Complètes*. Queste ultime costituiscono un vasto insieme composto da due libri, *Le Milieu Divin* e *Le Phénomène humain*, e da centonovantatré articoli e saggi, che, in gran parte, per motivi disciplinari, il gesuita non ha potuto pubblicare nel corso della sua vita. Al comparto dell'opera filosofico-teologica si aggiungono i numerosi volumi dell'epistolario, il diario redatto al fronte durante la Prima Guerra Mondiale, le note scritte nel corso degli annuali esercizi spirituali praticati tra il 1919 e il 1922, il 1939 e il 1954, e, infine, le note di lettura vergate su libri consultati tra il 1945 e il 1947.

L'epistolario, il diario, le note di ritiro, le note di lettura, non sono catalogabili come elementi semplicemente accessori o ridondanti rispetto alla produzione teorica del nostro autore. Essi costituiscono, al contrario, un prezioso materiale di riferimento per la contestualizzazione dei suoi scritti e per una più esatta comprensione dei contenuti e dello sviluppo del pensiero teologico-filosofico in essi espresso.

Per capire l'opera di Teilhard, quindi, senza trascurare il riferimento al discorso

scientifico da lui elaborato in qualità di paleontologo e paleoantropologo, occorre concentrare l'attenzione sulla puntuale ricostruzione dei contenuti, e sulla determinazione delle esatte scansioni temporali del divenire del pensiero teologico-filosofico depositato nei tredici volumi delle *Œuvres Complètes*, nel vasto epistolario, nel diario, nelle note di ritiro e in quelle di lettura.

Soltanto l'incrocio e l'interazione tra il materiale teorico presente nei centonovantacinque scritti redatti tra il 1916 e il 1955, e quello rintracciabile nel diario, nelle lettere, negli appunti degli annuali esercizi spirituali, consente di offrire una precisa e dettagliata ricostruzione diacronica del cammino di pensiero percorso da Pierre Teilhard de Chardin.

L'obiettivo dell'impiego di tale metodologia, particolarmente attenta all'esatta ricostruzione delle scansioni temporali del pensiero del gesuita, è sottrarre l'interpretazione della sua opera teologico-filosofica a letture laudatorie o denigratorie, oppure alla pratica di ermeneutiche selettive o attualizzanti.

Prende forma, così, una sorta di normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani, i quali vengono sottratti all'approccio praticato da ermeneutiche che, variamente, vanno dalla beatificazione alla demonizzazione del

pensiero del gesuita, dalla sottolineatura della sua compatibilità con la tradizione cattolica, alla evidenziazione, in esso, della presenza di tratti ereticali, di aspetti «visionari», oppure di elementi giudicati particolarmente consonanti con questioni dibattute nell'attualità.

La puntuale ricostruzione diacronica del suo cammino di pensiero pone infatti in luce, con tutta evidenza, il fatto che in Teilhard agisce una profonda pulsione al cambiamento, che assume la propria specifica caratterizzazione in tre precise direzioni. In primo luogo, nella «necessaria rifondazione» della teologia e della spiritualità cattolica; in secondo luogo, nella riconfigurazione del discorso scientifico, per creare le condizioni della sua emancipazione dal riduzionismo materialistico; in terzo luogo, nel tentativo di dar vita alla costituzione di una «Nuova Antropologia».

Partendo dall'esigenza di posizionare l'annuncio evangelico nell'orizzonte della materialità del processo evolutivo della vita cosmica, attraverso l'allargamento della categoria di evoluzione alla genesi e all'espansione della vita pensante, Teilhard, fin dai primissimi esordi della sua produzione teorica, giunge a dar forma ai tratti essenziali di una ermeneutica teologica della tecnica.

A suo avviso, infatti, alla lettura dell'evoluzione come «cammino verso il pensiero» si connette strettamente la necessità di localizzare la progressiva espansione della potenza costruttiva del

pensiero e dell'azione umana nell'alveo di una «Storia naturale del Mondo».

All'inclusione della vita pensante nella storia evolutiva della natura, il gesuita collega, inoltre, il tentativo di dar vita a un'inclusione teologica delle differenti formazioni che scandiscono il divenire della «Noosfera». Di tale divenire è parte integrante la «Terra Moderna», come pure il successivo costituirsi delle manifestazioni più recenti del suo sviluppo, rintracciabili in fenomeni come la «Planetizzazione umana», l'avvento della «geotecnica», il prodursi, cioè, di una figura del divenire della «Noosfera» in cui si realizza la progressiva espansione di sistemi di oggetti tecnologici connessi su scala planetaria. Al darsi di questi due fenomeni viene strettamente connessa l'apparizione di una neoformazione come l'«Ultra-umano», identificata come l'avvento di una vita umana che si struttura in regime di «*self-evolution*».

Nel pensiero di Teilhard si realizza, in tal modo, il «congiungimento» tra divenire della natura, progressiva espansione della sinergia tra potere cognitivo e potenza operativa della vita umana, e crescente disvelamento della presenza divina nel mondo. Per il gesuita, infatti, il cosmo, nelle varie scansioni del proprio divenire, si manifesta sempre più come il prodotto dell'interazione tra processo evolutivo della natura, crescente espansione del potere costruttivo del pensiero e dell'azione umana, progressiva «trasparenza» dell'azione divina che irraggia sull'universo la potenza unitiva dell'amore.

Il nostro autore si accredita, in tal modo, come un pensatore la cui proposta ha come asse portante la ricerca di una forma di «congiungimento tra ragione e mistica» adeguata ai rapidi mutamenti in atto nella «Noosfera». Egli si propone, in tal senso, come l'assertore dell'esistenza di un stresso rapporto tra espansione della razionalità tecnico-scientifica, con le profonde mutazioni che essa determina sui modi in cui gli uomini costruiscono l'esperienza di sé, del mondo, di Dio, e una mistica cristiana capace di interagire positivamente con la «Nuova Antropologia» che pensa la vita umana come realtà non stabilizzata, costantemente esposta agli effetti destabilizzanti prodotti dagli urti cognitivi e comportamentali generati dalle mutazioni in corso nella storia più recente della «Noosfera».

La ricognizione analitica del divenire del pensiero di Teilhard ha l'effetto, quindi, di portare alla luce il ruolo centrale che in esso gioca la tematica della costruzione tecnico-scientifica della realtà. Fin dai primissimi scritti egli riconosce infatti in questo fenomeno la figura più avanzata di un processo evolutivo che, nel dislocarsi sempre più nello spazio della forza progettuale e costruttiva del pensiero, necessita, per poter persistere e avanzare, di un riferimento e di un esito teologico.

Ai fini della precisa ricostruzione del pensiero del nostro autore risulta dunque evidente il valore euristico che ha la questione dell'ermeneutica teologica della tecnica, una problematica che, invece, la «*Teilhard-Forschung*» ha quasi completamente ignorato.

## 1. IL PENSIERO DI TEILHARD TRA OBLIO E TENTATIVI DI RILANCIO

Nell'attuale congiuntura culturale, un rapido sguardo a pubblicazioni più o meno recenti fa vedere come gli atteggiamenti nei confronti di Teilhard sono molto vari. Si va dall'oblio alla rivendicazione dell'importanza del suo pensiero per il futuro della teologia, dalla stroncatura piena di livore teologico al riconoscimento della presenza nella sua opera di valide indicazioni nel campo dell'antropologia teologica e del rapporto tra discorso scientifico e discorso teologico.

### 1.1. Silenzi

Scorrendo l'indice dei nomi di *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e*

*questioni aperte*<sup>1</sup>, un volume curato da alcuni docenti della Facoltà Teologica di Milano, si constata che il nome di Pierre Teilhard de Chardin vi ricorre, quasi casualmente, un'unica volta. Viene infatti citato nel contesto di una delucidazione nella quale il gesuita viene indicato come l'oggetto innominato dello «scambio piuttosto violento»<sup>2</sup> che, tra il 1946 e il 1947, vede contrapposti il P. Garrigou-Lagrange<sup>3</sup> e Mons. de Solages<sup>4</sup>, esponenti di due modelli di lettura radicalmente divergenti della *Nouvelle Théologie*.

La scarsissima considerazione di Teilhard è dovuta al fatto che la Scuola Teologica

Milanesi si muove in un orizzonte di pensiero che, come scrive un suo qualificato rappresentante, il prof. Sequeri, si propone di operare «il recupero della prospettiva di una fenomenologia teologale della *historia Jesu*»<sup>5</sup>, posta come elemento che funge da «principio di ricentrimento della verità cristiana sull'evento fondatore della identità di Dio nella differenza del Figlio»<sup>6</sup>.

Per il teologo milanese, nella «restituzione della fede a un più intrinseco rapporto con la storia di Gesù»<sup>7</sup>, è data la possibilità di vedere «effettivamente»<sup>8</sup> realizzata «la manifestazione storicamente adeguata del punto di vista in cui la *realtà del divino (theos)* è compresa e si comprende secondo verità a procedere dall'abbà di Gesù»<sup>9</sup>.

Sulla base di tale prospettiva, prende forma

una «fenomenologia dello Spirito» il cui principio non è la storia della coscienza, né l'Autocoscienza della storia. Il fondamento di questa fenomenologia è la storia di Gesù secondo l'intenzione che guida la fede di Gesù: che il Padre riconosce come propria, e lo Spirito tiene letteralmente in vita, rendendola universalmente accessibile a dispetto di ogni corruzione e di ogni male del mondo<sup>10</sup>.

Nell'orizzonte di questo tipo di discorso teologico, che pone tra i suoi riferimenti principali pensatori come Barth, von Balthasar, come pure alcuni esponenti della filosofia francese contemporanea, il cui «revisionismo teologico»<sup>11</sup> della

fenomenologia viene duramente criticato da Janicaud<sup>12</sup>, appare inevitabile una presa di distanza da ogni forma di «pensiero dell'autocoscienza divina coerente con la storicità di Dio, ma separato dalla storicità di Gesù (da Hegel a Whitehead)»<sup>13</sup>. In questo paradigma teologico appare inoltre necessaria la liquidazione dei vari tentativi, tra i quali rientra anche quello di Teilhard de Chardin, «di interpretare l'essere divino con le metafore della "evoluzione" e della "corporeità"»<sup>14</sup>, in quanto giudicati «inevitabilmente acerbi, se non stravaganti»<sup>15</sup>.

A una «coscienza credente» ispirata da un pensiero teologico costruito a partire da una fenomenologia che intende restituire l'effettiva singolarità della «*forma Christi*» appare dunque inevitabile che il discorso cristiano elaborato da Teilhard debba sembrare «stravagante». Viene ritenuto infatti asservito alla pregressa normatività di una conformità con la categoria di evoluzione, identificata come la cornice teorica che funge da orizzonte di comprensione dell'evento cristologico. Teilhard rientrerebbe, in tal senso, tra coloro che, pretendendo di porre condizioni previe alla comprensione della figura di Gesù, finiscono per occultare l'effettiva singolarità del significato teologico della sua storia.

La presenza di tale distorsione nell'approccio all'evento cristologico giustifica il fatto che, secondo gli estensori di *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Teilhard non debba essere enumerato né tra i «momenti



maggiori» del pensiero teologico del Novecento, né tra i teologi del secolo passato che hanno lasciato in eredità «questioni aperte» sulle quali la teologia del XXI secolo dovrebbe ancora riflettere.

Sfogliando l'indice dei nomi di *Interpretare la natura. Prospettive di fondazione della bioetica a partire dalla riflessione filosofica e teologica su tecnica e natura*<sup>16</sup>, una pubblicazione che riporta la tesi di dottorato discussa presso la Pontificia Università Gregoriana da Stefano Cucchetti, un giovane teologo formatosi alla scuola milanese, poi specializzatosi in teologia morale presso la facoltà romana retta dai gesuiti, desta una qualche sorpresa constatare che il nome di Teilhard de Chardin viene citato un'unica volta, con riferimento alla discussione organizzata dall'UNESCO sei mesi prima della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* emanata dalla neonata Organizzazione delle Nazioni Unite.

Per quanto riguarda invece la riflessione filosofico-teologica sulla questione del rapporto tra tecnica e natura, e sul problema di un'etica della tecnoscienza, aspetti che hanno una presenza rilevante nell'elaborazione teorica del gesuita francese, il suo apporto viene totalmente ignorato. Infatti, oltre alle prese di posizione del Magistero Ecclesiastico, vengono citati ampiamente i contributi di pensatori di ispirazione religiosa, come Agazzi, Jonas, Guardini, Ellul, dedicati alla riflessione sull'urto teorico e pratico prodotto dallo sviluppo della tecnoscienza nell'ambito dell'etica e dell'antropologia

cristiana. L'apporto di Teilhard viene ignorato, probabilmente perché troppo asimmetrico rispetto a ermeneutiche della tecnoscienza che inquadrano tale fenomeno nell'ordine del «dominio», della «caduta», dell'«euristica della paura», oppure nell'orizzonte della «*adiuvatio naturae*».

### 1.2. Stroncatura

A sua volta, un pensatore di ispirazione fenomenologica, Jean-Yves Lacoste, non si limita a ignorare Teilhard, ma, nel saggio sulla teologia dei secoli XIX e XX, contenuto in *Storia della teologia*<sup>17</sup>, in sedici righe piuttosto livorose lo liquida definendolo come «paleontologo di mestiere, spirituale di temperamento, senza grande competenza né filosofica né teologica»<sup>18</sup>.

L'insofferenza di Lacoste nei confronti del gesuita francese è legata al fatto di muoversi all'interno di un paradigma teologico che designa «i due»<sup>19</sup>, cioè Barth e von Balthasar, come autori i cui contributi «immensi»<sup>20</sup> legittimano l'affermazione secondo la quale «nessuno correrà rischi se dice che [...] dominano tutta la teologia del XX secolo»<sup>21</sup>.

Avverso a ogni forma di teologia liberale, e radicalmente contrario a ogni contaminazione heideggeriana della teologia, Lacoste interpreta la fede cristiana come una pratica di «negazione dell'ateismo del mondo e del paganesimo della terra»<sup>22</sup>. Tale ermeneutica del cristianesimo ha come obiettivo «una ridistribuzione del campo dell'esperienza»<sup>23</sup> tramite cui «si insinua

in modo reale (ma anticipato e incoativo) il “gioco” escatologico dell’esperienza<sup>24</sup>. Il luogo privilegiato di tale riconfigurazione dell’esperienza è la liturgia, definita come «quella peculiare esperienza regionale del mondo in cui non mettiamo in gioco solo una parte del nostro essere-nel-mondo ma tutta la sua realtà»<sup>25</sup>. Per il fenomenologo francese, infatti, anche se affetta da radicale «marginalità mondana»<sup>26</sup>, la liturgia costituisce l’ambito in cui «al di là del gioco storico della terra e del mondo, l’uomo ha per vera *dimora* la *relazione* che stabilisce con Dio, o che Dio stabilisce con lui»<sup>27</sup>.

L’esperienza cristiana costituisce, in tal senso, lo «spazio sovvertente»<sup>28</sup> che si pone come alternativa nei confronti di un’umanità «che si accontenta di esistere nel mondo senza Dio, o sulla terra in compagnia dei soli divini»<sup>29</sup>. Infatti, pur nella coscienza che «l’appartenenza al mondo e alla terra è un aspetto essenziale della nostra identità»<sup>30</sup>, la fede considera «in nostro potere l’abolizione di questo esordio»<sup>31</sup>, ritenendo che «non ne è necessariamente una determinazione definitiva»<sup>32</sup>.

