

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN.
MISTICA CRISTIANA E POTENZA CREATRICE
DELLA TECNICA

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

Received 12 September 2019, Revised 11 November 2019,
Accepted 11 November 2019, Available online 7 January 2020

ABSTRACT

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), a Christian thinker marginalized by conventional Catholic culture, outlines a theological discourse in which the biological evolution and expansion of the creative power of technoscience constitute the new backgrounds of understanding of Christianity. He in fact displaces the representation of the relationship between God, world and man, from the horizon defined by the vision of God as the original foundation of an immutable order of the world and of human life of which the "classical metaphysics", and the religious mentality to it connected, are the bearers. To this reconfiguration of the religious imaginary, the Jesuit connects the advent of a vision of Christianity as a practice of activating and supporting the creative action of a humanity that, through the expansion of the cognitive and operational power of technoscience, is credited as formation capable of giving progress to the "relaunch" of evolution.

KEYWORDS: Pierre Teilhard de Chardin, Catholic culture, technology, Christian mysticism

Pierre Teilhard de Chardin, gesuita, nato nel 1881, morto nel 1955, è stato un apprezzato paleontologo e un discusso pensatore religioso. È autore di un'opera scientifica raccolta in undici volumi e di una vasta opera filosofico-teologica. Da alcuni è stato e continua ad essere avversato come eretico. Altri lo considerano una sorta di santone visionario che trasforma il cristianesimo in una gnosi evoluzionista. Altri ancora lo ritengono un autore da evitare, in quanto avventato "progressista" la cui riflessione teologica è il prodotto di una malsana miscela tra fede cristiana, pensiero nietzschiano,

umanesimo marxista. Oltre ai detrattori, ci sono anche teologi e filosofi che apprezzano il pensiero di Teilhard, e lo considerano come un autore che, passato il tempo della *damnatio* come “gesuita proibito” può diventare una significativa risorsa per il pensiero cristiano del terzo millennio¹.

Per capire Teilhard occorre porsi al di là di encomi, deprecazioni, o di rezezioni selettive, e rapportarsi a lui per ciò che egli è, un pensatore complesso, la cui elaborazione teorica è il frutto della congiunzione di tre differenti sguardi sulla realtà. In primo luogo, lo sguardo del gesuita che tra le “tempeste d'acciaio” della Prima Guerra Mondiale prende coscienza della crisi del cattolicesimo, guarda con preoccupazione al futuro di una Chiesa blindata in una cultura antimoderna e antimodernista, che ha difficoltà a relazionarsi in termini non reattivi e non meramente deprecatori con un mondo in rapida e profonda trasformazione. In secondo luogo, lo sguardo del geologo e del paleontologo che ha affinato le proprie competenze attraverso le numerosissime ricerche sul campo condotte in Europa, in Asia, in Africa. In terzo luogo, infine, lo sguardo dello scienziato che alle conoscenze acquisite sul passato della storia della terra connette la riflessione sui futuri scenari dell'evoluzione umana, e sul ruolo che in essi può avere una pratica cristiana liberata dalle distorsioni prodotte da una mentalità religiosa e da un pensiero teologico inadeguati.

La complessità del pensiero di Teilhard non è dunque il prodotto artificioso di una maniacale ricerca di originalità, ma il frutto di una vita vissuta come una sorta di esperimento esistenziale tramite il quale mostrare la possibilità di far coabitare, senza reciproci interdetti, spiritualità cristiana e visione evolutiva del mondo, pratica della ricerca scientifica più avanzata e pratica cristiana innovativa².

¹ Per una discussione delle interpretazioni dell'opera del gesuita francese mi permetto di rimandare a: G. Giustozzi, *Leggere Teilhard de Chardin senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni. Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani*, in «Quaerentibus», Vol. 5, 2015, pp. 27-74; Id., *Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani. Leggere Teilhard senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni*, in «Quaerentibus», Vol. 6, 2016, pp. 43-68; Id., *Introduzione*, in G. Giustozzi – E.P. Bossi (a cura di), *Pierre Teilhard de Chardin. Da “Gesuita proibito” a risorsa per il pensiero cristiano*, Aracne, Roma 2019, pp. 9-22; Id., *Teilhard de Chardin. Evoluzione biologica ed espansione della tecnica come nuovi sfondi di comprensione del critianesimo*, in Giustozzi – Bossi, *Pierre Teilhard de Chardin*, op. cit., pp. 49-68.

² Per una dettagliata ricostruzione del divenire del pensiero di Teilhard de Chardin rimando a: G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neo-cristianesimo*, Studium, Roma 2016.

1. TRA REGNO DI DIO E “ARCHIVI DELLA TERRA”

Teilhard nasce nel 1881 in una famiglia di antica nobiltà che gli fornisce un'accurata educazione culturale e religiosa. Nel 1899 entra nel noviziato della Compagnia di Gesù, dove inizia il lungo e articolato cammino della formazione gesuitica, che si conclude nel 1912. Nel corso di questi anni ha anche modo di coltivare l'interesse per la geologia e la paleontologia, discipline verso le quali si sente attratto fin da ragazzo. Dopo l'ordinazione sacerdotale, avvenuta nel luglio del 1912, viene accolto come collaboratore dal prof. Marcellin Boule, paleontologo noto in Francia e all'estero, Direttore del laboratorio di paleontologia del Museo Nazionale di Storia Naturale, il quale gli affida lo studio dei fossili dei carnivori e dei primati rinvenuti nel Quercy. Oltre a collaborare con il prof. Boule, tra l'ottobre del 1912 e il luglio del 1914, Teilhard, per perfezionare le proprie competenze, segue vari corsi. Frequenta le lezioni di geologia del prof. Boussac all'Istituto Cattolico di Parigi. Alla Sorbona segue i corsi di tettonica generale e di geologia del secondario del professor Haug. Al Collège de France assiste alle lezioni del professor Cayeux sulla litografia dei sedimenti. Frequenta, inoltre, le lezioni del professor Joubin all'Istituto di Oceanografia, e stringe contatti con molti ricercatori che operano nell'ambiente parigino.

Nel dicembre del 1914 viene mobilitato per la guerra. Verrà smobilitato il 10 marzo 1919. Gli anni della permanenza al fronte sono per Teilhard un periodo di grande creatività teoretica. Ne sono testimonianza le pagine di diario, le lettere inviate alla cugina Marguerite Teilhard Chambon, le lettere scambiate con il geologo Jean Boussac, i ventidue saggi contenuti in *Écrits du temps de la guerre*, alcune lettere al p. Valensin, lo scambio epistolare con Blondel, le note di ritiro redatte in occasione degli otto giorni di esercizi spirituali fatti nel marzo 1919. Questo insieme di scritti è una sorta di laboratorio filosofico-teologico in cui il gesuita sperimenta la possibilità di definire i tratti di un nuovo modello di pensiero cristiano. Al fronte, infatti, in un ambiente molto diverso da quello di una famiglia aristocratica o di una comunità gesuitica, Teilhard vive quello che egli definisce un “sussulto di pensiero”. Al contatto con una realtà che si rivela diversa dal quadro fattone dalla cultura cattolica coeva, impara infatti a guardare il mondo senza troppi filtri confessionali, ad ascoltare e a dar voce al proprio vissuto, al proprio modo di sentire, di pensare, di stare al mondo.

A partire dall'acquisizione di questa capacità di elaborazione teorica in cui fa tesoro non solo del proprio vissuto ma anche della sensibilità culturale maturata attraverso lo studio della geologia e della paleontologia, Teilhard, nei saggi redatti al fronte, delinea i tratti di un pensiero e di uno stile di vita cristiana difforni dal paradigma egemone nella cultura cattolica del tempo. Questi scritti, nella assoluta precarietà della “vita istantanea” tipica delle

prime linee del fronte, gli appaiono come il “Testamento intellettuale” in cui viene travasata la singolarità della sua esperienza di religioso e di uomo di scienza. Fatti conoscere confidenzialmente ad alcuni confratelli, suscitano in loro “stupore” e “inquietudine”, per la difformità di linguaggio e di riferimenti teorici rispetto ai canoni tipici di un pensiero cattolico egemonizzato dalla filosofia e dalla teologia neoscolastica, e per l’alto tasso di innovazione della teoria e della prassi cristiana in essi presente.