Tra le figure di esperienza cristiana che realizzano una riconfigurazione dell’esperienza umana in termini non atei e non pagani, oltre alla liturgia, Lacoste enumera esperienze come il monachesimo, la clausura, l’erranza, figure di santi come san Filippo Neri, caratterizzate dall’«umorismo del *Fol*»<sup>33</sup>, oppure esistenze, come ad esempio quella di san

Francesco, che trovano «la gioia perfetta»<sup>34</sup> nell’«esistere *kenoticamente*»<sup>35</sup>.

Avendo come riferimento questa figura di cristianesimo dialettico e demondanizzato, Lacoste si sente autorizzato a definire Teilhard come un «paleontologo di mestiere» che, pur non possedendo competenze specifiche, si è avventurato sul terreno della teologia con l’intenzione di mostrare «la non contraddizione tra scienza e fede»<sup>36</sup>. Da questa «opera di riconciliazione»<sup>37</sup>, che per il fenomenologo transalpino costituisce il suo unico merito, prende forma, però, una «gnosi evolucionista»<sup>38</sup> la cui debolezza è data dal fatto che in essa non trovano più posto categorie teologiche come peccato originale e salvezza. A quest’ultima, scrive, «si sostituisce il “punto omega” che vedrà tutto “sussistere” nel Cristo in un Regno pensato come Noosfera»<sup>39</sup>.

Ciò che giustifica lo spazio dedicato all’esposizione di un autore di «scarsa competenza» teologico-filosofica, la cui debolezza di pensiero risulta a Lacoste assolutamente evidente, è l’influsso da lui esercitato dopo la morte, come pure la «diffidenza estrema manifestata verso di lui dai suoi superiori»<sup>40</sup>, in quanto identificato come «uno dei bersagli anonimi della *Humani generis*»<sup>41</sup>. L’altro motivo che induce il fenomenologo francese a nominare Teilhard è dato dal fatto che un teologo del rango di de Lubac, che molto si è prodigato per «riabilitarlo»<sup>42</sup>, gli ha dedicato «tre libri»<sup>43</sup>. Questa attenzione, più che al valore effettivo del pensiero di Teilhard, è ascrivibile, secondo Lacoste, a

un fatto affettivo, cioè alla «solidarietà tra autori condannati»<sup>44</sup>.

Preso dalla foga della *damnatio* sfugge però a Lacoste il piccolo dettaglio che i libri scritti da de Lubac su Teilhard non sono tre, ma sei<sup>45</sup>, senza contare le note apposte a diverse raccolte della corrispondenza del confratello, e che la loro scrittura non è semplicisticamente ascrivibile al generico senso di «solidarietà» che scatterebbe tra teologi condannati dal Magistero<sup>46</sup>.

### 1.3. Parziali valorizzazioni

Molto più elegante di Lacoste è invece il teologo italiano Giuseppe Ruggieri, il quale, anche se si colloca nell'ambito di un paradigma teologico molto diverso da quello di Teilhard, riconosce a quest'ultimo il merito di essere stato un «pioniere»<sup>47</sup> che ha potentemente contribuito a «legittimare l'evoluzionismo dentro la visione cristiana del mondo»<sup>48</sup>. In tal modo, egli ha aperto a Rahner la via che consente di rappresentare come un «effettivo "autosuperamento"»<sup>49</sup>, di cui Dio è causa non categoriale ma trascendentale, il passaggio che permette al gruppo antropoide di operare «il salto»<sup>50</sup> che lo fa pervenire alla coscienza umana.

Secondo il teologo italiano, inoltre, «l'opposizione di principio di tanti cristiani all'apparente negazione dell'anima operata dall'evoluzionismo»<sup>51</sup> era dettata unicamente da uno «storico ritardo»<sup>52</sup>, determinato «ultimamente da meccanismi di difesa che non consentono la fatica del ripensare convinzioni tenute per irreversibili»<sup>53</sup>.

Nel volume *La teologia del Novecento*<sup>54</sup>, Fulvio Ferrario, docente di Dogmatica presso la Facoltà Valdese di Roma, un teologo che fa uso di un paradigma molto influenzato dalla prospettiva teologica di Barth, pur ritenendo che il pensiero di Teilhard vada incontro a «notevoli obiezioni [...] sul piano strettamente teologico»<sup>55</sup>, come pure sul piano del discorso scientifico sull'evoluzione, e su quello di una riflessione filosofica sulla biologia, ritiene tuttavia che la «maestosa sintesi»<sup>56</sup> da lui proposta ha avuto il merito di misurarsi con il problema del «significato culturale delle scienze della natura e in particolare dell'evoluzionismo»<sup>57</sup>, ambito intorno al quale la teologia non ha ancora trovato piste adeguate di riflessione.

Ferrario riconosce a Teilhard il merito di aver operato «una rivoluzione di vastissima portata»<sup>58</sup>, dovuta al fatto di aver prospettato «l'inserimento del pensiero di Dio in un orizzonte cosmologico evolutivo»<sup>59</sup>. A suo avviso, però, tale inserimento viene svolto «in modo piuttosto artificioso e teologicamente poco controllato»<sup>60</sup>, fatto che, «a tratti»<sup>61</sup>, fa apparire il gesuita francese «più un visionario che un pensatore autenticamente teologico»<sup>62</sup>.

Inoltre, viene giudicato poco appropriato l'uso della Scrittura operato dal gesuita, un uso che, secondo il teologo valdese, si caratterizza per la presenza di un «marcato elemento filosofico e speculativo»<sup>63</sup>, e dà corso, così, a un tipo di ermeneutica biblica che lo accomuna «con i suoi detrattori tradizionalisti»<sup>64</sup>.



Infine, Ferrario giudica «altamente ingenua»<sup>65</sup> la lettura teleologica dell'evoluzione operata da Teilhard, fatto che lo rende «sospetto»<sup>66</sup> nell'ambito di una visione scientifica dell'evoluzione che riconosce «la punta filosofica del darwinismo»<sup>67</sup> non tanto nell'idea di mutazione biologica, quanto, piuttosto, nella dinamica che, nel XX secolo, viene identificata con la coppia «caso-necessità»<sup>68</sup>. La reintroduzione della causa finale nel discorso scientifico risulta quindi poco convincente, in quanto in netta «controtendenza»<sup>69</sup> rispetto alle linee di pensiero che hanno condotto «alla costituzione delle scienze della natura come oggi le conosciamo»<sup>70</sup>.

Ferrario, però, al di là dei limiti a suo avviso ravvisabili nel pensiero di Teilhard, riconosce a lui il merito di aver posto «in termini assolutamente originali il tema dei rapporti tra fede e scienze della natura»<sup>71</sup> nell'ambito di una riflessione che si propone di tematizzare le «implicazioni teologiche delle proprie ricerche scientifiche»<sup>72</sup>. Infatti, per il teologo valdese, «è un fatto»<sup>73</sup> che, negli ultimi cinquant'anni, la riflessione sul rapporto tra fede e scienza «è avvenuta all'ombra di Teilhard de Chardin»<sup>74</sup>, e che, in questo campo in cui ha operato come un precursore, «nessuno, finora, è stato capace di fare meglio»<sup>75</sup>.

Scrivo in tal senso:

Il grande merito del «gesuita proibito» (Giancarlo Vigorelli) è stato di intuire, con diversi anni d'anticipo (peraltro vanificati dalla censura imposta

alla sua opera) rispetto ad altri teologi il significato culturale delle scienze della natura e in particolare dell'evoluzionismo. Il loro contributo all'autocomprensione del significato del fenomeno umano nell'universo è paragonabile a quello che, in altre epoche, ha offerto la filosofia. Ciò rende decisivo, per il teologo, un confronto spregiudicato, per il quale, tuttavia, non sussistono ancora una tradizione né direttrici di pensiero collaudate. Teilhard de Chardin ha visto il problema e indicato alcune piste, respinte da molti per diverse ragioni: nessuno, finora, è stato capace di fare meglio di lui.

#### 1.4. Rilanci

Al tentativo di connettere ciò che nella cultura moderna appare loro disconnesso, vale a dire, etica e conoscenza, felicità e verità, religione e scienza, dedicano il proprio lavoro teorico alcuni intellettuali che, della rivista *Zygon. Journal of Religion and Science*, fondata nel 1965, hanno fatto lo strumento privilegiato di diffusione dei risultati delle loro ricerche.

Attraverso l'elaborazione teorica da essi portata avanti, si propongono di validare l'ipotesi secondo la quale la saggezza di vita prodotta da un'esperienza religiosa che ha alle proprie spalle una lunga storia, se è capace di integrarsi con le più recenti e significative scoperte scientifiche intorno al mondo e alla natura umana, può divenire veicolo di significati, di valori, di convinzioni morali, in grado di offrire valide indicazioni a un'umanità che sta vivendo un periodo di profondi

cambiamenti nella propria esperienza del mondo e nel modo di comprendere se stessa.

Nell'orizzonte di questo programma di ricerca appare del tutto plausibile

#### 1.4.1. Rilancio americano

Nel proprio contributo, un ricercatore di lungo corso sul pensiero di Teilhard, Karl Schmitz-Moormann, presenta il gesuita come un riferimento obbligato per il futuro della teologia. Questa tesi viene confermata e ampiamente sviluppata nel suo libro del 1997, *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*<sup>76</sup>, nel quale, anche se il nome del gesuita appare pochissime volte, «le sue idee sono tuttavia costantemente presenti»<sup>77</sup>.

Nell'articolo pubblicato da *Zygon*, il teologo tedesco sostiene che la teologia deve essere sottoposta a rilevanti «capovolgimenti metodologici»<sup>78</sup>, giustificati dal fatto che, al momento attuale, «il discorso teologico continua come se nulla fosse cambiato nel nostro mondo»<sup>79</sup>, poiché viene per lo più articolato come se l'avvento della visione evolutiva del cosmo non costituisca un problema per i teologi. Molti di essi si limitano infatti a dichiarare il cristianesimo compatibile con l'evoluzione, senza prendere in considerazione, a differenza di quanto ha fatto invece Teilhard, le mutazioni teoriche e pratiche che la teologia dovrebbe porre in essere nel momento in cui nella costruzione del suo discorso entra la categoria di evoluzione.

Il passaggio dalla visione fissista del

l'interesse di questo gruppo di intellettuali verso il pensiero di Teilhard de Chardin, al quale, in occasione del trentennale della fondazione, viene dedicato un numero della rivista *Zygon*.

cosmo alla presa di coscienza di vivere in un universo in evoluzione muta negli uomini la loro immagine e la loro esperienza del mondo. Tali elementi, per Schmitz-Moormann, come pure per Teilhard, costituiscono «il fondamento in base al quale incontriamo Dio»<sup>80</sup>, in quanto tale incontro avviene sul terreno dell'esperienza e dell'immagine del mondo di cui ciascuna persona è portatrice.

Sulla base di questo presupposto, il teologo tedesco descrive la teologia come un sapere che

ha il compito costante di relazionare la visione di Dio alla concreta realtà nella quale viviamo, condizione che rende possibile la predicazione del Vangelo al mondo [...]. La teologia non deve creare un programma di riforma. Essa deve piuttosto affrontare il compito di elaborare le conseguenze del cambiamento del mondo, un mondo confessato come creazione di Dio, per comprendere la nostra fede nel Creatore, nell'Incarnazione, e nella Trinità<sup>81</sup>.

La determinazione del compito della teologia come raccordo tra esperienza di Dio e una mutata esperienza del mondo implica l'emancipazione del discorso

teologico dalla visione fissista del cosmo, come pure la sua decontaminazione dal principio «*Id verius quod prius*»<sup>82</sup>, enunciato da Tertulliano.

Scartato il riferimento a una visione fissista del cosmo non più proponibile, e a forme di pensiero che identificano l'originario come il terreno più appropriato per la manifestazione della verità, la teologia, come già aveva teorizzato Teilhard fin dai suoi primissimi scritti, diviene un sapere inquieto, appannaggio di «pensatori audaci»<sup>83</sup> che si assumono il «rischio»<sup>84</sup> di avventurarsi, nella costruzione del discorso teologico, su un «terreno sconosciuto»<sup>85</sup>.

Per Teilhard, di conseguenza, il criterio di verità di un discorso teologico non è dato da una citazione biblica, neppure da una citazione accuratamente indagata con le procedure del metodo storico-critico, ma dalla «coerenza»<sup>86</sup> che deve sussistere tra il discorso cristiano sulla creazione, sulla redenzione, sull'azione dello Spirito, e l'identificazione del cosmo come totalità in evoluzione.

Questo tipo di atteggiamento non sfocia in un anarchismo o in un avventurismo teologico, ma costituisce, piuttosto, una risposta intellettualmente onesta al «dilemma»<sup>87</sup> davanti al quale sono poste le chiese, generato dal conflitto che si crea tra «bisogno di una dottrina *chiaramente definita* sulla quale costruire la propria vita»<sup>88</sup>, e costante «aggiornamento»<sup>89</sup>, «revisione»<sup>90</sup>, di tale dottrina.

Per Schmitz-Moormann, infatti, nel

nuovo spazio di pensiero e di esperienza del mondo apertosi con l'avvento della visione evolutiva della realtà, muta negli uomini non solo il modo di considerare il mondo e il modo di concepire il proprio essere nel mondo, ma, insieme a essi, anche il modo di concepire Dio e il proprio rapporto con Dio.

In tale contesto, Dio perde la connotazione attribuitagli dalla «teologia classica»<sup>91</sup> di «Essere assoluto [...] immutabile e eternamente identico»<sup>92</sup>, che costituisce il fondamento di un immutabile ordinamento del mondo. Questa idea di Dio, tipica della filosofia greca, è riscontrabile, secondo Schmitz-Moormann, con qualche concessione al Dio «che può divenire irato»<sup>93</sup>, anche nella definizione di Dio come «*Io sono colui che sono*» presente nella tradizione ebraica. Il cristianesimo, a sua volta, «non sempre coerentemente»<sup>94</sup>, costruisce il proprio discorso su Dio connettendosi a questa tradizione ontologica.

Per il teologo tedesco, infatti, a partire dai Padri Cappadoci, poi nel corso del Medioevo, fino a arrivare al presente, i pensatori cristiani «hanno cercato di costruire la loro teologia sulla nozione di un mondo eternamente ordinato da una volontà immutabile di Dio»<sup>95</sup>.

In tale prospettiva, la creazione viene concepita come un «atto unico»<sup>96</sup> posto in essere da Dio. Tramite esso viene all'essere un mondo ben ordinato strutturato dall'onnipotenza della parola divina. L'ordine del mondo viene rotto

«dalla caduta degli angeli e dal peccato dell'uomo»<sup>97</sup>.

Per molto tempo la teologia ha cercato di preservare questa visione di Dio «fondata sulla percezione di un mondo immutabile»<sup>98</sup>, e lo ha fatto riproponendo discorsi su Dio coerenti con una visione fissista del cosmo, oppure praticando una strategia diversiva, cioè una pratica del discorso teologico tendente «a non parlare della creazione»<sup>99</sup>. L'avvento della visione evolutiva del cosmo rende inadeguate queste due strategie, e costringe, come Teilhard aveva ben capito fin dagli inizi della sua produzione teorica, a integrare la visione evolutiva della realtà prodotta dal sapere scientifico nella comprensione della visione cristiana della creazione.

Per raggiungere tale obiettivo, il gesuita non identifica l'evoluzione come un evento unicamente biologico, ma, in linea con il filosofo francese Le Roy, «estende l'evoluzione a tutto l'universo»<sup>100</sup>, comprendendo in essa l'evoluzione presente e futura delle produzioni culturali del «fenomeno umano», comprese le espressioni della sua esperienza religiosa. In tal modo, l'evoluzione viene presentata come «la scrittura che continua dell'auto-rivelazione di Dio nel Libro della Natura»<sup>101</sup>.

Questa visione del cosmo caratterizzata dalla centralità assegnata al divenire induce Teilhard a delineare una «nuova metafisica»<sup>102</sup>, la «metafisica dell'unione creatrice», nella quale «il tutto dell'evoluzione»<sup>103</sup> appare come

un processo di unificazione in continuo sviluppo, tendente a produrre nel corso del suo divenire enti dotati di livelli crescenti di auto-organizzazione e di iniziativa. L'unione funge, così, da vettore di novità, in quanto i crescenti livelli di essere che prendono forma nel corso del processo evolutivo derivano dalla connessione di svariati elementi in una realtà che, come tale, non è precontenuta nelle parti che la compongono.

Il gesuita, inoltre, nella lettura dell'evoluzione da lui proposta identifica l'uomo come «la chiave per capire l'intero universo»<sup>104</sup>. A suo avviso, infatti, nella vita umana la forza aggregante che spinge l'evoluzione del cosmo prende coscienza di sé nell'esperienza dell'amore, una manifestazione della vita cosmica che, per estensione «analogica»<sup>105</sup> alle configurazioni di realtà prodottesi negli atomi, nelle molecole, nelle cellule, nelle varie forme di vita vegetale e animale, può essere identificata come «la forza di base dell'universo in evoluzione»<sup>106</sup>.

Che l'uomo sia la chiave di comprensione del cosmo è ulteriormente confermato, secondo il gesuita, dal fatto che, a partire da determinati gradi di sviluppo della vita umana, l'evoluzione «è portata avanti da azioni e decisioni umane»<sup>107</sup>. All'avvento di tale neostratificazione evolutiva egli connette la necessità di legare i futuri sviluppi del processo evolutivo con gli scenari prospettati dall'escatologia cristiana.

Schmitz-Moormann, sulla base del

riferimento alla visione dell'evoluzione prospettata da Teilhard, che ha, a suo avviso, «bisogno di ulteriori indagini»<sup>108</sup>, ritiene che i credenti debbano «assumersi il rischio di pensare e di cercare nuovi approcci creativi nella teologia»<sup>109</sup> che toccano non soltanto le categorie fondamentali del discorso teologico, ma anche il terreno del discorso morale, con i sistemi di pensiero e i valori di riferimento sedimentati nella tradizione.

Per il teologo tedesco, infatti,

sebbene la fede nel Creatore [...] e la fede in Cristo, la Parola incarnata di Dio, assicurino una certa stabilità nell'insegnamento teologico, l'integrazione di una visione più evoluta del mondo deve consentire di scoprire nuovi aspetti nella realtà della Creazione e della Redenzione. Al tempo stesso, ciò deve consentire ai teologi di liberare la tradizione teologica da interpretazioni fossilizzate della fede basate su una comprensione obsoleta del mondo. Soltanto in questo modo il messaggio cristiano può essere portato al mondo moderno<sup>110</sup>.

Nell'articolo di Zygon, come pure

#### 1.4.2. Rilancio romano

Nell'opera di rilancio del pensiero di Teilhard, oltre al contributo di Karl Schmitz-Moormann, va segnalato l'apporto offerto da alcuni docenti di due facoltà teologiche romane e da un docente dell'Università di Pisa. Costoro, differenziandosi dalla pratica del silenzio

nella pubblicazione del 1997, *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Schmitz-Moormann riflette sulla questione delle condizioni che rendono possibile l'elaborazione di una teologia nell'orizzonte di una visione evolutiva del cosmo. Nel libro del 1997 inserisce nell'ambito di tale questione la problematica concernente l'evoluzione dell'«informazione» nei vari passaggi della vita cosmica, fenomeno da lui identificato come una struttura essenziale della realtà, e di conseguenza come un «contrassegno della creazione di Dio»<sup>111</sup>.

Tuttavia, nell'ambito della sua riflessione sull'«evoluzione come creazione di Dio», nella quale viene offerta anche una riflessione teologica sulla visione della realtà come «informazione», il teologo tedesco lascia sorprendentemente inconsiderato il tema della potenza creatrice del sapere e dell'azione degli uomini disvelatasi nella tecnoscienza. Teilhard, infatti, nel fenomeno del «rilancio» umano dell'evoluzione prodottosi a partire dall'avvento della «Terra moderna», vede la neostratificazione dell'evoluzione che, nel corso del proprio processo di sviluppo, dopo l'apparizione della «Biosfera», prolunga la continuazione del processo della creazione.

su Teilhard messa in opera dalla scuola teologica milanese, o dalla recezione stizzita espressa da J. Y. Lacoste, un pensatore religioso contiguo alla teologia di Balthasar e alla fenomenologia di Husserl, si pongono con decisione su una linea di positiva valorizzazione e di



rilancio del pensiero teologico e scientifico del gesuita francese.

Con il convegno tenutosi il 30 ottobre 2013 presso la facoltà di teologia della Pontificia Università Urbaniana<sup>112</sup> i promotori si ripromettono, infatti, di «sondare l'apporto che il pensiero teilhardiano può offrire alla Chiesa e alla coscienza dell'uomo moderno, chiamati a fronteggiare i fenomeni incalzanti della globalizzazione, della industrializzazione incontrollabile, del pluralismo religioso, dello sviluppo della scienza, della crisi ecologica, dell'informatizzazione della società»<sup>113</sup>.

Il fatto che il gesuita, nel divenire della sua vasta e complessa produzione teorica, non solo preconizza tali fenomeni, ma riflette tematicamente sull'impatto che essi hanno sulla teoria e sulla pratica cristiana, induce i promotori del convegno ad affermare che in essa prende forma «l'unico pensiero nella storia della teologia che trova nel "domani" la sua prima premessa concettuale»<sup>114</sup>.

I promotori sottolineano con forza, inoltre, il fatto che il convegno organizzato dall'Urbaniana costituisce «un evento unico»<sup>115</sup> per due motivi. In primo luogo, perché viene prospettata una «interpretazione attualizzante»<sup>116</sup> del pensiero di Teilhard che si propone di non «nascondere o bypassare le zone di ambiguità [...] che ancora persistono»<sup>117</sup>. In secondo luogo, per la «singolarità»<sup>118</sup> del luogo del convegno, legata al fatto che una Università Pontificia si fa promotrice del «ritorno di Teilhard de Chardin nelle istituzioni accademiche vaticane nelle

quali aleggiava la raccomandazione del *Monitum* a non studiarlo»<sup>119</sup>.

I promotori tengono a sottolineare, inoltre, che il convegno dell'Urbaniana costituisce «una sorta di spartiacque nell'approfondimento accademico del pensiero teilhardiano»<sup>120</sup>. Tramite esso, infatti, al di là del problema della «piena riabilitazione dottrinale»<sup>121</sup> di Teilhard, si intende tributare «il giusto riconoscimento della fecondità»<sup>122</sup> che la sua testimonianza di fede e il suo pensiero possono, al momento attuale, offrire «alla Chiesa e al mondo di domani»<sup>123</sup>.

Il prof. Gronchi, docente di Teologia sistematica alla Pontificia Università Urbaniana, nonché consultore della Congregazione della Dottrina della Fede, pur riscontrando nel pensiero di Teilhard la presenza di «lacune e difficoltà»<sup>124</sup>, evidenzia il fatto che, dopo il *Monitum* del 1962, la Chiesa si è mossa sul terreno di una sua «progressiva riabilitazione implicita»<sup>125</sup>.

Il teologo pisano mette in luce, inoltre, il fatto che, al di là di «alcuni sviluppi problematici»<sup>126</sup> dell'opera teilhardiana riscontrati dal Magistero in Leonardo Boff e in Jack Mahony, risulta possibile dar corso a una «teologia dell'evoluzione»<sup>127</sup> capace di «spiegare i dati della fede in una prospettiva evolutiva»<sup>128</sup>, salvaguardando, al tempo stesso, «il dato rivelato, sia biblico che dogmatico»<sup>129</sup>.

Secondo il prof. Gronchi, infatti, l'opera di Teilhard, attraverso il recupero delle

radici cristologiche della creazione, e la sottolineatura del fatto che il processo cosmogonico è orientato verso la progressiva realizzazione di condizioni di perfezione escatologica, consente di chiarire come l'opera di Dio di dispiega nella costruzione di un universo «in cui vi è un "centro", Cristo, la cui perfezione personale si è compiuta attraverso un processo segnato dalla sofferenza»<sup>130</sup>.

Il prof. Visintin, fisico e teologo, nonché decano della Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, rileva nel pensiero di Teilhard la presenza di tre elementi significativi che lo abilitano a fungere da punto di riferimento per i futuri sviluppi del pensiero cristiano.

Egli sottolinea, in primo luogo, che l'opera del gesuita si presenta come «un solido ponte»<sup>131</sup> che è in grado di «rendere il discorso teologico plausibile e accettabile anche da una umanità immersa in una cultura scientifica e, d'altro canto, può dare al pensiero scientifico idee per le sue necessarie visioni globali e d'insieme che fanno da sfondo alle sue ipotesi»<sup>132</sup>.

Il docente del Sant'Anselmo ritiene, inoltre, che Teilhard, anche se nella sua opera non utilizza mai la categoria di informazione, ma fa riferimento, piuttosto, a categorie come «coscienza», «interno delle cose», «energia radiale», mostra tuttavia notevoli affinità con la prospettiva di pensiero espressa da fisici come John Wheeler, Eugen Wigner, John von Neumann, Bernard d'Espagnat. Costoro identificano l'informazione come «una realtà così

onnipresente e fondamentale che si parla ora di una "infosfera" come di un ambiente globale fatto di informazione che riunisce al suo interno il mondo inorganico, organico, della coscienza e degli artefatti tecnologici»<sup>133</sup>. Da ciò consegue che la realtà può essere «descritta come costituita da un campo di massa-energia ed informazione»<sup>134</sup>. Quest'ultima, intesa non soltanto come «*counting information*»<sup>135</sup> e «*shaping information*»<sup>136</sup>, ma anche come «informazione semantica»<sup>137</sup> che veicola significati decifrabili da una coscienza, consente di evidenziare che nel pensiero di Teilhard c'è «un legame tra "informazione" e Cristo cosmico e quello tra "informazione" e coscienza»<sup>138</sup>.

Il prof. Visintin, infine, pur constatando l'esistenza di una «differenza [...] evidente e chiara»<sup>139</sup> tra il pensiero di Teilhard e il pensiero di post-umanisti e trans-umanisti, rileva anche l'esistenza di alcune «somialtanze»<sup>140</sup>.

Per i pensatori trans-umanisti e post-umanisti l'uomo è l'ente che salva se stesso attraverso le pratiche della tecnoscienza, le quali gli consentono di attivare un processo tramite cui «trascende se stesso verso una forma di vita superiore da "superuomo"»<sup>141</sup>.

Teilhard è invece l'assertore di «una visione fondata su e guidata da Dio»<sup>142</sup> nella quale l'azione umana non viene isolata dai modi in cui Dio manifesta la propria presenza nel divenire del mondo. Occorre dire, però, che il solido ancoraggio teologico della visione del mondo da lui prospettata non

gli impedisce di valorizzare la potenza costruttiva dell'azione umana, e di sottolineare l'autonomia dell'uomo e delle realtà create, poiché «l'azione di Dio si attua attraverso le cose create e nel rispetto della loro libertà»<sup>143</sup>.

Dio non viene infatti concepito da Teilhard «solo»<sup>144</sup> o prevalentemente come una realtà che «sta "in alto" (verso cui pregare e attendere)»<sup>145</sup>, ma anche come una «realtà che sta "davanti" l'umanità, come fine da raggiungere attraverso l'azione e l'opera umana»<sup>146</sup>.

In tal senso, il cammino dell'uomo verso Dio passa anche attraverso il vasto e ramificato complesso delle conoscenze e delle pratiche oggettivate nelle scienze e nella tecnica.

Questo modo di concepire il rapporto tra Dio e uomo rende il pensiero di Teilhard «attuale e utile»<sup>147</sup>. Esso è infatti espressione di «una spiritualità dell'azione umana»<sup>148</sup> che consente di salvaguardare l'istanza attivistica e costruttivistica tipica della mentalità moderna, e, al tempo stesso, di prospettare una visione cristiana dello «sforzo umano»<sup>149</sup> in cui esso appare come attività che può avvicinare, ma mai raggiungere il «fine»<sup>150</sup>, il compimento ultimo delle cose, «che solo Dio può donare»<sup>151</sup>.

Per il prof. Galleni quello di Teilhard è rubricabile come «un pensiero oggettivamente difficile»<sup>152</sup>, la cui comprensione richiede «ampie conoscenze di epistemologia, scienze sperimentali,

filosofia e teologia»<sup>153</sup>. Per questo deplora il fatto che spesso si faccia del gesuita «un santone di cui si ripetono poche e banali frasi»<sup>154</sup>, sottraendosi, così, allo sforzo richiesto per capire e divulgare correttamente un pensiero estremamente complesso che, in alcuni ambienti ecclesiastici, suscita ancora qualche «paura»<sup>155</sup>.

Galleni ritiene che per evitare letture distorte del pensiero di Teilhard è necessario studiare seriamente la sua opera scientifica, e evidenziare, inoltre, il ruolo che essa può oggi giocare all'interno della discussione tra le varie teorie sull'evoluzione.

Il biologo pisano intende evidenziare, in tal modo, il fatto che il programma di ricerca di Teilhard «è ancora nella fase della euristica positiva»<sup>156</sup>. La sua visione dell'evoluzione come «*muovere verso*»<sup>157</sup> l'apparizione nel processo cosmogonico di livelli sempre più elevati di organizzazione, di complessità, di coscienza, mostra infatti una notevole attualità, per la prospettiva olistica in essa impiegata e per la rilevanza in essa assegnata alla categoria di complessità.

Teilhard concepisce infatti la biologia come «geobiologia»<sup>158</sup>, cioè come «scienza che studia la Biosfera come oggetto complesso che si evolve»<sup>159</sup>, e, inoltre, come «la scienza dell'infinitamente complesso e la scienza dell'emergenza di proprietà non prevedibili dallo studio delle singole componenti»<sup>160</sup>.

Sbaglia, dunque, secondo Galleni, chi ritiene che il «lavoro di Teilhard sulla

legge di complessità-coscienza non abbia nulla a che vedere con il moderno metodo scientifico»<sup>161</sup>. A suo avviso, infatti, dall'opera del gesuita «emergono linee di ricerca scientificamente coerenti e nuove»<sup>162</sup> che mostrano affinità con i lavori di Conway Morris sulla direzionalità dell'evoluzione, come pure con la teoria della Biosfera di Lovelock.