Smobilitato il 10 marzo 1919, a 38 anni, Teilhard si iscrive alla Sorbona per la Licenza in Scienze. Ottenute le certificazioni in geologia (luglio 1919), botanica (ottobre 1919), zoologia (marzo 1920), inizia la preparazione della tesi di dottorato, lavorando sui resti dei mammiferi dell’Eocene inferiore rinvenuti nel bacino di Parigi. La tesi viene discussa il 22 marzo 1922, ottenendo la menzione “*Très honorable*”. Dopo essere stato incaricato nel giugno 1920 di tenere corsi di paleontologia presso l’Istituto Cattolico di Parigi, nell’aprile del 1923, sovvenzionato dal Museo di Storia Naturale, parte per la Cina allo scopo di effettuare ricerche sul paleolitico inferiore. Torna in Francia nell’ottobre del 1924. Ai primi di novembre viene convocato a Lione dal Provinciale, il p. Costa de Beauregard, il quale gli comunica il dissenso della Compagnia circa le opinioni sul peccato originale esternate in un breve saggio composto nell’aprile del 1922 su invito di un confratello belga, il p. Riedenger, docente di teologia dogmatica presso lo scolasticato di Enghien, in Belgio. Viene invitato a firmare una dichiarazione con la quale si impegna a non parlare né scrivere su argomenti di carattere teologico e filosofico. Nel maggio 1925 gli viene comunicata la decisione di allontanarlo dall’insegnamento all’Istituto Cattolico e di destinarlo ad altra sede: Tien-Tsin, in Cina. Qui dovrà collaborare con il p. Licent all’acquisizione e alla classificazione del materiale per il museo paleontologico fondato dal confratello. Si interrompe, così, il lavoro pastorale portato avanti da Teilhard a Parigi attraverso incontri e conferenze frequentati da un pubblico interessato al suo discorso su un cristianesimo capace di interagire in termini non deprecatori con le problematiche indotte dall’affermarsi di una visione evolutiva della natura e della vita umana.

Nell’aprile 1926 parte per il forzoso esilio a Tien-Tsin. Qui lavora alla classificazione e alla datazione dei fossili e partecipa ad alcune spedizioni organizzate dal p. Licent. Nel 1929, per incompatibilità culturali e caratteriali con il confratello, e per la convinzione maturata circa l’opportunità di “sinizzare” le ricerche geologiche e paleontologiche, Teilhard compie “il passaggio ai cinesi”, ed entra a far parte del China Geological Survey. In tal modo entra nel gruppo di ricerca che, nel dicembre del 1929, a Chou-Kou-Tien, porta alla luce alcuni resti del Sinantropo. Nel corso degli anni Trenta partecipa a un numero impressionante di spedizioni, ed intrattiene una vasta rete di relazioni con geologi e paleontologi americani, svedesi, tedeschi, inglesi.

Nel 1931 viene invitato a partecipare alla “Crociera Gialla”, una spedizione finanziata dalla Citroen, che, per vari imprevisti, si protrae per un anno e mezzo. Nel 1937, Teilhard riceve a Chicago l’importante premio Mendel. Nel 1938, diviene titolare del Laboratoire de Paléontologie Humaine presso l’École des Hautes Études. Nel 1940, insieme al p. Leroy, fonda a Pechino l’Istituto di Geobiologia, e, nel 1943, è tra i fondatori della rivista «Geobiologia». Il 3 maggio 1946, dopo venti anni di permanenza in Cina, intervallati da periodi trascorsi in Francia e negli Stati Uniti, il gesuita mette nuovamente piede a Parigi. Questa città diviene lo spazio privilegiato dell’elaborazione e dell’irraggiamento del suo pensiero fino al 1951. Il 26 novembre 1951 si stabilisce infatti a New York, dove lavora in qualità di Research Associated presso la Wenner Gren Foundation. Il trasferimento negli Stati Uniti è un nuovo esilio, dovuto all’imbarazzo che la presenza di Teilhard a Parigi suscita nelle gerarchie ecclesiastiche francesi e nella Curia Romana.

Difficili sul fronte dei rapporti con la gerarchia ecclesiastica, gli anni che vanno dal 1946 al 1951 sono invece anni ricchi di riconoscimenti sul piano scientifico. Nel 1947 viene nominato Direttore di Ricerca al CNRS, nel 1950 è invitato dal prof. Jean Piveteau a tenere dei corsi di paleontologia alla Sorbona. Nel 1951 entra a far parte della Académie des Sciences, nella sezione di mineralogia. Non va dimenticata, infine, l’offerta, nel 1948, di una cattedra al Collège de France, offerta che si vede costretto a declinare per pressioni dei vertici della Compagnia di Gesù.

Dopo il forzoso trasferimento a New York, Teilhard lavora alla Wenner Gren Foundation con l’incarico di supervisore delle ricerche paleontologiche nell’Africa sub-sahariana. Si reca in Africa due volte per partecipare a due spedizioni finalizzate al rinvenimento di reperti dell’*Australopithecus*. Muore a New York il 10 aprile 1955, giorno di Pasqua. Sul diario, qualche giorno prima di morire, scrive: “vado verso Colui che viene”.

2. IL GESUITA “ISOLATO” E IL CAMBIO DI PARADIGMA DA LUI PRODOTTO

Teilhard è stato dunque uno scienziato che si è occupato di geologia, di paleontologia, di paleoantropologia. Le sue ricerche sono depositate nelle quasi cinquemila pagine degli undici volumi dell’opera scientifica. Quest’ultima, però, rappresenta soltanto una parte del suo lavoro culturale. Egli, infatti, malgrado l’ingiunzione dei superiori del suo ordine di limitarsi a scrivere su argomenti attinenti alle scienze della terra, è autore di una vasta opera filosofico-teologica di cui fanno parte due libri, *L’Ambiente divino*, scritto nel 1927, e *Il Fenomeno Umano*, composto tra il 1938 e il 1940, e centonovantatré articoli e saggi di varia estensione, alcuni dei quali, a partire dalla metà degli anni Trenta, hanno avuto una ristretta circolazione clandestina sotto

forma di ciclostilati. La pubblicazione postuma dell'opera filosofico-teologica di Teilhard è stata possibile grazie a Jeanne Mortier, sua segretaria a partire dal 1939, da lui indicata come curatrice testamentaria dei suoi scritti. Occorre dire, però, che dell'opera teologico-filosofica di Teilhard, oltre ai tredici volumi delle *Œuvres complètes*, fanno parte i numerosi volumi dell'epistolario, il diario redatto al fronte nel corso della Prima Guerra Mondiale, le note degli esercizi spirituali e quelle riguardanti libri letti tra il 1945 e il 1947.

L'opera del gesuita è quindi molto frammentata. Essa, però, malgrado la frammentarietà, manifesta una unitarietà di fondo, che si radica nel "sussulto di pensiero" vissuto nel periodo della permanenza al fronte. Qui avverte l'urgenza di dar corso a una revisione del pensiero cattolico dettata dall'intento di raccordare la teoria e la prassi della Chiesa con la visione evolutiva del mondo prodotta dalle scienze della natura, con le trasformazioni della vita umana generate dall'avvento del sapere tecnico-scientifico, e, infine, con una cultura che è portatrice di una visione democratica della società, e di una concezione del rapporto uomo-donna ispirata alle idee del nascente movimento femminista. Nelle note di diario e nei ventidue saggi redatti al fronte il gesuita delinea infatti i tratti di una riflessione teologica che contestualizza la vita cristiana nell'orizzonte dischiuso da un paradigma cognitivo nel quale la categoria di evoluzione funge da asse privilegiato di riferimento. In questo contesto, l'evoluzione non viene però assunta unicamente come categoria biologica. Viene allargata al mondo delle produzioni culturali, e impiegata come dispositivo euristico tramite cui costruire una visione unitaria del mondo, che, ai passati sviluppi dell'evoluzione biologica, connette gli sviluppi della vita umana constatabili nel presente e quelli ipotizzabili per il futuro. L'esperienza religiosa viene in tal modo raccordata, per un verso, con il radicamento della vita umana nel passato dell'evoluzione della terra, e, per altro verso, con le trasformazioni in atto nella "Terra pensante", che è il prodotto dell'espansione del sapere tecnico-scientifico e dell'avvento di forme sempre più pervasive e connesse di organizzazione e di gestione della vita umana.

Per il gesuita, quindi, la visione evolutiva del mondo, l'avanzata del progresso tecnico-scientifico, la crescente unificazione della specie umana favorita dall'espansione di "reti" cognitive e operative omogenee, la rottura dei tradizionali ordinamenti politici e familiari che ostacolano l'emancipazione personale e collettiva di uomini e donne, sono fenomeni positivi da integrare nella pratica cristiana, malgrado la sensazione di "angoscia" e di "vertigine" che essi producono in molti credenti, i quali si illudono di poter esorcizzare questo spaesamento permanendo nelle certezze ereditate dalla tradizione.

Per dare forma a questo modo di concepire l'esperienza religiosa e la vita cristiana, Teilhard si vede costretto a inventare un linguaggio teologico e una

ermeneutica del cristianesimo difforni rispetto alla cultura cattolica coeva, in cui domina il paradigma strutturato secondo i canoni del sistema della filosofia e della teologia neoscolastica. In circoli minoritari si guarda con interesse al romanticismo religioso veicolato da alcuni letterati convertiti al cattolicesimo, i quali, al pari di filosofi e teologi neoscolastici, vedono nella Chiesa cattolica una istituzione che ha la funzione di arginare la spinta innovativa proveniente dalla cultura moderna. Per il gesuita, queste forme di pensiero cattolico risultano inadeguate, perché fissano l'esperienza religiosa sui canoni del passato e fanno della teologia un sapere "codificato", stabilizzato, portatore di certezze acclamate, in cui non c'è nulla di nuovo da trovare.

Come mi fa notare Marg, i neo-convertiti – scrive nella nota di diario del 13 marzo 1918 – danno spesso l'impressione, nelle loro autobiografie, che, arrivando alla fede, considerano il loro viaggio finito: è il gradino definitivo, il porto. Essi abbandonano, lasciano cadere un mondo per adottarne un altro. Cessano di essere umani, cioè innanzitutto di cercare ... e per questo cessano di divenire interessanti. *La Teologia* è forse la scienza più viva, quella nella quale c'è più *da trovare* e la si presenta come una semplice comprensione di un sistema di verità tutte trovate, tutte codificate ... cfr 10 gennaio, fine (...). Come ammettere che il lavoro intellettuale religioso possa consistere soltanto nel *comprendere un pensiero passato!!!*³.

Teilhard avversa la fossilizzazione dell'esperienza religiosa prodotta da una visione della Chiesa come istituzione che gestisce un sistema dottrinale la cui verità è garantita dall'autorità di Dio che si rivela, e dal magistero, che è il custode della corretta trasmissione della dottrina rivelata. Da questa avversione nasce un discorso critico nei confronti della riduzione della teologia a sapere funzionale alla tutela della stabilità del deposito dottrinale della Chiesa. Questo modo di concepire la teologia, che sancisce il primato del già dato, del già codificato, e accredita la Chiesa come agenzia dottrinale che si reputa in possesso della spiegazione totale della realtà, occulta secondo Teilhard la condizione di "crisi del cristianesimo". Ignora, infatti, oppure affronta con una mentalità reattiva e puramente difensivistica, le problematiche indotte in ambito religioso dalla mutazione dell'immagine del mondo e dell'uomo prodotta dalle scienze della natura. Ciò ha a che fare, secondo il gesuita, con il fatto che il fissismo e l'essenzialismo, espressi da un pensiero che identifica il mondo e la vita umana come realtà strutturate da un immutabile ordine naturale, non consentono alla cultura cattolica di recepire e di apprezzare la struttura processuale del divenire della natura e la forza creatrice in essa presente evidenziata dalle scienze della natura.

³ P. Teilhard de Chardin, *Journal*, Tome I (cahiers 1-5): 26 août 1915 – 4 janvier 1919, Fayard, Paris 1975, pp. 295; 255.

Per produrre un discorso teologico capace di recepire le problematiche indotte dall'affermarsi della visione evolutiva del mondo legittimata da scienze a lui familiari come la zoologia, la geologia, la paleontologia, la paleoantropologia, Teilhard ritiene che la Chiesa debba "rompere" con la convinzione di essere in possesso di una verità immutabile che le garantisce il monopolio della spiegazione della realtà, e debba, di conseguenza, ripensare il "Dogma" nell'orizzonte di una mutata visione della natura e della vita umana. Questo passaggio culturale è assimilato all'attraversamento di una "soglia" nel campo del pensiero teologico, un passaggio che ha effetti decostruttivi sui modi usuali di pensare e di parlare di Dio, perché contestualizza la costruzione del discorso teologico nell'orizzonte di una comprensione del mondo e dell'uomo che "deborda" l'immagine del mondo e dell'uomo depositata nei linguaggi e nei modi usuali di pensare e di vivere l'esperienza cristiana codificati dalla Chiesa.

Attualmente – scrive il gesuita nella nota di diario del 26 dicembre 1917 – c'è veramente una crisi del Cristianesimo nel mondo, dovuta al fatto che il Mondo sembra largamente debordare *la spiegazione cristiana*, il Cristianesimo, *attraverso i suoi misteri, la sua potenza, la sua vitalità evolutiva*. Occorre mostrare che il Cristianesimo, ben compreso, è alla misura di queste oscurità e di queste promesse (...). Passiamo dunque attraverso una soglia nella storia del Dogma. Occorre *rompere un guscio*, quello della credenza beata nel possesso di una spiegazione universale del Mondo (...). La Realtà deborda ancora il Dogma esplicitato (Mondo più grande della Religione formulata)⁴.

La constatazione di questa condizione deficitaria della cultura cattolica spinge il gesuita a ripensare categorie teologiche come creazione, peccato originale, incarnazione, redenzione, *parousia*, attraverso la loro collocazione nello sfondo di una visione evolutiva del mondo e della vita umana. A partire dalla rilettura in chiave evolucionista di queste categorie del discorso teologico, egli delinea i tratti di una pratica cristiana difforme dal paradigma ascetico e demondanizzante egemone in larga parte della spiritualità cattolica. Propone infatti una teologia e una spiritualità cristiana che spinge il credente a «mescolarsi profondamente alla vita»⁵ per immettere in essa la carica trasformatrice del Vangelo. In tal modo risulta possibile «dare realtà alla Religione»⁶, dar vita, cioè, a una visione dell'esperienza religiosa non concepita come evasione dal mondo o come pratica di costruzione di «un mondo *nel Mondo*»⁷, ma come forma di vita che non intende ritagliarsi un posto a parte

⁴ *Ivi*, pp. 243;274.

⁵ *Ivi*, p. 325.

⁶ *Ivi*, p. 296.