Nel suo intervento al convegno promosso dalla Pontificia Università Urbaniana, il prof. Trianni, docente al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, nel concludere la sua ricognizione sui tratti essenziali della spiritualità di Teilhard, lo definisce come «teologo per la Chiesa del domani»<sup>163</sup>.

L'elemento più caratteristico della spiritualità del gesuita viene rinvenuto nel fatto che nella pratica cristiana da lui delineata «il mondo non va nè assunto acriticamente nè disprezzato, ma attraversato»<sup>164</sup>. Prende forma, così, una «spiritualità dell'attraversamento»<sup>165</sup> che si lascia alle spalle «i tradizionali dualismi oppositivi»<sup>166</sup> riscontrabili non soltanto nelle ermeneutiche del cristianesimo normate dall'ascetismo o da teologie di indole dialettica, ma anche nella lettura del mondo e della vita umana praticata dalle religioni orientali, verso le quali Teilhard, pur nel dissenso, manifesta profonda attenzione e rispetto.

Alla mentalità religiosa dominata dai dualismi, «quello metafisico (Uno-Molti); quello cosmologico (Ideale-Reale); quello teologico (Dio-Mondo); quello etico (Bene-Male); quello sostanziale (Spirito-Materia);

e quello ontologico (Uomo-Dio)»<sup>167</sup>, il gesuita contrappone, secondo Trianni, «una dialettica nuova»<sup>168</sup>. Nell'orizzonte di tale dialettica, il cosmo, la vita, la materia, non vengono letti in termini di opposizione o di alternativa allo spirito e a Dio. Tali realtà vengono infatti concepite come ambiti nei quali si realizza un lento e articolato processo di convergenza e di unificazione che ha il proprio elemento propulsore nella figura di Cristo. Viene prospettata, così, «una lettura pancrestica dell'Universo»<sup>169</sup> nella quale Cristo appare come l'elemento «evolutore, unificatore e santificatore del Cosmo»<sup>170</sup>.

Secondo il prof. Trianni, dunque, il pensiero «armonizzante»<sup>171</sup> e «conciliativo»<sup>172</sup> prospettato da Teilhard, caratterizzato dalla positiva valorizzazione delle realtà terrene e dalla ricerca di un rapporto non conflittuale tra differenti esperienze religiose, costituisce un valido strumento per affrontare le problematiche emergenti in un mondo come quello attuale, «segnato da frammentazioni di ogni tipo»<sup>173</sup>. Ciò giustifica, di conseguenza, «l'aggettivazione di Teilhard de Chardin come teologo per la Chiesa del terzo millennio»<sup>174</sup>.

Il convegno romano organizzato dall'Urbaniana, nel porre in evidenza il valore e l'attualità del pensiero di Teilhard, intende riportare l'attenzione della cultura cattolica sulla «fecondità» della sua opera in campi come la teologia della creazione, la cristologia, il rapporto tra scienza e teologia, la spiritualità cristiana, il dibattito sulle teorie dell'evoluzione.

L'intento di favorire un «ritorno» di Teilhard sulle scene del pensiero teologico contemporaneo è supportato da serie motivazioni, e va indubbiamente sostenuto.

Però, per dare maggiore consistenza teorica all'azione di rilancio del pensiero del gesuita occorre ancorare tale operazione a una seria e documentata ricostruzione del divenire e delle varie scansioni della sua produzione teorica.

L'attenta ricognizione storica sulle articolazioni e sugli sviluppi del pensiero del gesuita mostra la presenza in esso di una forte pulsione all'innovazione che travalica gli orizzonti usuali definiti dal «*sentire cum Ecclesia*». Teilhard privilegia infatti la postura mentale del «*praesentire cum Ecclesia*», cioè un atteggiamento che prospetta l'avvento di profonde trasformazioni nella mentalità e nel costume sedimentati nella tradizione cattolica. Tali trasformazioni vengono

identificate come il prodotto dell'urto cognitivo e comportamentale che le innovazioni della scienza e della tecnica sono destinate a esercitare sul pensiero e sulla prassi della Chiesa.

Risulta doveroso, in tal senso, tener conto della rilevanza che nel pensiero di Teilhard rivestono categorie come «Neo-cristianesimo», «Ultra-cristianesimo», «Super-vita», «Ultra-umano», quest'ultima intesa come l'avvento di una figura di umanità caratterizzata dall'ingresso nel regime di «*self-evolution*».

La presenza di tale terminologia nel lessico del gesuita mostra che l'impatto decostruttivo del suo pensiero sul «*sentire cum Ecclesia*», compreso il «*sentire*» rinnovato e aggiornato dagli apporti del Concilio Vaticano II, è molto più forte di quanto i promotori del convegno romano sarebbero disposti ad ammettere.

## 2. IMMAGINI DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Accanto a queste considerazioni su Teilhard reperibili in pubblicazioni piuttosto recenti, considerazioni che vanno dal silenzio alla stroncatura, dalla parziale valorizzazione al riconoscimento che egli ha lasciato «questioni aperte» con le quali la teologia si deve misurare, esiste un corposo *dossier* riguardante la recezione della sua opera nell'ambito della teologia, della filosofia, del discorso scientifico<sup>175</sup>. Questo lungo e variegato processo di recezione può essere sintetizzato facendo riferimento a varie

immagini che fungono da elementi di condensazione dell'interpretazione della personalità e del pensiero del gesuita.

Nella prima fase dell'interpretazione degli scritti teilhardiani, definita da Gibellini «controversistica»<sup>176</sup>, il gesuita è oggetto di una valutazione molto differenziata tra coloro che sono favorevoli o contrari al suo pensiero. I primi lo identificano come una benedizione per il pensiero cattolico, in quanto portatore di una istanza



riformatrice che consente alla Chiesa di liberarsi dal paradigma di una teologia e di una prassi che la rendono estranea rispetto alle dinamiche culturali e agli stili operativi affermatesi nella modernità. I secondi, invece, lo identificano come *homo cavendus*, perché pensatore asimmetrico rispetto alla sintesi culturale di ispirazione neoscolastica costruita a partire dalla *Aeterni Patris*, oppure perché identificato come esponente di un discorso teologico che distorce il significato di categorie centrali del discorso cristiano.

### 2.1. «Benedetto»

Tra i primi, tra quanti cioè considerano Teilhard come una benedizione per il pensiero cattolico, il contributo più rilevante è, probabilmente, quello offerto da Giancarlo Vigorelli, un cattolico «inquieto», che, nel 1963, pubblica *Il gesuita proibito*<sup>177</sup>, un libro di successo che ha reso popolare in Italia la figura del gesuita transalpino.

Quello di Vigorelli è un libro decisamente militante, che si propone di infrangere il silenzio su Teilhard prodotto da «proibizioni e ammonizioni»<sup>178</sup> che, al contrario di quanto è accaduto in Francia, lo hanno reso un autore inaccessibile al pubblico italiano. Per Vigorelli, infatti, il passaggio dalla Chiesa di Pio XII a quella di Giovanni XXIII, il Concilio Ecumenico in corso, sono fenomeni che determinano «la liquidazione»<sup>179</sup> di una cultura cattolica contrassegnata da una teologia politica tipica dell'era costantiniana, dallo «spirito settario della Controriforma»<sup>180</sup>, da posture mentali e comportamentali normate da

un integrismo e da un clericalismo che hanno la loro più compiuta espressione nel «clerico-fascismo»<sup>181</sup> e nella nostalgia di una «restaurazione carolingia»<sup>182</sup>.

A questa decontaminazione da stilemi culturali e comportamentali non più fungibili va affiancata la liberazione della Chiesa «dall'occidentalismo, dalla mediterraneità, dal colonialismo spirituale»<sup>183</sup>, un insieme di elementi nei quali, unitamente al passaggio auspicato da Congar da una «cattolicità verticale»<sup>184</sup> a una «cattolicità orizzontale»<sup>185</sup>, il giornalista italiano riconosce i tratti di «un programma senz'altro teilhardiano»<sup>186</sup>.

Al contributo offerto da Teilhard alla liberazione della mentalità cattolica da modelli cognitivi e comportamentali appartenenti a un passato divenuto improponibile si aggiunge il fatto che, per Vigorelli, l'antropologia proposta dal gesuita francese, innervata da categorie come progresso, evoluzione, e attesa, di conseguenza, alla costruzione del «futuro dell'uomo»<sup>187</sup>, può costituire la base di riferimento per un dialogo «tanto spirituale quanto politico»<sup>188</sup> tra cristiani e marxisti. All'attivazione di questo dialogo, Vigorelli assegna il difficile compito di reperire una risposta ai problemi e ai bisogni sociali presenti nell'umanità contemporanea, e di attivare «lotte comuni (...) per la pace, per la giustizia, per la libertà, per il disarmo nucleare, per la cooperazione tra i popoli»<sup>189</sup>.

### 2.2. «Cavendus»

Al discorso di Vigorelli, che identifica

la proposta teilhardiana come una benedizione, in quanto portatrice di una valida opportunità di rinnovamento del pensiero e della prassi della Chiesa cattolica, si contrappongono discorsi di segno opposto<sup>190</sup>, i quali identificano invece il gesuita francese come pensatore *cavendus*, in quanto assertore di un paradigma teologico considerato come un dispositivo che distrugge l'identità cattolica delineata dal pensiero neoscolastico, il paradigma filosofico e teologico largamente egemone nella cultura cattolica preconciliare, e, inoltre, con i suoi «gravi errori» minaccia il contenuto veritativo della dottrina cattolica.

Tra i numerosi sostenitori del modulo di lettura che intende mettere a fuoco i rischi insiti nel pensiero di Teilhard si segnala indubbiamente, per originalità e acume interpretativo, l'articolo di H.U von Balthasar apparso in occasione della pubblicazione della traduzione tedesca di *Le Milieu Divin*<sup>191</sup>, nel quale prende una posizione molto critica nei confronti del gesuita, liquidato come l'esponente di un inconsistente progressismo cattolico. Lo scritto si presenta come una «appassionata requisitoria»<sup>192</sup> contro il pensiero di Teilhard, che, a tratti, ricorda il duro *Nein* pronunciato da Barth contro Emil Brunner nell'«irato volumetto»<sup>193</sup> *Nein! Antwort an Emil Brunner*.

Il teologo svizzero reputa inadeguato qualificare Teilhard come «modernista»<sup>194</sup>, e ritiene che per definire il suo pensiero sia più appropriata la categoria di «progressista»<sup>195</sup>, poiché, scrive, egli

«ha un'unica categoria di pensiero: l'evoluzione, compresa come sviluppo verso l'alto, progressione»<sup>196</sup>.

Da *vir emuntae naris*, che ha esplorato gli scenari della cultura europea degli ultimi tre secoli, Balthasar riconosce nel «sistema»<sup>197</sup> di Teilhard una corposa presenza di pensieri di ascendenza nietzschiana. In primo luogo, l'identificazione dell'uomo come «fenomeno biologico»<sup>198</sup>. In secondo luogo, la visione dell'uomo come ente non stabilizzato, e per questo da oltrepassare, in quanto identificato come «freccia e desiderio struggente del Super-uomo»<sup>199</sup>. Infine, una concezione della libertà che si segnala per la sua affermazione di «una inaudita libertà»<sup>200</sup>. Dal «*Weltbild* di Theilhard de Chardin»<sup>201</sup> emana, inoltre, il «medesimo sentimento di ebbrezza»<sup>202</sup>, il medesimo tratto dionisiaco, rintracciabili nel pensiero di Nietzsche. L'unica differenza significativa tra i due è data dal fatto che, per il pensatore tedesco, «Dio è morto», formula con la quale intende esprimere «il crescente nascondimento di Dio»<sup>203</sup> ravvisabile nel mondo contemporaneo. Invece, per il gesuita francese, «Dio è totalmente evidente»<sup>204</sup>, altrimenti gli risulterebbe impossibile poterlo «postulare e costruire»<sup>205</sup> come «punto di convergenza dell'evoluzione»<sup>206</sup>.

Secondo Balthasar, inoltre, il pensiero di Teilhard, oltre che dal «vento di Nietzsche»<sup>207</sup> è sospinto da una fede di ascendenza «umanistico-marxista»<sup>208</sup> nell'avanzamento del processo storico verso una progressiva maturazione dell'umanità fino a un punto critico di sviluppo, ambito

in cui egli colloca «il punto di intervento della *Parusia*»<sup>209</sup>.

Dalla combinazione tra fede cristiana, pensiero nietzscheano, umanesimo marxista, rintracciata nel pensiero di Teilhard, deriva, secondo Balthasar una sintesi tra «Tecnica e Eucaristia»<sup>210</sup>, cioè tra l'unità prodotta dalla spinta costruttivistica dell'azione umana e il messaggio cristiano dell'amore, tra la spinta «"verso l'alto"»<sup>211</sup>, presente nella fede cristiana, e la spinta «"in avanti"»<sup>212</sup> prodotta dalla fede umanistica di cui è portatore il marxismo. In tale combinazione si realizza l'«identità di fondo dei due Omega»<sup>213</sup>, cioè dei due vettori di costruzione del processo cosmogonico, nella cui fusione «"il cuore del Cristo universalizzato coincide con un cuore della materia amorizzata"»<sup>214</sup>.

Il risultato di tale ermeneutica del cristianesimo è, secondo il teologo svizzero, l'abbattimento della «distanza religiosa»<sup>215</sup>, opzione teoretica alla quale si connette l'elaborazione di una prospettiva teologica nella quale viene smarrita la visione di un Dio che permane «il Totalmente-Altro»<sup>216</sup> anche nelle condizioni di più profonda unificazione con la creatura. La figura di Cristo, inoltre, viene asservita alla categoria di evoluzione biologica e culturale, categoria che, per Balthasar, è «la più inadatta per chiarire qualcosa nell'ambito del Cristianesimo»<sup>217</sup>, poiché cancella la componente chenetica presente nella vicenda di Gesù e nell'esistenza cristiana.

In Teilhard viene ravvisata anche la

presenza di una malsana «equivalenza tra sviluppo del mondo e adorazione»<sup>218</sup>, che ha effetti nefasti nell'ambito dell'antropologia e in quello della teologia. Viene infatti ingigantito in maniera inappropriata il valore della tecnica nella definizione dell'umano, valore assegnatole in nome delle trasformazioni da essa prodotte nel variare delle configurazioni della vita umana. Per Balthasar, infatti, lo sviluppo della tecnica è soltanto un elemento periferico nella definizione della realtà umana, poiché l'ambito dello «Spirito» e quello della «Cultura» vengono definiti sulla base della relazione con Dio, identificato come il «Totalmente-Altro», e della relazione con l'alterità dell'altro uomo, il quale, «in quanto altro [...] è il segno nel mondo che Dio è il totalmente Altro»<sup>219</sup>.

Per questo, nell'ambito dell'esperienza cristiana, come pure nello spazio di quella che viene identificata come la relazione umana fondamentale, cioè la relazione sponsale tra l'uomo e la donna, fenomeno che Balthasar reputa decisivo per la formazione e per lo sviluppo della cultura, l'evoluzione delle tecniche e la progressiva tecnicizzazione della vita umana non apportano nessun elemento significativo di trasformazione nella struttura dell'esistenza e dell'esperienza religiosa. Anzi, al contrario, possono costituire una «pesante minaccia per un'autentica cultura»<sup>220</sup> poiché, attraverso la «distorsione della finalità»<sup>221</sup> determinata dall'avvento di un gigantesco sviluppo di strumentazioni tecniche, occultano «il contenuto di eternità della vita umana»<sup>222</sup>.