⁷ *Ibidem*.

nello spazio del rito, dei sentimenti devoti, della ricerca di salvezza della propria anima. L'esperienza religiosa viene infatti concepita dal gesuita come componente attiva nella costruzione di una realtà rappresentata come un processo evolutivo che ingloba il divenire della natura, la genesi della vita pensante, il succedersi delle varie formazioni della "Terra pensante", fino all'avvento della «Super-Umanità»⁸, un'espressione già presente nei primissimi passi della sua elaborazione teorica che sta ad indicare una specie umana che attraverso l'espansione della potenza costruttiva della sua azione resa possibile dalla tecnoscienza, e l'allargamento degli spazi di libertà da essa consentito, si pone come il nuovo asse di sviluppo dell'evoluzione.

In tal modo, la teoria e la prassi cristiana vengono dislocate dall'orizzonte definito da una epistemologia teologica regolata dall'affermazione del primato del dato, biblico o dogmatico che sia, o dell'ordine naturale da Dio impresso nella realtà, che vengono indicati come gli elementi originari in cui si radica ogni corretta comprensione cristiana del mondo. Il gesuita sostiene infatti che gli uomini non sono dei semplici recettori che si limitano a prendere atto di una verità preesistente, prodotta dalla mente divina e impressa negli enti attraverso l'atto creatore, o comunicata agli uomini tramite la rivelazione. Nelle loro pratiche cognitive non si limitano a recepire una verità che li precede, in cui sarebbe contenuto tutto ciò che si può sapere sul mondo, ma, e questo costituisce un tratto rilevante della loro identità, sono produttori e inventori di verità. Dio stesso, quindi, nel manifestarsi nel mondo, non può prescindere da questa capacità degli uomini, e così la verità, nella sua figura totale, si dispiega come il frutto della sinergia tra l'azione umana e l'azione divina.

Gli uomini attuali – scrive il gesuita nella nota diario del 26 gennaio 1918 – ritengono essenziale (perché lo sentono) che il loro impegno sia riconosciuto come qualcosa che *produce*, cioè che *inventa* (in un senso) la verità. Qualcosa di spirituale (anche nell'ordine naturale) non *esisterà* se gli uomini non pensano, non *costruiscono* il loro universo spirituale (*Plasticità del Kosmos*). Dire che tutte le nostre scoperte erano già conosciute per esempio da N. S. UOMO, non ha, penso, alcun senso, e svilisce ingiustamente, gravemente, il lavoro del mondo (...). Il termine della salvezza è solo secondariamente la nostra beatitudine: esso è primariamente la *costituzione* di un *organismo divino-umano*⁹.

Per Teilhard, dunque, l'esperienza religiosa si radica nella coscienza di appartenere a un cosmo «realmente incompiuto»¹⁰ che muove verso un com-

⁸ *Ivi*, p. 57.

⁹ *Ivi*, p. 266.

¹⁰ *Ivi*, p. 363

pimento che è il risultato della sinergia tra divenire della natura, costruttivismo dell'azione umana, potenza unificatrice dell'amore che si manifesta nella "forma Christi", cioè nel modo di essere del Verbo incarnato, nella cui struttura d'essere c'è l'anticipazione di quella unità tra natura, uomo, Dio, in cui troverà compimento il divenire del cosmo. In tale prospettiva, Dio, l'uomo, il mondo, non appaiono come tre sostanze fisse, definite una volta per tutte dalla relazione originaria tra creatore e creature tramite la quale, in un unico atto, prende forma la realtà. La creazione "dura ancora", ed è il prodotto di un divenire che muove verso la realizzazione di quella forma compiuta di realtà che è destinata a realizzarsi nel Regno di Dio.

Il gesuita delinea in tal modo la figura di un cristianesimo non dualista e non demondanzante, in cui la pratica religiosa non è separabile dalle dimensioni materiali e terrene della vita, e dall'impegno che gli uomini riversano nel controllo delle forze della natura e nel miglioramento delle loro condizioni di vita nello spazio della "Terra pensante". Inoltre, in tale contesto, prende forma una pratica cristiana capace di interagire positivamente con i fenomeni più innovativi che, al presente, il gesuita vede nell'evoluzione umana: il laboratorio, la ricerca scientifica, il lavoro di trasformazione della natura, la lotta contro le malattie, il riformismo sociale, l'emancipazione femminile.

In un contesto storico in cui nella Chiesa domina una cultura che identifica il cattolicesimo come esperienza religiosa strutturalmente antimoderna, Teilhard, a partire dalla propria esperienza personale, in cui convivono l'uomo di scienza e il religioso, si propone di stabilire un "contatto", scrive nella lettera del 5 gennaio 1921 indirizzata a un amico scienziato non credente, tra un pensiero umano «libero ma non abbastanza religioso»¹¹ e una vita cristiana «intensamente religiosa, ma non sempre abbastanza umana»¹². Egli, infatti, fin dai primi passi del proprio cammino di pensiero, manifesta il proposito di traghettare la cultura cattolica verso la metabolizzazione delle problematiche indotte nella teoria e nella prassi cristiana dall'affermarsi della visione evolutiva della natura e della vita umana, dal potenziamento dell'azione umana prodotto dall'espansione del sapere tecnico-scientifico, dall'allargamento degli spazi della libertà e della responsabilità morale in una collettività umana che accede a livelli sempre più elevati di potenza e di unificazione su scala planetaria.

Da questa visione del cristianesimo come esperienza religiosa in divenire consegue, secondo il gesuita, che la funzione della teologia non è legata al mantenimento e alla difesa di una identità cristiana immutabile, ma alla tra-

¹¹ G. Martelet, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Éditions Lessius, Bruxelles 2005, p. 112.

¹² *Ibidem*.

smissione di una verità che, anche se invariabile nel suo fondo, è tuttavia, si legge nella lettera all'amico scienziato «*destinata a rivestire un aspetto sempre nuovo*»¹³, nella misura in cui i credenti si familiarizzano con la conoscenza del passato dell'evoluzione della natura e della vita umana, e con i possibili sviluppi di una evoluzione nella quale la specie umana è destinata a giocare un ruolo sempre più rilevante. In questo contesto concettuale si colloca la tesi secondo la quale la specie umana non è il prodotto finito di una evoluzione giunta al capolinea, ma una formazione in movimento che può rilanciare l'evoluzione verso la costruzione di nuove figure di realtà. Ciò comporta, secondo il gesuita, la necessità di dare inizio alla costruzione di un discorso teologico che si caratterizza per la nuova configurazione da dare all'antropologia, alla dottrina della creazione, del peccato originale, della redenzione, come pure alla cristologia, all'ecclesiologia, all'escatologia.

La configurazione di questa interpretazione innovativa del cristianesimo fa di Teilhard un "isolato", che è stato oggetto di vari provvedimenti censori da parte dell'autorità ecclesiastica. L'ultimo risale al 1962, sette anni dopo la sua morte. Egli ha avuto inoltre pochi interlocutori sul piano teologico. Tra essi vanno menzionati alcuni confratelli gesuiti: il p. Auguste Valensin, il p. Henri de Lubac, il p. André Ravier, il p. René D'Ouince. Ad essi vanno aggiunti Mons. Bruno de Solages e il filosofo Edouard Le Roy, allievo e successore di Bergson. Rapporti intensi e significativi sul piano culturale Teilhard li ha intrattenuti con alcune donne. Tra di esse c'è la cugina, Marguerite Teilhard-Chambon, con la quale negli anni della permanenza al fronte ha uno scambio di lettere che getta una luce significativa sulla genesi del suo pensiero. C'è poi l'americana Ida Treat, conosciuta al laboratorio del Museo di Storia Naturale di Parigi, con la quale Teilhard intrattiene un profondo rapporto affettivo e uno stimolante confronto culturale. A lei va aggiunta Leontine Zanta, filosofa, e, come la cugina di Teilhard, intellettuale sensibile alle ragioni del femminismo. Altra interlocutrice significativa è Lucile Swan, scultrice conosciuta a Pechino nel 1929, con la quale Teilhard vive un intenso rapporto intellettuale e affettivo. Altra importante figura di riferimento è Jeanne Mortier, conosciuta dal gesuita nel 1939, alla quale affida la custodia dei suoi scritti e la diffusione clandestina di alcuni di essi in forma di ciclostilati. A lei affida anche il ruolo di esecutrice testamentaria dei suoi scritti. Ci sono, infine, Rodha de Terra e Claude Rivière. La prima, moglie separata del paleontologo Helmut de Terra, negli anni dell'esilio americano è la sua segretaria e accompagnatrice. A lei, ormai anziano e piuttosto malato, si appoggia come ad una figlia. La seconda, brillante giornalista e letterata, tra il 1939 e il 1945, anni in cui è impossibile per gli stranieri

¹³ *Ivi*, p. 111.

uscire dalla Cina, vive con Teilhard un intenso rapporto amicale e intellettuale. Su di lui scrive un libro che riporta ricordi legati a questo periodo.