Osservato da questo punto di vista, l'accento posto da Teilhard sul potere che ha la tecnica di trasformare la vita umana anche nei suoi aspetti più personali e più intimi ha come sbocco «un mondo nel quale donne e bambini, senza scampo, cadono vittime del *Brain-Trust* degli scienziati e dei tecnici»<sup>223</sup>, poiché tale sistema «fa dell'uomo un *robot* e raggiunge l'opposto di ciò che Teilhard vorrebbe: l'opposto di una "amorizzazione" del mondo»<sup>224</sup>.

Per il teologo svizzero, inoltre, la convinzione secondo la quale il processo di «maturazione del mondo»<sup>225</sup> avviene tramite la stretta connessione di potenza della tecnica e di amore cristiano, di fede cristiana e di impegno politico rivoluzionario, determina una grave distorsione dell'immagine cristiana di Dio e della figura di Gesù, che vengono puramente e semplicemente funzionalizzate all'«impulso»<sup>226</sup> che possono dare alla costruzione del futuro del cosmo, nell'attesa del compimento finale nel «Dio-Mondo-*Pleroma*»<sup>227</sup>.

Questa stretta connessione tra storia della natura, storia dell'uomo, escatologia cristiana, conduce a perdere di vista il fatto che, secondo il teologo svizzero, nell'ambito del Cristianesimo il divino non risulta assimilabile a un «fluido»<sup>228</sup> che percorre il cosmo per condurlo al proprio compimento. Egli sostiene, infatti, che nel Cristianesimo Dio si manifesta come «la Parola oggettiva piena di forza del Dio di Israele e della Chiesa»<sup>229</sup> e, inoltre, nella relazione all'altro nella singolarità della sua determinazione personale, della

quale non si viene a capo attraverso una «approssimazione dinamico-evolutiva»<sup>230</sup>.

Dio si manifesta, infine, nel «mistero della Croce»<sup>231</sup>, evento in cui prende forma una «*revoca* di forza»<sup>232</sup> nell'apparire di Dio nel mondo, che nessun tipo di progresso evolutivo può sottrarre alla sua struttura chenotica.

Secondo Balthasar, dunque, il cristiano, al posto di costruire «torri devote»<sup>233</sup>, come a suo avviso sembra invece fare Teilhard, che finiscono per mutarsi in nuovi torri di Babele, deve restare «sotto Dio»<sup>234</sup>, e sopportare il «dolore»<sup>235</sup> che nasce dall'essere un'esistenza «divisa tra compiti mondani voluti da Dio e legame cristiano con Dio»<sup>236</sup>. In questo tipo di postura esistenziale, e non in quello che persegue una convergenza senza rotture tra umano e divino, il teologo svizzero riconosce l'unico sentiero percorribile in grado di realizzare in questo mondo un'unità tra Dio e gli uomini.

Le numerose distorsioni teologiche rilevate nel pensiero di Teilhard sono da ascrivere, in ultima analisi, al venire meno in lui del *pathos* della distanza tra agire umano e agire divino, una posizione ingiustificabile secondo Balthasar, poiché, a suo avviso, «da nessun punto di vista le vie del Mondo e quelle di Dio si lasciano preventivare come convergenti»<sup>237</sup>.

L'oblio della differenza del Dio cristiano, nella specifica determinatezza della sua manifestazione in Gesù Cristo, ravvisabile nel pensiero di Teilhard,

non è dovuta secondo il teologo svizzero a una spiritualità inadeguata, ma è legata, piuttosto, alla scelta culturale di perimetrare la teoria e la pratica cristiana all'interno di una visione evuzionista del mondo che «tocca i concetti principali della religione e del cristianesimo»<sup>238</sup>. Si attiva, così, un programma di «trasposizione»<sup>239</sup> della fede cristiana all'interno di un paradigma evolutivo nel quale la specifica determinatezza della relazione tra umano e divino prodottasi nel cristianesimo, come pure il «contenuto di eternità della vita umana», vengono sottratti alla loro definitività, e rimodellati nell'ambito delle esigenze evolutive di una vita umana sempre meno stabilizzata, nella quale le pratiche costruttivistiche della tecnoscienza e dell'azione politica assumono un ruolo sempre più determinante nella sua configurazione.

Si assegna così, secondo Balthasar, un incongruo primato a una cultura che pone il mutamento come ingrediente essenziale nella definizione del mondo, dell'uomo, e di Dio stesso, e accampa la pretesa, in nome del mutamento, di riconfigurare l'ordinamento dell'esperienza religiosa e dell'esistenza umana, elementi che, invece, secondo il teologo svizzero, non sono toccati in maniera significativa dai cambiamenti della vita degli uomini, e del loro modo di abitare il mondo, prodotti dalla tecnica.

Insomma, sulla base di una ermeneutica platonizzante del cristianesimo, che privilegia gli aspetti del definitivo nell'ambito dell'esperienza religiosa, e della

stabilità nell'ambito della configurazione della vita umana, definita nella sua essenza dalla categoria di relazione, Balthasar critica duramente Teilhard, il quale, invece, opta per un paradigma in cui l'esperienza cristiana funge da elemento di spinta delle trasformazioni del mondo prodotte dalla tecnica, con i riflessi che esse hanno sui modi in cui gli uomini pensano e gestiscono la propria vita, e organizzano il proprio essere nel mondo.

### 2.3. «Profeta»

Accanto ai moduli interpretativi che inquadrano Teilhard e il senso della sua opera nell'orizzonte delle opposte immagini del «benedetto» e del «maledetto», dell'«Uomo della Provvidenza» atteso dal pensiero cattolico, o del «*cavendus*» che mette in discussione l'edificio dottrinale che ha sfidato i secoli, ci sono le interpretazioni che definiscono la personalità e il significato dell'opera del gesuita attraverso la categoria di «*prophète*».

Il P. René d'Quince<sup>240</sup>, suo profondo conoscitore e estimatore, ne parla come di «*un prophète en procès*», un religioso dotato di una profonda spiritualità che «ha tentato di pensare il proprio cristianesimo nella lingua familiare agli scienziati del suo tempo»<sup>241</sup>. Per le sue idee è stato tacitato da una «censura preventiva»<sup>242</sup>, e, inoltre, sia nel corso della vita, che dopo la morte, è stato oggetto di «una politica del silenzio»<sup>243</sup>, dettata dalla volontà di creare una sorta di cordone sanitario intorno alla sua opera per impedirne la diffusione.



Un altro gesuita, il P. Gustave Martelet, designa Teilhard come «*prophète d'un Christ toujours plus grand*»<sup>244</sup>, cioè come esponente di una figura di cristianesimo che, lasciandosi alle spalle le ristrettezze di un confessionalismo non più fungibile, si pone come esperienza religiosa capace di connettere primato di Cristo e rapporto dialogico con altre esperienze religiose, affermazione della potenza costruttiva del pensiero e dell'azione umana e apertura religiosa dell'esistenza.

Ispirandosi alle parole di Ramsey e Marrou, che, rispettivamente, definiscono Teilhard come «“profeta dei tempi nuovi che ci attendono”»<sup>245</sup>, e «“artigiano del rinnovamento del mondo attraverso Cristo»<sup>246</sup>, il P. Martelet, nel sottolineare che i tempi nuovi presentiti da Teilhard sono nel frattempo divenuti i nostri tempi, presenta il confratello come «un co-artigiano della *Rifondazione del mondo*, rimasto lungamente solitario e [...] *misconosciuto*»<sup>247</sup> nel suo tentativo di connettere «le esigenze umane e culturali del nostro tempo»<sup>248</sup> con la teoria e la pratica di un cattolicesimo che si lascia alle spalle l'apparentamento con immagini del mondo e con visioni del «fenomeno umano» prodotte da paradigmi scientifici, filosofici, teologici, improponibili nell'orizzonte della cultura contemporanea.

Anche G.H. Baudry, autore di numerosi scritti su Teilhard, riassume il tratto più tipico del suo pensiero definendolo come «il profeta del ritorno di Dio»<sup>249</sup>, che, profondamente radicato nelle dinamiche di pensiero della cultura moderna, si

differenzia tuttavia dalle derive ateistiche e secolarizzanti in essa presenti. Egli, infatti, all'urto decostruttivo che la conoscenza scientifica e le acquisizioni culturali maturate dall'umanità moderna a livello antropologico esercitano «sull'edificio delle “rappresentazioni” che la nostra cultura ha ereditato dai millenni precedenti, comprese le idee, le immagini, le “rappresentazioni” di Dio»<sup>250</sup>, connette la necessità di dar corso a una nuova configurazione della visione cristiana del mondo e dell'uomo.

È indiscutibile, come scrive il P. d'Ouinice, che in Teilhard sia chiaramente ravvisabile il tratto della «figura di precursore in anticipo di una generazione sui suoi contemporanei»<sup>251</sup>. Egli, aggiunge Baudry, «come i geni e i profeti, sovente incompresi, esprime la cultura del proprio tempo e, simultaneamente, prefigura l'avvenire»<sup>252</sup>.

È discutibile, tuttavia, la pertinenza della categoria di «*prophète*» applicata a Teilhard. Quello del gesuita, infatti, non è il linguaggio dell'esortazione o dell'accusa, che, in nome di una più autentica fedeltà al Dio dell'Alleanza, spinge a una riforma di mentalità e di costumi. Il suo non è neppure il linguaggio di una teologia che in nome dell'assolutezza del Vangelo, e dell'appello rivolto agli uomini in e attraverso Gesù Cristo, annienta le pretese umane, e si oppone all'affermazione dell'esistenza di un qualsiasi «punto di aggancio» tra pensieri e azioni degli uomini e pensieri e azioni di Dio.

Teilhard possiede certamente, e questo gli viene riconosciuto anche da un avversario

lavoroso come Lacoste, «un temperamento spirituale». Egli è senza dubbio un uomo profondamente religioso. Tuttavia, il suo discorso di riforma religiosa non si radica nel *pathos* del profeta, ma si caratterizza, piuttosto, come ricerca di una riforma religiosa che ha quale punto di partenza la presa di coscienza dell'inadeguatezza culturale della rappresentazione del cristianesimo prodotta dal pensiero egemone nel cattolicesimo a lui coevo. Più che «*prophète*», Teilhard appare, dunque, come un pensatore la cui «originalità»<sup>253</sup>, scrive il P. d'Ouince, «veniva non tanto dalla sua cosmologia ma dalla sua antropologia. Mostrare la responsabilità dell'uomo che prende in carico l'avvenire del mondo con una coscienza nuova del proprio potere, questa era la preoccupazione di fondo di Teilhard de Chardin»<sup>254</sup>.

L'elemento profetico, indubbiamente presente nel discorso di Teilhard, non appare, dunque, come l'impulso originario su cui si regge la sua proposta di riforma del pensiero e della prassi della Chiesa cattolica. Il carattere profetico del suo pensiero appare, piuttosto, come il corollario della presa d'atto della crisi culturale del cattolicesimo convenzionale, e della necessità di operare al suo interno una profonda mutazione teoretica che consenta di trasmettere la parola del Vangelo nell'ambito di una cultura in cui l'immagine del mondo e la visione dell'uomo in essa affermatesi sono profondamente segnate dai risultati delle ricerche biologiche nel campo dell'evoluzione, e dai mutamenti che lo sviluppo tecnico-scientifico ha prodotto

nel rapporto che l'uomo intrattiene con la natura e con la propria stessa vita.

In tal senso, non sbaglia Baudry definendo Teilhard come «il profeta del ritorno di Dio». Tuttavia, nel suo ultimo libro dedicato al gesuita, egli non tematizza adeguatamente i mutamenti che debbono subire le tradizionali immagini di Dio e di Gesù Cristo depositate nel pensiero cattolico per poter risultare comunicabili a una cultura che, secondo Teilhard, ha i suoi due elementi più qualificanti nella visione evolutiva del cosmo e nell'allargamento del potere euristico della categoria di evoluzione.

All'interno di tale categoria viene fatta rientrare, infatti, anche la potenza costruttiva della tecnoscienza, che viene identificata come l'elemento tramite cui si realizza la prosecuzione e il «rilancio» del processo evolutivo. In tal modo, l'evoluzione, accanto ai tratti delle mutazioni biologiche, presenta anche i tratti delle trasformazioni culturali prodotte dall'ampliamento degli spazi di libertà dell'uomo propiziati dal suo crescente potere di controllo della natura e di intervento sulla struttura biopsichica della propria stessa vita.

Questo sforzo di ripensamento e di riformulazione della teoria e della prassi del cattolicesimo viene condensato da Teilhard nella categoria di «neo-cristianesimo»<sup>255</sup>.

È un termine che fa la sua apparizione nella lettera a Lucile Swan del 13 Giugno 1937, il cui impiego evidenzia il fatto che

«il ritorno di Dio» non è la pura e semplice riproposizione di passate figure del cristianesimo, ma il tentativo di dar corso a configurazioni della vita cristiana capaci di metabolizzare e di interagire attivamente con le trasformazioni culturali prodottesi a partire dall'avvento della modernità.

#### 2.4. «Mistico»

Per definire il tratto dominante della personalità e dell'opera di Teilhard molti autori fanno riferimento alla categoria di mistico. Il P. Dietsche lo considera come l'assertore di una «mistica dell'azione»<sup>256</sup>. Il P. Boros lo descrive come l'esponente di un pensiero evuzionista che funge da «fondamento»<sup>257</sup> di una spiritualità nella quale si dà una stretta connessione tra «pietà cristologica»<sup>258</sup> e decisa evidenziazione del «valore dell'azione umana»<sup>259</sup>. Il P. Thomas King sottolinea che, a differenza della tradizione mistica della non-conoscenza, Teilhard focalizza la propria attenzione su una mistica della conoscenza. Quest'ultima viene intesa soprattutto «come conoscenza relazionata alla scoperta scientifica [...]. Religione e scienza sono due facce congiunte o fasi di un unico e medesimo atto completo di conoscenza»<sup>260</sup>.

Ursula King, un'attenta studiosa della mistica di Teilhard, ne riassume il carattere più specifico designandola come «una mistica dell'amore»<sup>261</sup> che persegue il «sogno di una comunità umana unificata»<sup>262</sup>, e come una spiritualità dal tratto decisamente cosmico che «offre molti spunti per un rapporto più coerente e equilibrato tra scienza e religione»<sup>263</sup>,

elemento al quale si accompagna «un nuovo atteggiamento più olistico nei confronti dell'universo, del mondo intorno a noi e di noi stessi»<sup>264</sup>.

Inoltre, in connessione con il radicamento cosmico della spiritualità, la prof.ssa King scorge in Teilhard la presenza di una «spiritualità ecologica»<sup>265</sup> che si propone di evidenziare lo stretto legame che l'uomo intrattiene con l'intero creato, un legame la cui percezione è fonte di armonia e di equilibrio per lo spirito. La spiritualità teilhardiana viene in tal modo apparentata con la sensibilità culturale promossa dalla *Ecotheology*, un paradigma teologico che ha un significativo esponente in Thomas Berry<sup>266</sup>, il quale ritiene che il rinnovamento della religione sia connesso con la capacità degli uomini di riconoscere il mondo naturale come luogo dell'incontro del divino e dell'umano.

In consonanza con questa lettura della mistica teilhardiana offerta da Ursula King, Mary Evelyn Tucker, Vicepresidente della *American Teilhard Association*, identifica il gesuita come l'esponente di una «spiritualità ecologica». A suo avviso, infatti, nel mondo attuale

c'è – scrive – un acuto bisogno di una spiritualità ecologica che unifichi la spinta religiosa degli uomini con i processi stessi della terra. Il punto di partenza di una tale spiritualità può essere localizzato nel pensiero di Teilhard de Chardin, ed è così che mi volgo a lui per proporre il fondamento a partire dal quale una

nuova spiritualità ecologica può e vuole emergere<sup>267</sup>.

Su questa linea interpretativa si pongono anche due numeri del 2005 della rivista *Ecotheology*<sup>268</sup> dedicati a Teilhard in occasione del cinquantenario dell'anniversario della sua morte. La nuova mistica proposta dal gesuita francese viene infatti riletta come un genere di esperienza religiosa il cui impegno di costruzione del mondo è ispirato da «una spiritualità ecologicamente bilanciata»<sup>269</sup> nella quale l'azione umana è guidata da un'etica ambientale attenta alla salvaguardia della natura e della biodiversità.

Per il P. Skehan, la nuova mistica di Teilhard, che si presenta come una «mistica dell'azione»<sup>270</sup>, può essere correttamente designata come una spiritualità ecoteologica. Considera infatti tutta la creazione come sacra, ed è portatrice, inoltre, di una sensibilità religiosa per la quale Dio può essere trovato in ogni aspetto della natura e dell'impegno umano. Questo tipo di mentalità determina, scrive in tal senso il gesuita, «una nuova valorizzazione del legame tra il mondo creato e la nostra spiritualità "azionisticamente orientata" del "costruire la terra e il cosmo"»<sup>271</sup>.

Riferita a Teilhard, per designare il senso complessivo della sua opera, la categoria di mistico non suona del tutto inappropriata. Coglie infatti un lato significativo sia della sua esperienza personale, sia dell'obiettivo da lui costantemente perseguito di dar corso a un nuovo stile di vita cristiana.

Tuttavia, una formula come «pietà cristologica» capace di evidenziare «il valore dell'agire umano», usata dal P. Boros, oppure quella di «mistica dell'azione», impiegata dal P. Dietsche, come pure «mistica del conoscere» coniata dal P. King, sono formule che restano alquanto nel vago, poiché si limitano a rilevare in maniera piuttosto generica il peso che l'azione e la conoscenza hanno nella spiritualità di Teilhard. Non tematizzano infatti adeguatamente i riflessi che la progettualità umana, il lavoro, i progressi della tecnoscienza, la pianificazione della ricerca scientifica, identificata come un vettore essenziale dell'agire umano destinato ad avere una rilevanza sempre maggiore nel divenire dell'evoluzione, hanno nell'ambito della costruzione di una dottrina e di una pratica della spiritualità cristiana che fuoriesce da figure di cristianesimo modellate dall'ascetismo, dalla centralità assegnata all'interiorità del singolo individuo, oppure ispirate da codici metafisici che, nel sottolineare il primato dell'eterno, si propongono come pratiche di demondanizzazione della vita umana.

A loro volta, Ursula King, Mary Evelyn Tucker, il P. Skean, come pure il P. Faricy, il quale riconosce in Teilhard la presenza di una «*ecotheology of love*»<sup>272</sup>, interpretano il suo pensiero avendo come orizzonte di riferimento la prospettiva teorica espressa dal paradigma della *Ecotheology*.

Questi autori, nella loro lettura dell'opera teilhardiana, evidenziano la presenza in essa del radicamento cosmico della vita umana, elemento che vi è indubbiamente

riscontrabile. Nella costruzione di questo modulo di lettura tendono però a privilegiare i testi composti dal gesuita al fronte tra il 1915 e il 1919, oppure altri scritti da lui redatti nel corso degli anni venti. All'interno di questa selezione operano un'ulteriore selezione, poiché negli scritti presi in considerazione tendono a espungere la presenza dei numerosi elementi che vanno in controtendenza rispetto al loro modulo di lettura<sup>273</sup>. Inoltre, vengono quasi totalmente messi fuori circuito gli scritti composti da Teilhard dopo gli anni venti del secolo scorso. In particolare quelli redatti tra il 1945 e il 1955, anni nei quali viene in prima linea la tematica del «rilancio» dell'evoluzione attraverso le pratiche della tecnoscienza, già affiorata, del resto, nel corso degli anni trenta, e la tesi dell'avvento dell'«Ultra-umano», una neoformazione della vita umana prodotta dall'allargamento degli spazi della libertà propiziato dall'espansione del sapere tecnico-scientifico.

Nasce, così, la fondata impressione che questi interpreti, nel mettere in primo piano il radicamento del «fenomeno umano» nell'ordinamento delle connessioni e degli equilibri della biosfera tendono a dimenticare che per Teilhard il pensiero, e la potenza di inquadramento e di trasformazione della natura e della vita umana attribuitagli, è anch'esso un elemento che fa parte della storia naturale del cosmo. Il pensiero, dunque, e la sua potenza costruttiva non sono catalogabili come escrescenze anomale che determinano la rottura di intangibili equilibri biologici, e non sono neppure

rubricabili come espressioni della vita umana il cui potenziamento determina l'eliminazione del divino o l'oscuramento della sua presenza nel mondo.

Per il gesuita, infatti, è via al divino non soltanto la presa di coscienza del radicamento cosmico della vita umana, ma anche l'insieme dei processi attraverso i quali gli uomini, tramite il lavoro, le complesse pratiche del sistema della ricerca tecnico-scientifica, danno forma al mondo e alle loro stesse esistenze. In tal senso, nella visione del processo cosmogonico elaborata da Teilhard esiste un nocciolo duro di pensiero costruttivistico che, difficilmente, si può sciogliere nelle modalità di pensare e di abitare il mondo proposte dalla *Ecotheology*. In questo modello di pensiero teologico agisce infatti il paradigma di una ragione riconoscente, accogliente, caratterizzata dall'assegnazione di un primato indiscusso al dato, il dato delle condizioni di equilibrio della biosfera e quello della struttura non invasiva della vita umana, identificati come luoghi privilegiati della manifestazione del divino.

Sulla base di tali presupposti, l'*Ecotheology* elabora un modello di pensiero che funge da istanza critica di ogni paradigma teologico disposto a valorizzare la potenza costruttiva del pensiero, dell'azione, della libertà umana, in quanto ritenuto espressione di una indebita desacralizzazione della natura, e sintomo di un antropocentrismo prometeico e distruttivo.



### 2.5. «Poeta»

Accanto agli interpreti che classificano Teilhard come profeta, oppure come mistico, ce ne sono altri che lo definiscono come poeta, oppure designano il suo pensiero come «poesia del cosmo»<sup>274</sup>.

Riferiti al gesuita francese, termini come poeta, poesia, assumono due significati: uno di squalifica, l'altro di positivo apprezzamento del suo pensiero.

Per illustrare il primo significato può essere utile la considerazione di un episodio accaduto nel 1955, pochi mesi dopo la morte di Teilhard, e riportato da Julian Huxley.

Nel corso di un convegno organizzato dall'Università Cattolica di Montreal sugli aspetti teologici e scientifici del pensiero del gesuita francese da poco scomparso si succedono gli interventi di un biologo, di un geologo, di un filosofo, di un teologo. Ciascuno di essi, sulla base di argomentazioni tratte dai modelli teorici vigenti nella propria disciplina, sostiene che Teilhard non può essere considerato biologo, geologo, filosofo, e, tantomeno, teologo. C'è, infine, l'intervento di un religioso, il quale, dopo aver esposto le proprie considerazioni sui precedenti interventi, pronuncia il proprio verdetto affermando: «Père Teilhard era un poeta. Le sue parole sontuose sono una trappola. State attenti a non cadervi!»<sup>275</sup>.

Sulla base dei modelli di pensiero scientifico, filosofico, teologico, condivisi dai relatori del convegno l'unica

denominazione che si addice a Teilhard è quella di poeta, inteso come personaggio culturale definito dal fatto di allestire discorsi pieni di «parole sontuose» che, però, una coscienza religiosa non distorta da cattivi pensieri sa immediatamente riconoscere come una «trappola», in quanto dispositivo capace di imprigionare il fedele cattolico nella gabbia di una prospettiva ereticale che distorce radicalmente la «sana dottrina» della Chiesa.

A differenza del relatore al convegno di Montreal del 1955, Anna Maria Tassone Bernardi, nel definire Teilhard come «poeta del cosmo»<sup>276</sup>, non ha finalità denigratorie. Infatti, avvalendosi dell'apporto della teoria dell'immaginazione simbolica di Bachelard, e del discorso sulla metafora elaborato da Ricoeur, analizza il pensiero di Teilhard rilevando in esso la presenza di una dimensione poetica che si esprime tramite le simbolizzazioni costruite attraverso quattro elementi basilari dell'immaginario umano come la «terra madre», le «acque cosmiche», l'aria e il «vento cosmico», il fuoco, nella sua doppia veste di fonte di calore e di luce.

Il discorso di Teilhard viene in tal modo identificato come un'ermeneutica non riduttivista della natura, che, in linea con le ermeneutiche del simbolo teorizzate da Jung, da Cassirer, da Bachelard, da Ricoeur, intende dare al linguaggio simbolico un diritto di cittadinanza all'interno del discorso cosmologico. Attraverso tale procedura, Teilhard non rinuncia al pensiero scientifico, ma costringe a «pensare di più»<sup>277</sup>, poiché attraverso i

procedimenti della metafora e le produzioni dell'immaginazione simbolica<sup>278</sup> possono trovare espressione stati del mondo che le formalizzazioni del pensiero concettuale non riescono a valorizzare.

Come evidenziato anche da altri interpreti, c'è un Teilhard poeta, assertore di una «estetica teologica»<sup>279</sup> che identifica la bellezza del cosmo come via verso il divino. Inoltre, viene ravvisata nella sua opera la presenza di un discorso cosmologico strutturato da un immaginario fisico che, nel proprio sguardo sul mondo, fa interagire tra loro i linguaggi della fisica, della biologia, della mistica, e intende, così, costruire «un ponte che connette in una singola immagine spirito e materia, i nostri mondi interni e esterni»<sup>280</sup>.

Quanto alla designazione di Teilhard come poeta occorre dire che, al di là dell'obiettiva presenza nella sua opera di una scrittura marcatamente poetica e letteraria, la sua intenzione non è dar corso a una «poesia del cosmo», ma, piuttosto, dar corso a una «nuova scienza», cioè a una pratica non riduttivistica del sapere scientifico, in grado di integrare al proprio interno il «fenomeno umano» nell'ampiezza e nella varietà effettiva delle sue componenti e delle sue manifestazioni, tra le quali, oltre alle strutture fisico-biologiche, hanno vasta rilevanza le componenti affettive, cognitive, operative, progettuali.

## 2.6. «Scienziato»

Accanto a quella del poeta, tra le varie designazioni che intendono definire la personalità e l'opera di Teilhard c'è

quella di scienziato, anche se non tutti concordano, nel suo caso, sulla pertinenza dell'attribuzione di tale qualifica.

Tra coloro che hanno analizzato gli scritti del gesuita riguardanti il campo della geologia e della paleontologia, e l'ambito della ricostruzione da lui delineata dei meccanismi e delle dinamiche dell'evoluzione, c'è il prof. Facchini<sup>281</sup>.

Egli valuta positivamente le ricerche paleontologiche operate dal gesuita in Asia e in Africa, il contributo da lui dato allo studio della ramificazione umana, e l'evidenziazione della «“singolarità” del fenomeno umano nella sua evoluzione»<sup>282</sup>. Il paleoantropologo bolognese sostiene che Teilhard, la cui lettura dei reperti dell'uomo fossile era guidata «dal punto di vista particolare del geologo e del paleontologo dei mammiferi»<sup>283</sup>, ha prodotto «interpretazioni di grande valore»<sup>284</sup> sulla questione delle origini umane, che possiedono una loro validità anche da un punto di vista più strettamente paleoantropologico.

Il punto debole di Teilhard viene invece ravvisato dal prof. Facchini nelle estrapolazioni che, a partire da osservazioni sulle scansioni del passato dell'evoluzione umana, lo portano ad affermare che nell'uomo l'evoluzione si disloca dal piano somatico a quello psichico e dei processi di socializzazione, per poi mutarsi progressivamente in una autoevoluzione che, tramite i dispositivi della tecnoscienza, prolunga l'evoluzione biologica. Attraverso tale «estrapolazione

della linea evolutiva»<sup>285</sup>, Teilhard si pone, secondo il paleoantropologo bolognese, su un piano extrabiologico, e avanza «su un terreno che non è più propriamente scientifico»<sup>286</sup>.

Il prof. Facchini, inoltre, sostiene che il limite più rilevante dell'opera paleontologica di Teilhard è ravvisabile nella «base scientifica»<sup>287</sup> della sua concezione dell'evoluzione. Egli rileva infatti nel gesuita la presenza di una teoria dell'evoluzione che ha i suoi punti più qualificanti nella categoria di ortogenesi e nella «legge di complessità-coscienza», elementi che lo inducono a concepire il processo evolutivo come una «deriva psichica»<sup>288</sup> della sostanza cosmica, che, per il paleoantropologo bolognese, risulta «difficilmente accettabile o almeno non convincente dal punto di vista scientifico»<sup>289</sup>.

A suo avviso, «la tendenza alla generalizzazione e alla sintesi»<sup>290</sup> ha portato Teilhard, nell'analisi delle varie scansioni del divenire della vita umana, «al di fuori del campo specifico della paleontologia e, in generale, della ricerca scientifica»<sup>291</sup>. Egli conclude, dunque, che la ricostruzione teilhardiana dei meccanismi e delle dinamiche dell'evoluzione presente e futura dell'umanità «si pone in una prospettiva che non è quella delle scienze nel senso comune del termine»<sup>292</sup>.

Per questo motivo, il prof. Facchini sostiene che il discorso antropologico di Teilhard, «anche se l'autore pensava il contrario»<sup>293</sup>, è più vicino alla filosofia che alle scienze. Lo

classifica infatti come «“prolungamento” della fisica e della biologia, una “Iperfisica”»<sup>294</sup> che si configura come «una prospettiva “fenomenologica”»<sup>295</sup> avente come punto di partenza delle osservazioni scientifiche riguardanti l'evoluzione degli esseri viventi, che procede, poi, «attraverso una metodologia essenzialmente analogica e di ordine fenomenico»<sup>296</sup>. In tal modo, si arriva ad allestire una «grande sintesi»<sup>297</sup> nella quale il passato, il presente, il futuro dell'evoluzione si fondono nel processo unitario di «una evoluzione generalizzata ancora in atto nella quale ciò che è attestato dalla ricerca naturalistica e ciò che non è che congetturabile e ipotetico, come d'altra parte l'atteggiamento scientifico e quello mistico, si trovano in diverso modo mescolati»<sup>298</sup>.