In questo piccolo gruppo di donne, il gesuita trova non soltanto persone interessate al suo pensiero, ma in alcune trova interlocutrici che lo mettono a confronto con modi di pensare e di considerare la vita religiosa che lo spingono ad articolare in maniera non convenzionale la sua riflessione sulle problematiche legate al presente e al futuro del cristianesimo. In *Le Coeur de la Matière*, il lungo saggio composto nell'estate del 1950, che è una sorta di autobiografia intellettuale, Teilhard sottolinea infatti con forza il fatto che, dopo l'emancipazione da alcuni stilemi dell'educazione familiare, e da modi di sentire tipici della mentalità cattolica convenzionale, il confronto con figure femminili ha giocato un ruolo fondamentale nella costruzione del suo pensiero.

Scriva infatti:

alla storia della mia visione interiore, come la raccontano queste pagine, mancherebbe un elemento (una atmosfera...) essenziale se, concludendo, non ricordassi che dal momento critico in cui, rifiutando molti dei vecchi modelli familiari e religiosi, ho iniziato a svegliarmi e a formularmi veramente da me, niente si è sviluppato in me se non sotto uno sguardo e sotto una influenza di donna¹⁴.

Teilhard, contrariamente alle indicazioni provenienti da una spiritualità molto diffusa tra clero e religiosi, non sfugge il contatto con la donna, perché convinto dell'esaurimento del paradigma ascetico, che in lei vede solo una minaccia per la virtù del religioso. Egli sostiene, in tal senso, che nella spiritualità cattolica occorre aprire la "questione femminile", si deve cioè elaborare una riflessione sulla sottovalutazione del ruolo della donna nella Chiesa, e sulla sua esclusione dal sacerdozio, fenomeni che vengono identificati come una delle "tre pietre friabili", le altre due sono l'assenza di democrazia nella Chiesa, e la presenza di una gerarchia che esercita un magistero dottrinalistico e autoreferenziale, privo di profezia, sulle quali poggia la cultura e l'ordinamento di una Chiesa che va profondamente riformata.

Il gesuita, dunque, nella condizione di quasi totale isolamento in cui elabora il proprio pensiero teologico-filosofico, si crea una cerchia di interlocutrici i cui pensieri nessun teologo cattolico accreditato avrebbe preso in seria considerazione. Tra i teologi, infatti, nel corso della sua vita, salvo rare eccezioni, è stato perlopiù ignorato, oppure guardato con sospetto, per il fatto di non essere un teologo di professione, e perché oggetto di censure inflitte da una gerarchia che nel suo pensiero riconosce la presenza di "ambiguità" e di

¹⁴ P. Teilhard de Chardin, *Le Coeur de la Matière*, in Id., *Le Coeur de la Matière*, Editions du Seuil, Paris 1976, pp. 71-72.

“errori”, che, si legge nel *Monitum* del Sant’Uffizio del 1962, “offendono” la dottrina cattolica.

Il pensiero di Teilhard, collocato nel contesto della cultura cattolica egemone nel periodo in cui esso va prendendo forma, non poteva non risultare irricevibile. Egli evidenzia infatti l’esistenza di una condizione di crisi del cattolicesimo, e reputa impossibile trovare nella cultura cattolica coeva, egemonizzata dalla filosofia e dalla teologia neoscolastica, le categorie adeguate per dar vita ad un pensiero capace di traghettare la Chiesa fuori dalla crisi. Per trovare una terapia adatta alle “malattie” della cultura cattolica, si vede costretto a fuoriuscire dal paradigma, all’epoca ritenuto normativo, della “teologia classica” di ispirazione neoscolastica, e a schizzare i tratti di un nuovo paradigma di interpretazione del cristianesimo.

Egli connette infatti la teoria e la prassi della Chiesa ai modelli cognitivi e comportamentali tramite i quali gli uomini, a partire dall’inizio della modernità, definiscono l’immagine del mondo, l’esperienza di sé, i modi di organizzare la società e di abitare il mondo. Attraverso il riferimento a questo sfondo di comprensione dell’esperienza religiosa e della vita della Chiesa, Teilhard delinea una ermeneutica del cristianesimo caratterizzata dal fatto di riflettere tematicamente sull’urto teorico e pratico che la visione evolutiva della natura e della vita umana, unitamente alle trasformazioni in atto nell’umanità contemporanea, e a quelle preventivabili in un futuro non troppo lontano, esercitano sul pensiero teologico e sulla prassi della Chiesa. Egli ragiona come un credente che non reputa possibile disconnettere la predicazione del Vangelo dalla mentalità prodotta da una cultura che vede la vita umana come realtà non stabilizzata che muove verso l’attuazione di forme inedite di esistenza che rendono obsoleti i modi usuali di comprendere il mondo, la vita umana, Dio.

Per il gesuita, dunque, l’esperienza religiosa non è una pratica isolata dai modi in cui gli uomini, nel succedersi delle varie fasi della loro evoluzione, comprendono se stessi e il mondo. Egli ritiene, in tal senso, che l’avvento delle scienze della natura, il potenziamento dell’azione umana reso possibile dalle pratiche della tecnoscienza, il profilarsi di una comunità umana connessa su scala planetaria, e il suo graduale costituirsi come soggetto collettivo destinato a giocare un ruolo sempre più rilevante nel futuro dell’evoluzione, costringono a ridefinire la struttura dell’esperienza religiosa, e a ripensare lo sfondo concettuale che regola la comprensione di categorie importanti del discorso cristiano come creazione, peccato, redenzione, salvezza.

2.1 PARADIGMI A CONFRONTO: TEILHARD, BULTMANN, BONHOEFFER, GAUDIUM ET SPES

La considerazione del cristianesimo come esperienza religiosa in divenire, portatrice di una verità che va pensata e formulata nell'orizzonte delle formazioni che si succedono nel corso dell'evoluzione umana, al di là delle differenze riscontrabili nelle categorie e nel linguaggio impiegati dal gesuita, mostra delle assonanze con alcune problematiche presenti nella riflessione teologica di Rudolf Bultmann e di Dietrich Bonhoeffer, come pure nelle posizioni espresse dal Concilio Vaticano II nella costituzione *Gaudium et spes*.

In Bultmann, il tema della demitizzazione, e la questione ad essa connessa dell'interpretazione esistenziale del linguaggio biblico, appaiono come il dispositivo concettuale più appropriato per far fronte alle problematiche indotte nel cristianesimo dall'affermarsi di una nuova immagine del mondo, e dalla mutazione dell'immagine dell'uomo prodottasi con l'avvento e la progressiva espansione del sapere tecnico-scientifico.

Non ci si può servire della luce elettrica – scrive il teologo tedesco – e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli propostici dal Nuovo Testamento¹⁵.