Il prof. Facchini conclude, dunque, che, rispetto ai canoni della scienza costituita, il discorso elaborato da Teilhard sul divenire complessivo del «fenomeno umano» può essere designato come scientifico in senso soltanto analogico. La sua ricerca, inoltre, per alcuni punti di contatto che ha con esse, può essere assimilata alle prospettive espresse da «biologi che, nell'interpretazione del fenomeno della vita, si collegano a concezioni psicologiche e panpsichiste (come Haldane, Morgan, Lillie, etc.) o biologico-filosofico-etiche (come, a esempio, J. Huxley)»<sup>299</sup>.

In tal senso, il valore del discorso teilhardiano sul presente e sul futuro della vita umana, più che nella componente scientifica, è ravvisabile nel fatto di «aver tentato di offrire una spiegazione globale

dell'uomo e del mondo»<sup>300</sup> capace di produrre negli uomini benefici riflessi a livello psichico e comportamentale. Corrisponde infatti a bisogni profondamente radicati nell'animo umano, e garantisce «un fecondo lavoro di collaborazione per un progresso "unificante" dell'umanità, inteso come un prolungamento cosciente della sua storia evolutiva»<sup>301</sup>.

Non del tutto convincente sul piano della ricerca scientifica, la visione teilhardiana del presente e del futuro dell'evoluzione umana appare al prof. Facchini più convincente sul piano antropologico e etico, in quanto capace di motivare gli uomini nello sforzo richiesto dal duro impegno del «prolungamento cosciente» dell'evoluzione. Infatti, Teilhard «ha dato una interpretazione tutta sua al fenomeno evolutivo»<sup>302</sup> dalla quale traspare che «quanto alle cause dell'evoluzione non gli bastano quelle della biologia evolucionista»<sup>303</sup>. Egli dà corpo, così, a «una fenomenologia che è fuori delle categorie della metafisica e della scienza in senso stretto»<sup>304</sup>, nella quale, prende forma un «tentativo di sintesi»<sup>305</sup> in cui «sfumano i confini fra gli ambiti e le metodologie scientifiche e filosofiche e tutto viene colto in un anelito profondo di unità e di speranza»<sup>306</sup>.

A differenza del prof. Facchini, il prof. Galleni, un esploratore di lungo corso dell'opera del gesuita francese, che si definisce un «biologo [...] appassionatamente interessato all'opera di Pierre Teilhard de Chardin»<sup>307</sup>, rivendica con forza la piena legittimità di applicare

a lui la qualifica di scienziato. Egli si propone, in tal senso, di decontaminare la sua persona e la sua opera da ogni apparentamento con l'immagine del «visionario mistico»<sup>308</sup>, per evidenziare l'elevato livello qualitativo del suo lavoro scientifico, e far emergere il significativo apporto che esso può offrire nella discussione tra le tre teorie rivali, quella «genocentrica o delle sconessioni»<sup>309</sup>, quella «organismocentrica o dell'autorganizzazione»<sup>310</sup>, quella «biosferocentrica o delle connessioni»<sup>311</sup>, che attualmente si affrontano sul terreno della spiegazione dei meccanismi e delle dinamiche dell'evoluzione.

Secondo il biologo pisano, «un vero programma di ricerca scientifica (nel senso di Lakatos) emerge dagli scritti scientifici di Teilhard»<sup>312</sup>. Egli è stato infatti «uno dei primi scienziati a percepire nella biologia la scienza dell'infinita complessità»<sup>313</sup>, ed è stato capace, inoltre, di delineare i tratti di una «biologia della complessità»<sup>314</sup>.

Tale modello di pratica della biologia si distacca dall'approccio riduzionista, in quanto basato sulla convinzione secondo la quale, nello studio del vivente, «cambiando scala emergono proprietà che non si ritrovano nello studio delle parti, cioè affrontando l'analisi del vivente a scala più bassa [...]. I blocchi naturali dei viventi devono avere delle proprietà che mancano ai viventi presi isolatamente»<sup>315</sup>. Tale modello esplicativo è ispirato infatti al principio secondo il quale «nel mondo vivente il tutto non può essere dedotto

dalla somma delle sue parti alla quale non è eguale»<sup>316</sup>.

In contemporanea con le prime indagini sulla complessità, Teilhard enuncia «l'idea che l'evoluzione è un movimento verso»<sup>317</sup>. Tale interpretazione dell'evoluzione come «un muovere verso», che è «un suggerimento che filosofia e teologia danno alla scienza»<sup>318</sup>, viene assunto come un'ipotesi che è parte di un programma di ricerca scientifica da confermare come «risultato di leggi galileiane e quindi descrivibili con il linguaggio e i metodi della scienza»<sup>319</sup>, nel caso specifico, con le tecniche della paleontologia, che è «lo strumento sperimentale»<sup>320</sup> di cui dispone Teilhard per confermare tale ipotesi.

La conferma dell'oggettività della teoria dell'evoluzione descritta come divenire qualificabile quale «movimento verso» è data dal reperimento di due parametri, quello della complessità e quello della cerebralizzazione. Essi costituiscono le «tracce indagabili con le tecniche del paleontologo»<sup>321</sup> che risultano particolarmente visibili in un tipo di indagine che ha come quadro di riferimento privilegiato l'evoluzione di gruppi filettici fossili osservati nello sviluppo che essi presentano nel contesto dei tempi lunghi e dei vasti spazi dell'evoluzione studiata su scala continentale. Sulla base di questo genere di ricerca, Teilhard, verso la fine degli anni trenta, si fa promotore della nascita di una nuova disciplina, la Geobiologia, «branca delle scienze che studia l'evoluzione della Biosfera presa

come un tutto, cioè come un unico oggetto complesso in evoluzione»<sup>322</sup>.

Secondo il prof. Galleni, nello sviluppo del programma di ricerca di Teilhard esiste una profonda continuità tra il primo periodo, in cui vengono tematizzate questioni come il movimento verso la cerebralizzazione, la complessità, la ricerca di parallelismi, e il periodo della piena maturità, nel corso del quale, alla fine degli anni trenta dà inizio alla nuova disciplina della Geobiologia. Poi, negli anni successivi, viene ulteriormente approfondito il tema della complessità, evidenziando il ruolo che essa gioca nell'evoluzione della vita.

Queste caratteristiche del programma di ricerca teilhardiano conducono il biologo pisano a collocare l'apporto del discorso scientifico del gesuita tra le «piste che riconducono a una teoria generale della biosfera»<sup>323</sup>. A suo avviso, inoltre, nel caso in cui la teoria della biosfera, nella discussione tra teorie rivali sull'evoluzione, dovesse riuscire a «comprendere e sintetizzare le altre, Teilhard de Chardin dovrà essere considerato per il ventesimo secolo ciò che Darwin è stato per il diciannovesimo, cioè colui che ha posto le basi per aprire nuove prospettive per la teoria dell'evoluzione»<sup>324</sup>.

Collocato in tale quadro interpretativo, il gesuita francese, la cui opera scientifica è stata a lungo trascurata, appare «come lo scienziato di riferimento della biologia evolutiva del XX secolo»<sup>325</sup>. La sua opera va quindi attentamente studiata e analizzata,



senza però limitarsi a una sua pedissequa ripetizione.

Il prof. Galleni si propone, in tal senso, di «andare con Teilhard oltre Teilhard»<sup>326</sup>. Egli ritiene infatti che il gesuita non è un «ricercatore isolato»<sup>327</sup>. La sua produzione scientifica ha dato inizio alla «scuola di paleontologia degli evolucionisti di lingua latina che ha come principali protagonisti Jean Piveteau in Francia, Piero Leonardi in Italia, Miguel Crisafont y Pairó in Spagna»<sup>328</sup>, una scuola che ha influenzato Ramon Margaleff, «il più importante ecologo europeo»<sup>329</sup>, il cui interesse per la Biosfera è maturato negli incontri organizzati al Museo di Paleontologia di Sabadell, segnati dal costante confronto con l'opera scientifica di Teilhard.

Il biologo pisano è convinto che la «scuola latina», la cui ricchezza «è ancora tutta da recuperare»<sup>330</sup>, mostra promettenti sviluppi nel delineare una teoria dell'evoluzione che si caratterizza per la «ricerca delle prove di un'evoluzione coordinata per il mantenimento di equilibri e stabilità [...] della biosfera»<sup>331</sup> che consentono il mantenimento della stabilità dei parametri necessari alla sopravvivenza della vita. In tal modo, «la simbiosi generale della Biosfera»<sup>332</sup> ipotizzata da Leonardi si lega alla teoria della stabilità della Biosfera proposta da Lovelock con «l'ipotesi Gaia».

Per il prof. Galleni, dunque, l'attenta analisi delle oltre 4.500 pagine dell'opera scientifica di Teilhard, fatta di monografie di carattere geologico, paleontologico, paleoantropologico, ha l'effetto di

evidenziare la presenza, in essa, di «una ricchezza teorica assolutamente imprevista»<sup>333</sup>.

A suo avviso è quindi del tutto giustificato l'interesse che lui e altri studiosi di scienza della natura attenti all'opera scientifica di Teilhard, come il geologo J.W. Skean<sup>334</sup>, il chimico J. Salmon<sup>335</sup>, il biologo H.J. Morowitz<sup>336</sup>, il geologo M.A.S. McMenamin<sup>337</sup>, e, in un recente passato il paleontologo M. Crisafont y Pairó<sup>338</sup>, oppure i due editori degli undici volumi degli scritti scientifici del gesuita, Karl e Nicole Schmitz-Moormann, mostrano verso la sua produzione strettamente scientifica.

Tuttavia, pur riconoscendo come legittima la possibilità di attribuire a Teilhard la designazione di scienziato, tale denominazione, da sola, non riesce a definire *in toto* il senso della sua produzione teorica. Egli non si è infatti limitato a fare scienza, ma ha anche riflettuto con intensità e continuità sull'urto ontologico e epistemologico che la conoscenza scientifica del mondo e la costruzione tecnicospirituale della realtà esercitano sull'immaginario religioso, sui modi in cui gli uomini percepiscono se stessi e strutturano la propria presenza e la propria azione nel mondo.

## 2.7. «Visionario»

Prendendo in considerazione qualche singolo aspetto della complessa problematica generata dall'urto teorico e pratico che le scienze esercitano sui modi in cui gli uomini pensano se stessi,

Dio, il mondo, il proprio modo di stare al mondo, alcuni autori, come i due *manager* Danzin e Masurel, parlano di Teilhard come del «visionario del mondo nuovo»<sup>339</sup>, che è stato capace di decifrare con largo anticipo «i segni di una metamorfosi di civiltà»<sup>340</sup> in corso nel mondo attuale, e ha indicato alcuni tratti degli scenari futuri della ricerca scientifica, della politica, dell'educazione, dell'esperienza religiosa.

Altri autori, invece, come D'Ascenzi<sup>341</sup>, Trianni<sup>342</sup>, Ursula King<sup>343</sup>, per evidenziare l'attualità della sua elaborazione teorica, si soffermano su due aspetti rilevanti del pensiero di Teilhard: la globalizzazione e la questione del dialogo interreligioso.

Occorre dire, però, che il gesuita francese travalica ampiamente i limiti della designazione come «visionario» che annuncia nuovi assetti del mondo. E travalica anche la classificazione come «profeta di una nuova globalizzazione»<sup>344</sup>, oppure quella di antesignano di una pratica del dialogo interreligioso che si sottrae a ogni possibile identificazione con un panteismo caratterizzato dalla visione del divino come principio indeterminato, come pure all'omologazione delle varie esperienze religiose risultante dal «relativismo pluralista delle religioni»<sup>345</sup>.

Nella vasta opera di Teilhard c'è indubbiamente il tratto del «visionario» che intravede i segni di profonde mutazioni nell'organizzazione della convivenza umana, di cui il mondialismo e il superamento delle ristrettezze del confessionalismo religioso costituiscono

aspetti rilevanti. Tuttavia, le sue estrapolazioni sul futuro della condizione umana e sull'avvenire del rapporto tra le religioni appaiono come tasselli di un mosaico molto più ampio, costituito da un pensiero che, sulla base delle profonde trasformazioni prodotte dall'avvento delle scienze della natura e dall'imporsi della tecnoscienza nella costruzione dei modi in cui gli uomini comprendono se stessi e il proprio rapporto con il mondo, si propone di illustrare gli effetti che tali trasformazioni hanno sugli attuali assetti della vita umana e sui suoi possibili sbocchi futuri.

In tale contesto, il dialogo interreligioso non appare come il prodotto della ricerca di un rapporto non conflittuale tra differenti esperienze religiose, consolidate nelle proprie rispettive identità, dettato da motivazioni di tipo etico o teologico. Esso appare, piuttosto, come un atto dovuto, determinato dall'avvento di una situazione di progressiva «compressione» della vita umana su una terra divenuta uno spazio sempre più stretto, strutturato da reti che consentono connessioni sempre più rapide tra gli uomini. Secondo Teilhard, inoltre, e questo è un aspetto trascurato sia dalla prof. King che dal prof. Trianni, i soggetti del dialogo interreligioso non sono le religioni storiche fissate nel loro identità attuali, ma le religioni storiche riformate e trasformate dall'urto cognitivo, operativo, esistenziale, prodotto su di esse dall'avvento di una cultura che nelle scienze della natura, nella potenza costruttiva della tecnoscienza, e nelle trasformazioni da esse prodotte, ha due importanti elementi nella definizione della propria identità.

## (ENDNOTES)

1. G. Angelini – S. Macchi (edd.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008.
2. Angelini – Macchi (edd.), *La teologia del Novecento*, 223.
3. R. Garrigou-Lagrange, «La nouvelle Théologie où va-t-elle?», in *Angelicum* 23(1946), 126-145; R. Garrigou-Lagrange, «Verité et immutabilité du dogme», in *Angelicum* 24(1947), 124-139.
4. B. de Solages, «Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du Rv. P. Garrigou-Lagrange», in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 48(1947), 65-84.
5. P. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», in *Teologia* 23(1989), 312.
6. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 312.
7. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 218.
8. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 313.
9. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 313.
10. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 327.
11. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 313.
12. A tal proposito cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'éclat, Paris 1991; D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'éclat, Paris 1998.
13. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 309.
14. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 311.
15. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 311.
16. S. Cucchetti, *Interpretare la natura. Prospettive di fondazione della bioetica a partire dalla riflessione filosofica e teologica su tecnica e natura*, Edizioni Glossa, Milano 2010.
17. J.-Y. Lacoste, «Secoli XIX e XX», in J.-Y. Lacoste (ed.), *Storia della teologia*, tr. it. di P. Crespi, Editrice Queriniana, Brescia 2011.
18. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
19. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 381.
20. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 381.
21. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 381.
22. J.-Y. Lacoste, *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, tr. it. di A. Patané, Cittadella Editrice, Assisi 2004, 212.
23. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 46.
24. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 46.
25. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 100.
26. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 100.

27. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 128.
28. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 100.
29. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
30. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
31. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
32. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
33. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 218.
34. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 232.
35. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 233.
36. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
37. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
38. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
39. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
40. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
41. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
42. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
43. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
44. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
45. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris 1962; H. de Lubac, *La prière du père Teilhard de Chardin. Note sur l'apologétique teilhardienne*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1964; H. de Lubac, *Teilhard missionnaire et apologiste*, Éditions Prière et Vie, Toulouse 1966; H. de Lubac, *L'Éternel Féminin. Études sur un texte du Père Teilhard de Chardin suivi de Teilhard et notre temps*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; H. de Lubac, *Teilhard Posthume. Réflexions et souvenirs*, Fayard, Paris 1977.
46. Sulle circostanze e sulle motivazioni che hanno portato de Lubac a comporre i suoi libri su Teilhard cfr. E. de Moulins-Beaufort, «Teilhard de Chardin et Henri de Lubac au second concile du Vatican», in M.-A. Roger – M. Bayon de La Tour – I. Ménard (éd.), *Défis d'une évangélisation renouvelée. Les apports de Pierre Teilhard de Chardin*, Lessius, Bruxelles 2013, 35-63.
47. G. Ruggieri, «Fede e ragione», in G. Alberigo – G. Ruggieri – R. Rusconi (edd.), *Il Cristianesimo. Grande Atlante, 3: La dottrina*, 3 voll., UTET, Torino 2006, 1155.
48. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.
49. Ruggieri, «Fede e ragione», 1154.
50. Ruggieri, «Fede e ragione», 1154.
51. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.
52. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.
53. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.

54. F. Ferrario, *La teologia del Novecento*, Carocci editore, Roma 20122.
55. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
56. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 121.
57. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 123.
58. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
59. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
60. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
61. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
62. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
63. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
64. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
65. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
66. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
67. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
68. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
69. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
70. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
71. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 121.
72. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 121.
73. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
74. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
75. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 123.
76. K. Schmitz-Moormann, *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1997. Due autori, che, come Karl Schmitz-Moormann, si pongono su una linea di positiva valorizzazione del pensiero di Teilhard e di una sua originale prosecuzione, sono John F. Haught e Ilia Delio. Del primo si può utilmente consultare: J.F. Haught, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Westview Press, Colorado - Oxford 2000, 82-84; Id., *Responsis to 101 Questions on God and Evolution*, Paulist Press, New York 2001, 133-138; Id., *Deeper than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Westview Press, Colorado - Oxford 2003, 161-175; Id., *Making sense of Evolution. Darwin, God, and the Drama of Life*, Westminster John Knox Press, Louisville 2010, 137-148. Di Ilia Delio cfr. in particolare: I. Delio, O.S.F., «The Humility of God in Scientific World», in *New Theology Review* 11(1998), 36-50; Id., *Il Cristo emergente. Il senso cattolico di un universe in continua evoluzione*, tr. it. di C. Letizia, San Paolo, Milano 2014.
77. Schmitz-Moormann, *Materie-Leben-Geist*, 9.
78. K. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», in *Zygon. Journal of Religion and Science* 1(1995), 119.
79. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 118.



80. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 120.
81. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 121.
82. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
83. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
84. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
85. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
86. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
87. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
88. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
89. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
90. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
91. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
92. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
93. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
94. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
95. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
96. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
97. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
98. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
99. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
100. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
101. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
102. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
103. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
104. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 126.
105. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 126.
106. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 126.
107. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 127.
108. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
109. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 128.
110. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 121.

111. Schmitz-Moormann, *Materie-Leben-Geist*, 88.
112. Le relazioni di questo convegno sono contenute in «P. Teilhard de Chardin domani. Per un'ermeneutica attualizzante dell'opera teilhardiana. Focus», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 15-89.
113. G. Ancona – P. Trianni, «Introduzione», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 17.
114. Ancona – Trianni, «Introduzione», 15.
115. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
116. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
117. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
118. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
119. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
120. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
121. Ancona – Trianni, «Introduzione», 19.
122. Ancona – Trianni, «Introduzione», 19.
123. Ancona – Trianni, «Introduzione», 19.
124. M. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 23.
125. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 23.
126. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 29
127. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
128. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
129. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
130. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
131. S. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 39.
132. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 39.
133. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
134. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 43.
135. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
136. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
137. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
138. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 42.
139. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 47.
140. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 47.

141. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
142. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
143. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
144. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
145. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
146. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
147. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
148. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
149. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
150. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
151. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
152. L. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 65.
153. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
154. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
155. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
156. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 53.
157. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 56.
158. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 62.
159. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 62.
160. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 64.
161. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 63.
162. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
163. P. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 89.
164. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 72-73.
165. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 74.
166. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 88.
167. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 88-89.
168. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
169. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 79.
170. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 79-80.

171. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
172. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
173. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
174. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
175. Sulla recezione del pensiero di Teilhard in ambito teologico, filosofico, scientifico, cfr. R. Gibellini, *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 20054; K. Schmitz-Moormann (hrg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986; J. Salmon – Th.M. King, «Works on Teilhard, 1980-1994. An annotated Bibliography», in *Zygon. Journal of Religion and Science* 1(1995), 131-142.
176. Gibellini, *Teilhard de Chardin*, 246.
177. G. Vigorelli, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin*, Casa Editrice Il Saggiatore, Milano 1963.
178. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
179. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
180. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
181. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
182. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
183. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
184. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
185. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
186. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
187. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
188. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
189. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
190. Una delle espressioni più inequivocabili di questo atteggiamento è il numero monografico della Rivista *Divinitas*, organo della Pontificia Accademia Teologica Romana, diretta da Mons. Antonio Piolanti, dedicato all'analisi degli scritti di Teilhard, definiti «*prorsus obsona*» rispetto ai principi di una consolidata tradizione cattolica. Tale dissonanza spinge i membri dell'Accademia a ergersi come baluardi di difesa dei «diritti dell'inviolabile verità». A tal proposito, cfr. *Systema Teilhard de Chardin ad theologican trutinam revocatum*, in *Divinitas* 2(1959). Questo numero della rivista contiene interventi di N.L.G. des Lauriers, R. Masi, Ph. de la Trinité, Ch. Journet, M. Alessandri. Un altro giudizio molto critico su Teilhard viene espresso dal *Monitum* del Sant'Uffizio del 30 Giugno 1962, il quale, ribadendo una precedente condanna del 1957, sostiene che «*Praetermisso iudicio de his quae ad scientias positivas pertinent, in materia filosofica ac theologica satis patet praefata opera talibus scaterere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant*». Da questa valutazione degli scritti teologico-filosofici del gesuita francese deriva l'esortazione fatta ai Superiori degli Istituti Religiosi, ai Rettori dei Seminari e ai Presidi delle Università Cattoliche ad agire in modo che «*animos praesertim iuvenum, contra operum Patris Teilhard de Chardin eiusque asseclarum pericula tutentur*»: *Acta Apostolicae Sedis*, 54(1962), 526.
191. H.U. von Balthasar, «Die Spiritualität Theilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe von "Le Mileu divin"», in *Wort und Wahrheit* 18(1963), 339-350.
192. Gibellini, *Teilhard de Chardin*, 192.
193. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 56.

194. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 339.
195. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 339.
196. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 339.
197. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
198. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
199. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
200. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
201. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
202. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
203. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
204. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
205. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
206. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
207. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
208. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
209. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
210. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
211. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
212. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
213. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
214. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
215. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
216. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 341.
217. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
218. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 349.
219. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
220. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
221. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
222. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
223. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
224. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.



225. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
226. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 349.
227. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 349.
228. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
229. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
230. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
231. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
232. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
233. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
234. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
235. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
236. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
237. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
238. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 341.
239. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 342.
240. R. d'Ouince, *Un prophète en procès, 1: Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps*, 2 vols., Aubier-Montaigne, Paris 1970; R. d'Ouince, *Un prophète en procès, 2: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*, 2 vols., Aubier-Montaigne, Paris 1970.
241. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 241.
242. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 228.
243. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 228.
244. G. Martelet, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Éditions Lessius, Bruxelles 2005.
245. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 259.
246. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 259.
247. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 259.
248. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 260.
249. G.H. Baudry, *Teilhard de Chardin o il ritorno di Dio*, tr. it. di E. Costa, Jaca Book, Milano 2010, 15.
250. Baudry, *Teilhard de Chardin*, 14.
251. d'Ouince, *Un prophète en procès*, II, 250.
252. Baudry, *Teilhard de Chardin*, 15.
253. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 16.
254. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 16.

255. P. Teilhard de Chardin – L. Swan, *Correspondance*, tr. fr. di E. de la Héronnière, Lessius, Bruxelles 2009, 171.
256. B. Dietsche, «Erwägungen zur Mystik Pierre Teilhards de Chardin», in Schimtz-Moormann (hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 425.
257. L. Boros, «Evolutionismus und Spiritualität. Ein Versuch über die "geistliche Lehre" Teilhard de Chardins», in Schimtz-Moormann (hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 369.
258. Boros, «Evolutionismus und Spiritualität», 370.
259. Boros, «Evolutionismus und Spiritualität», 375.
260. Th.M. King, *Teilhard's Mysticism of knowing*, The Seabury Press, New York 1981, VII.
261. U. King, «Spirit of Fire: Teilhard's Cosmic Spirituality», in K. Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, Saint Joseph's University Press, Philadelphia 2010, 18.
262. King, «Spirit of Fire: Teilhard's Cosmic Spirituality», 19.
263. U. King, *Cristo in tutte le cose. Esplorare la spiritualità con Teilhard de Chardin. Conferenze di Bampton 1996*, tr. it. di A. Grillo, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2001, 218.
264. King, *Cristo in tutte le cose*, 218.
265. King, *Cristo in tutte le cose*, 219.
266. Per una rapida ricognizione sul pensiero del teologo americano, cfr. Th. Berry, «Ecology and the Future of Catholicism. A Statement of the Problem», in A.J. LaChance – J. Carroll (eds.), *Embracing the Earth: Catholic approaches to ecology*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1994, XI-XII. Dello stesso autore cfr. anche Th. Berry, *The dream of the earth*, Sierra Club Books, San Francisco 1990.
267. M.E. Tucker, «Teilhard's Ecological Spirituality», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 39.
268. *Ecotheology* 1(2005); *Ecotheology* 2(2005).
269. U. King, «One Planet, One Spirit: Searching for an Ecologically Balanced Spirituality», in *Ecotheology* 1(2005), 66-87.
270. J.W. Skean, «Pierre Teilhard de Chardin: Priest, Scientist and Mystic», in J. Salmon – J. Farina, (eds.), *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 2011, 144.
271. J.W. Skean, «Exploring Teilhard's "New-Mysticism": Building the Cosmos», in *Ecotheology* 1(2005), 31.
272. R. Faricy, «The exploitation of Nature and Teilhard's Ecotheology of Love», in *Ecotheology* 2(2005), 181-195.
273. Sulla rilevanza che Teilhard dà al tema della tecnica negli scritti redatti tra il 1915 e il 1919 cfr. G. Giustozzi, «Teilhard de Chardin: mistica cristiana e potenza della tecnica», in *Firmana* 17(2008), 161-210.
274. A.M. Tassone Bernardi, *Teilhard de Chardin. La poesia del cosmo*, Edizioni Studium, Roma 1977.
275. King, *Cristo in tutte le cose*, 217.
276. Tassone Bernardi, *Teilhard de Chardin. La poesia del cosmo*, 41.
277. Tassone Bernardi, *Teilhard de Chardin. La poesia del cosmo*, 44.
278. Sul problema cfr. G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, tr. it. di G. Rossetto, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1977.
279. W. Falla, «Rediemed by Beauty: Teilhard as Poet», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 128.
280. K. Duffy, «Teilhard's Physics Imagery», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 124.

281. F. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin à la paléanthropologie et à l'étude de l'évolution humaine», in *Revue des Questions Scientifiques* 2(1968), 167-189.
282. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 178.
283. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 168.
284. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 168.
285. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 177.
286. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 177.
287. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 168.
288. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 181.
289. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
290. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
291. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
292. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 184.
293. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 185.
294. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 185.
295. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 185.
296. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
297. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
298. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
299. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
300. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
301. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 183.
302. F. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», in F. Facchini, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano 2002, 236.
303. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 237.
304. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 238.
305. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 238.
306. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 238.
307. L. Galleni, «Pierre Teilhard de Chardin: Scienza e teologia nella prospettiva del Terzo Millennio», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 61(2005), 184.
308. L. Galleni – M.C. Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue. Neuf lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin à Marcelin Boule», in *Revue des Questions Scientifiques* 1(2001), 8.
309. L. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri... Le tre teorie dell'evoluzione*, Felici Editore, Ghezzeno (PI) 20112, 47.

310. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 62.
311. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 82.
312. L. Galleni, «How Does the Teilhardian Vision of Evolution compare with Contemporary Theories?», in *Zygon* 1(1995), 42.
313. Galleni –Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
314. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
315. L. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione della vita», in F. Facchini (ed.), *Complessità, evoluzione, uomo*, Jaca Book, Milano 2011, 160. Sulla visione teilhardiana dell'evoluzione come «*muovere verso*» cfr. anche L. Galleni, «Biologia evolutiva e teologia: quali problemi per una sintesi», in E.F. Reati – L. Galleni (edd.), *Teoria dell'evoluzione: lo sguardo della scienza e della fede cristiana*, Centro per il dialogo italo-russo di Gargnano, Gargnano (BS) 2004, 34-46.
316. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
317. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
318. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
319. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
320. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
321. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
322. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
323. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 146.
324. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 146.
325. L. Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», in P. Teilhard de Chardin, *Le Singolarità della Specie Umana*, tr. it. di L. Galleni, Jaca Book, Milano 2013, 97.
326. Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 93.
327. L. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca di Pierre Teilhard de Chardin», in V. Sorce (ed.), *Teilhard de Chardin. Una proposta di senso per il futuro dell'umanità*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2012, 67.
328. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 66-67.
329. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 67.
330. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 67.
331. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 164.
332. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 165.
333. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 160.
334. J.W. Skean, «Geology and Grace: Teilhard's Life and Achievements», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 207-223.
335. J. Salmon, «Teilhard's Science», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 175-186.
336. H. Morowitz – N. Schmitz-Moormann – J. Salmon, «Teilhard's two Energies», in Salmon – Farina (eds.), *The Legacy*

of Pierre Teilhard de Chardin, 150-166.

337. M.A.S. McMamin, «Teilhard's Legacy in Science», in Salmon – Farina (eds.), *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, 33-45.
338. M. Crisafont y Pairó, «Das naturwissenschaftliche Denken des P. Teilhard de Chardin», in Schmitz-Moormann (hrg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 41-86.
339. A. Danzin – J. Masurel, *Teilhard de Chardin, visionnaire du monde nouveau*, Éditions du Rocher, Monaco 2005, 7.
340. Danzin – Masurel, *Teilhard de Chardin, visionnaire du monde nouveau*, 11.
341. V. D'Ascenzi, *Teilhard de Chardin a fronte della globalizzazione*, Pardes Edizioni, Bologna 2007.
342. P. Trianni, *Il Cristo di tutti. Teilhard de Chardin e le religioni*, Edizioni Studium, Roma 2012.
343. U. King, *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, Collins, London 1980; U. King, *The Spirit of One Earth. Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality*, Paragon House, New York 1989.
344. D'Ascenzi, *Teilhard de Chardin a fronte della globalizzazione*, 121.
345. Trianni, *Il Cristo di tutti*, 151.