Bonhoeffer, da parte sua, connette la pratica della «interpretazione non religiosa dei concetti biblici»¹⁶ al divenire “adulto” dell'uomo, cioè all'avvento del soggetto moderno, il quale, in forza dell'apporto offerto dalle scienze della natura, dall'espansione della tecnica, dalle tutele garantite dall'organizzazione sociale, ha imparato a vivere «*etsi deus non daretur*»¹⁷, cioè a pensare la propria vita al di fuori della securizzazione dell'esistenza offerta dalla religione. Per questo, Bonhoeffer reputa teologicamente inadeguate tipologie di pensiero tendenti a perpetuare forme di vita cristiana ispirate a modi di pensare che finiscono per fare di Dio un “tappabuchi”, in quanto identificato come «l'Essere più alto, più potente, più buono»¹⁸ che funge da istanza cognitiva cui ricorrere per colmare i vuoti di conoscenza, o da istanza terapeutica del vuoto esistenziale o dei sensi di colpa. A partire da questa convinzione, il teologo tedesco prospetta un approccio al cristianesimo ispirato alla “interpretazione non religiosa dei concetti biblici”. Con tale

¹⁵ R. Bultmann, *Nuovo testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970, p. 110.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, tr. it. di S. Bologna, Bompiani, Milano 1969, p. 263.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 278.

formula intende pensare “teologicamente”, cioè a partire dalla manifestazione di Dio che si dà nell’esistenza e nella morte in croce di Cristo, il rapporto del cristiano con il “mondo diventato adulto”. In tal modo vengono delineati i tratti di una pratica cristiana che non si annida nei vuoti della conoscenza umana e non funge da presidio terapeutico delle angosce e delle debolezze umane, o dei sensi di colpa, ma si presenta come «partecipazione all’essere di Cristo» attraverso la pratica di un’esistenza vissuta come «esistere per gli altri»¹⁹. Per Bonhoeffer, infatti, Dio può continuare ad avere uno spazio nel mondo non in forza della sua onnipotenza ma della sua “impotenza”. Egli ritiene, in tal senso, che il soggetto “adulto” affermatosi in età moderna, senza ledere la propria autonomia, possa trovare nella “impotenza” di Dio manifestatasi nell’evento della croce di Cristo il darsi di una forma di esistenza che lo apre ad un impegno che ha il proprio nucleo generatore nella categoria, cristologicamente fondata, di “essere per gli altri”. Bonhoeffer, infatti, per risolvere il problema teorico e pratico posto al cristianesimo dal “mondo divenuto adulto”, lasciandosi alle spalle il conservatorismo da lui attribuito alla teologia barthiana, centrata sul primato conferito al dato rivelato, come pure la riduzione della fede a pratica morale operata dal protestantesimo liberale, e, infine, la nostalgia religiosa di un Dio concepito come istanza di securizzazione o di controllo della vita umana, propone la figura del «cristianesimo non religioso»²⁰. In esso trova il riferimento teorico e pratico più appropriato per trasmettere il significato dell’esistenza cristiana nello spazio culturale prodottosi con l’avvento di un’umanità strutturata dal sapere tecnico-scientifico e dai dispositivi dell’organizzazione sociale, che ha imparato a vivere “*etsi deus non daretur*”.

Nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, dedicata alla riflessione sulla presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo, in quello che è forse uno dei passi in cui si avverte più distintamente la presenza di una traccia della visione teilhardiana della realtà si legge:

Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Dio, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l’umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio²¹.

Il Concilio, pur distinguendo “accuratamente” tra progresso storico e Regno di Dio, sostiene tuttavia che la costruzione di un ordinato sviluppo della convivenza umana non è estranea alla crescita del Regno di Dio. La fede cri-

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 216.

²¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 7 dicembre 1965, n. 39.

stiana non rinchiude infatti i credenti in un mondo a parte. Non li distoglie dall'impegno nelle realtà terrene e dalla fatica di costruire una convivenza umana capace di realizzare una gestione eticamente responsabile delle innovazioni prodotte dal sapere tecnico-scientifico, e di dar vita a forme di ordinamento politico in grado di garantire l'equa ripartizione delle risorse e il rispetto della persona.

Teilhard, come fanno anche Bultmann, Bonhoeffer, la Costituzione *Gaudium et spes*, affronta le problematiche legate all'impatto esercitato sul cristianesimo dalle trasformazioni che, a partire dall'età moderna, si sono prodotte nel campo della cosmologia, dell'antropologia, dei sistemi dell'organizzazione sociale. Occorre dire, però, che pur mostrando delle assonanze con il discorso dei due teologi tedeschi e della *Gaudium et spes*, presenta tuttavia un proprio inconfondibile profilo teorico.

3. LA SINGOLARITÀ DI TEILHARD: IL CONNUBIO TRA POTENZA CREATRICE DELLA TECNICA E ESISTENZA CRISTIANA

Teilhard sostiene che la scienza è, per un verso, un sapere che radica la vita umana nel passato dell'evoluzione, ricostruendo genesi e sviluppo delle varie scansioni del suo divenire. Per altro verso, essa si presenta come un dispositivo cognitivo che pone gli uomini nelle condizioni di trasformare la natura, che è l'elemento in cui si radicano le loro vite di esseri pensanti, e di rilanciare, attraverso la conoscenza e il controllo della natura garantiti dal sapere tecnico-scientifico, quel medesimo processo che le ha generate. Le innovazioni che si producono nell'ambito delle scienze, delle tecniche, dei sistemi dell'organizzazione sociale, divengono così il campo in cui si dislocano le dinamiche di un processo evolutivo nel quale una specie umana sempre più potenziata e unificata è destinata a giocare un ruolo rilevante.

L'entrata in questa neoformazione della vita umana, designata da Teilhard con categorie come "Super-Umanità", "Ultra-umano", "Soggetto totale trans-umano", determina la fuoriuscita dalla visione dell'uomo come realtà stabilizzata, l'allargamento degli spazi della libertà e della responsabilità, con conseguente ripensamento dell'antropologia e dell'etica. Questo passaggio evolutivo della specie umana ha conseguenze anche nell'ambito dell'esperienza religiosa. Produce infatti la dismissione di mentalità ispirate alla *fuga mundi*, al negativismo esistenziale tipico dell'esistenzialismo e della teologia dialettica, alla fissazione dell'immagine dell'uomo nella figura del sottoposto la cui esistenza prende forma attraverso la sottomissione all'ordinamento posto in essere da un Dio che viene identificato come il "Grande Proprietario del mondo". Teilhard ritiene esaurita questa figura "fa-raonica" dell'immaginario religioso, che egli identifica come il prodotto del-

la cultura espressa dal Neolitico. Egli si propone, inoltre, di decontaminare il linguaggio e l'immaginario cristiano dalle scorie di un pensiero metafisico che identifica Dio come fondamento originario del mondo e della vita umana, e l'uomo come semplice rilevatore dell'ordine immutabile da Dio impresso nel mondo, o come semplice recettore di insegnamenti impartiti da un Dio che viene identificato come l'"*Auctoritas*" da cui traggono origine e giustificazione le verità religiose.

Secondo Teilhard, Dio non va pensato come "Padrone del mondo", o originario fondamento di un ordine immutabile, e l'uomo, a sua volta, non va identificato come il sottoposto che deve limitarsi a riconoscere, ascoltare, obbedire. Egli disloca infatti la pratica cristiana dallo spazio definito dalla diade autorità/obbedienza, o da quella di peccato/redenzione, per trasferirla nello spazio delle disposizioni mentali e affettive che sostengono gli uomini nell'azione di costruzione del mondo e nell'opera di progettazione e di sviluppo della propria vita personale e collettiva.

In seguito a tale riconfigurazione dell'immagine di Dio e dell'uomo, la religione perde la connotazione di pratica impositiva, e si accredita come forma di vita che offre un orizzonte di senso e modelli di comportamento capaci di sostenere e di indirizzare l'azione di una umanità entrata nel regime della "*Self-evolution*", cioè nella fase in cui, attraverso l'espansione della potenza creatrice della tecnica, va gradualmente assumendo un ruolo sempre più rilevante nella costruzione del futuro dell'evoluzione. Prende forma, così, una figura di esperienza cristiana che funge da elemento di sostegno e di canalizzazione delle energie mentali e affettive richieste ad una umanità che accede alla condizione di soggetto sul quale grava la responsabilità del proprio futuro e di quello del terra. Secondo Teilhard, infatti, con l'avvento dell'"Uomo auto-evolutore", cioè di una neoformazione della specie umana che attraverso l'apporto della fisica, della biologia, delle neuroscienze, della nascente informatica, dispone di conoscenze e di energie che le consentono di dar forma al mondo e alla propria stessa vita, il problema del senso o non senso del vivere e dell'agire non si pone come problema riguardante unicamente il singolo individuo. Si muta in problema concernente una collettività umana che dispone di crescenti poteri sulla natura e sulla propria stessa vita. In questo contesto, la questione del senso dell'agire si lega al reperimento di energie psichiche e di disposizioni affettive e mentali che consentano la prosecuzione di un processo evolutivo nel quale una specie umana profondamente mutata dallo sviluppo delle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza assume il ruolo di formazione trainante di un'evoluzione che va dislocando il proprio asse dal campo degli organismi biologici a quello delle produzioni culturali.

Per Teilhard, dunque, la tecnica non è un dispositivo esterno all'uomo, uno strumento a sua disposizione che non tocca, o tocca solo marginalmente,

la costituzione del suo statuto d'essere. L'avvento di una condizione in cui l'evoluzione si trasforma in processo sempre più determinato dalla creatività fa della specie umana una formazione che è, al tempo stesso, il prodotto dell'evoluzione, e il soggetto che, in forza del potenziamento e della progressiva espansione delle pratiche della tecnoscienza, ne diviene l'elemento trainante.

Nel divenire della vita umana prende forma, così, il passaggio verso un regime evolutivo che è il prodotto di "una auto-organizzazione pianificata". In tal modo si entra in una condizione "più adulta" rispetto alla condizione di "uomo adulto" prodottasi nel corso della modernità, per il fatto che il sapere tecnico-scientifico arriva a controllare non soltanto il mondo biofisico, ma anche la conformazione biofisica e mentale della specie umana. L'allargamento delle possibilità di intervento del sapere tecnico-scientifico sulla vita umana muta infatti l'evoluzione in un processo destinato a gravare sempre più sulle spalle di una specie umana in via di profondo cambiamento.

Con l'ingresso nel regime dell'evoluzione inventiva, la tecnoscienza non si limita quindi a produrre un sistema di oggetti che muta l'ambiente in cui si svolge l'esistenza umana, lasciando però permanere la visione dell'uomo come individuo cosciente della propria radicale finitudine che è alla ricerca di un'esistenza autentica e di una soluzione al problema posto dal limite della morte, problematiche che, secondo Bultmann, possono trovare una soluzione adeguata nella fede cristiana. Occorre rilevare, inoltre, che nell'ambito di una visione della vita umana come realtà non stabilizzata, che accede alla "singolarità" di una condizione in cui funge contemporaneamente da soggetto e oggetto di un'evoluzione che appare sempre più come il prodotto delle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza, viene in luce anche il limite dell'analisi della condizione dell'umanità contemporanea delineata da Bohnhoeffer²². Con l'avvento dell'"Uomo auto-evolutore" non si è infatti soltanto in presenza di un soggetto che ha conquistato la propria autonomia intellettuale e morale emancipandosi da una religione concepita come istanza di securizzazione e di controllo, e da un potere politico assolutistico. Va infatti prendendo forma la figura di una collettività umana sempre più potenziata, unificata su scala planetaria, che muove verso la realizzazione di condizioni di vita inedite, che sono il prodotto dell'espansione delle pratiche della tecnoscienza, e della loro capacità di dar forma, correggendo anche i danni prodotti dagli eccessi dell'industrialismo, all'ambiente naturale e alla propria vita biologica.

²² Per una analisi della categoria di "singolarità" svolta nella prospettiva della storia delle idee, cfr. R. Campa, *Il culto della singolarità. Come è nata la religione della tecnoscienza*, in «Orbis Idearum», Vol. 6, Issue 2 (2018), pp. 95-110.

Teilhard si trova in tal modo ad essere, insieme a Bergson, tra i pensatori religiosi del ventesimo secolo, e a Julian Huxley, tra i pensatori non credenti di questo medesimo secolo, l'esponente di un pensiero che, a differenza di quanto avviene tra la maggior parte dei filosofi del ventesimo secolo, manifesta un positivo apprezzamento della tecnica. Egli considera infatti la specie umana come una realtà non stabilizzata, che ha prodotto una nuova stratificazione della faccia della terra: la "Noosfera". Con questo termine, che appare nel lessico teilhardiano nel 1926, e sostituisce la formula "Terra pensante", presente fin dagli inizi della sua produzione teorica, Teilhard indica una formazione geologica nella quale una specie umana sempre più unificata, attraverso il potenziamento prodotto dalle pratiche di una ricerca scientifica pianificata e gestita su scala planetaria, pone in essere una nuova figura dell'evoluzione umana, che viene da lui definita come "evoluzione elettiva".

3.1 DALLA CHIESA DEL CONTROLLO DOTTRINALE ALLA CHIESA-LABORATORIO DEL CRISTIANESIMO FUTURO

Per fare del cristianesimo una religione recepibile e praticabile in questo contesto, il gesuita ritiene necessario decontaminare la teoria e la prassi della Chiesa dalla dipendenza da un discorso cosmologico e antropologico ancorato al fissismo e all'essenzialismo tipici dei paradigmi prodotti dal platonismo, dall'aristotelismo, dalla neoscolastica, come pure dalle filosofie spiritualiste di ispirazione agostiniana. Reputa urgente, inoltre, liberare il pensiero cristiano da una mentalità teologica della quale, a suo avviso, Guardini e Barth sono gli esponenti più accreditati. Il primo fa del pensiero cristiano una sorta di dispositivo di allarme che deve mettere in guardia dalle distorsioni dell'esistenza personale e collettiva prodotte dall'espansione della tecnica. Il secondo, in nome del primato della rivelazione, si sente legittimato a "bastonare" la vita umana, identificata come realtà distorta da una condizione di peccato che pone un sigillo negativo anche sulle più avanzate realizzazioni del sapere tecnico-scientifico.

Questa figura di cristianesimo viene indicata da Teilhard con un gergo fatto di espressioni come "Neo-cristianesimo", "Iper-cristianesimo", "Cristianesimo re-incarnato", "Cristianesimo rinato", "ultra-cristianesimo", "Cristianesimo trans-cristiano", ed è costruita con un vocabolario teologico atipico, nel quale ricorrono formule come "Cristo cosmico", "Cristo evolutore", "Super-Cristo", "Pleromizzazione", "Dio evolutore", "3^a natura di Cristo", "Panteismo cristiano", "ultra-Cristico", "Ultra-ortodossia", "nuovo Dio".

Attraverso questo lessico non convenzionale trova espressione un modo di sentire e di pensare che viene riassunto dal gesuita nella formula, coniata nel 1945, “*praesentire cum Ecclesia*”. Essa è la condensazione di un pensiero religioso che si differenzia da larga parte della cultura cattolica coeva, in cui vige l’egemonia del pensiero neoscolastico, la cui normatività viene rafforzata attraverso la disciplina del “*sentire cum Ecclesia*”.

In questo clima culturale, Teilhard, in una condizione di forte isolamento, apre un nuovo sentiero di pensiero, che, nei suoi auspici, dovrebbe condurre la Chiesa ad interagire positivamente con alcuni fenomeni prodottisi a partire dalla modernità. Egli guarda con particolare attenzione all’allargamento degli spazi di libertà personale e collettiva, al progressivo costituirsi, attraverso la diffusione di “reti” cognitive e operative omogenee, di una specie umana unificata su scala planetaria, al ruolo sempre più rilevante che l’umanità, grazie all’accrescimento di potenza reso possibile dalle pratiche del sapere tecnico-scientifico, è destinata a giocare nel futuro dell’evoluzione. Emancipazione umana, avvento dell’uomo planetario, espansione della potenza creatrice della tecnoscienza, costituiscono dunque secondo Teilhard i tre fenomeni con i quali deve confrontarsi una Chiesa che deve “mutare pelle”, e arrivare così ad autocomprendersi come una sorta di laboratorio in cui, a partire dalla presa d’atto della condizione di crisi del cristianesimo storico, viene attivata una riflessione finalizzata alla configurazione di una pratica cristiana fruibile da parte di una umanità che è sulla soglia di un passaggio epocale.

Quanto detto sul pensiero del gesuita evidenzia il fatto che egli, già negli scritti redatti negli anni della permanenza al fronte, appare come un pensatore fermamente convinto del fatto che il mondo contemporaneo non è classificabile, volendo usare delle espressioni tratte dalla costituzione apostolica *Veritatis gaudium* di Papa Francesco, come una «epoca di cambiamenti», ma, piuttosto, come lo spazio in cui sta prendendo forma «un vero e proprio cambiamento d’epoca»²³. Questa consapevolezza lo induce a delineare già fin dai primi passi del proprio cammino di pensiero i tratti di una figura di cristianesimo che si propone di interagire in termini positivi con i mutamenti legati alla democratizzazione della società, all’allargamento degli spazi della libertà, alle rivendicazioni provenienti dai movimenti di emancipazione della donna. Teilhard, inoltre, che fin dai primi scritti redatti al fronte riflette sulle problematiche che l’espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa, negli ultimi dieci anni della propria vita concentra l’attenzione sui riflessi che in ambito teologico e antropologico hanno le acquisizioni maturate dalla fisica nel campo delle particelle nucleari, le

²³ Papa Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, Città del Vaticano 2018, n. 3.

ricerche condotte dalla biologia nel campo della genetica, le neuroscienze, le ricerche pionieristiche portate avanti nel campo di una nuova disciplina come l'informatica. La sinergia tra le scoperte prodottesi nell'ambito della fisica, della genetica, dell'informatica, insieme al formarsi di una specie umana sempre più interconnessa su una terra progressivamente percepita come spazio sempre più ristretto e compresso, mette gli uomini nella condizione di mutare l'evoluzione in un processo che appare sempre più come il prodotto di uno sforzo collettivo pianificato.

Secondo Teilhard, l'accesso dell'umanità nella condizione di soggetto attivo dell'evoluzione non dovrebbe suscitare nei credenti il timore di vedere "esplodere" le immagini di Dio e le forme di esperienza religiosa ereditate dalla tradizione. A suo avviso, infatti, il messaggio cristiano, se adeguatamente ripensato e riformulato, è in possesso delle risorse simboliche, cognitive, affettive, comportamentali, che potrebbero consentire alla Chiesa di offrire ad una umanità che è sulla soglia di un "cambiamento d'epoca" forme e stili di pratica religiosa da essa recepibili e vivibili. Secondo il gesuita, infatti, il progressivo avanzamento di una civilizzazione planetaria che fa del costruttivismo delle pratiche della tecnoscienza uno degli assi privilegiati di sviluppo non possiede un tratto prometeico e anticristiano. Egli sostiene, in tal senso, che all'avvento di una specie umana sempre più unificata e potenziata dalle "reti" cognitive e operative poste in essere dalla tecnoscienza, debba corrispondere l'avvento di forme di esperienza religiosa capaci di fungere da elemento di supporto della potenza creativa dell'azione umana, e da fattore di canalizzazione della forza unitiva dell'amore.

Teilhard si accredita in tal modo come uno dei rari pensatori cattolici che si pone al di fuori dello schema tipico della mentalità filosofico-teologica secondo la quale l'atto creatore di Dio costituisce «l'istituzione originaria»²⁴ che conferisce al mondo e alla vita umana l'ordine ad essi necessario per poter sussistere. Egli, infatti, non considera negativamente la svolta culturale prodottasi con l'avvento della modernità, il cui significato viene riassunto da Sloterdijk attraverso la formula «*translatio creativitatis*»²⁵. Con tale espressione si fa riferimento al fatto che Dio non viene più considerato come il detentore esclusivo del potere creatore, poiché anche la natura e gli uomini hanno qualità creatrici. Secondo Teilhard, però, a differenza di quanto sostiene Sloterdijk, l'attribuzione di un potere creatore alla natura e agli uomini non ha come esito l'ateismo o il cosmoteismo. Essa ha piuttosto l'effetto di costringere il pensiero cristiano a dislocare la rappresentazione del rapporto tra Dio, uomo, mondo, in un orizzonte diverso da quello definito dal "Dio

²⁴ P. Sloterdijk, *Dopo Dio*, tr. it. di S. Rodeschini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p.

23

²⁵ *Ivi*, p. 21.

Padrone del Mondo”, tipico dell’immaginario religioso del Neolitico, o da quello del “Dio artefice” concepito come il fondamento originario di un ordine immutabile del mondo e della vita umana di cui sono portatrici la “metafisica classica” e la mentalità religiosa ad essa connessa.

Per Teilhard, come anche per filosofi come Schelling, Hegel, Bergson, Bloch, Heidegger, che «hanno fatto saltare in aria i gusci morti dell’ontologia, collocando il tempo e il *novum* nel posto più interno dell’essere»²⁶, la materia non è mera potenza passiva, ma “*materia matrix*”, e l’uomo, a sua volta, non è un ospite del mondo, e neppure il rilevatore e il servitore dell’ordine immutabile impresso nel mondo da Dio, ma un soggetto capace di porre in essere pratiche cognitive e operative che trasformano il mondo e la propria stessa vita.

In tale contesto, la pratica cristiana non può continuare a strutturarsi come forma di vita che estranea gli uomini dal mondo, o che, in nome del primato attribuito all’ordine in esso impresso da Dio, demonizza il lavoro di trasformazione del mondo e della propria vita da essi realizzato. L’esperienza religiosa si muta in tal modo in pratica di attivazione e di sostegno dell’azione creatrice di un’umanità che, attraverso l’espansione della potenza cognitiva e operativa della tecnoscienza, arriva ad accreditarsi come formazione capace di dar corso al “rilancio” dell’evoluzione.

Per Bergson l’universo «è una macchina per produrre dei»²⁷, per Teilhard è una “macchina” per produrre il *pléroma*, per muovere cioè verso quella figura ultima dell’evoluzione in cui si realizza il massimo di unità fra Dio, vita pensante, natura. In tale orizzonte prende forma una relazione tra Dio, mondo, uomo, in cui si passa dall’asservimento ontologico dell’*ens ab alio* da parte dell’*ens a se* alla sinergia tra fonti differenti di creatività che trovano il proprio compimento nella estensione alla totalità dell’universo della compenetrazione tra mondo, uomo, Dio, realizzatasi nell’esistenza di Gesù Cristo.

In questa storia generale della Materia, chi non riconoscerebbe – scrive il gesuita – il grande gesto simbolico del Battesimo? Nelle acque del Giordano, immagine delle potenze della Terra, il Cristo si immerge. Egli le santifica. E, come dice San Gregorio Niseno, ne esce gocciolante, sollevando il Mondo con Sé [...]. Nulla di meno di questa *Parusia* ci vuole per equilibrare e dominare, nei nostri cuori, la gloria del Mondo che si eleva. Affinché con Te possiamo vincere il Mondo, manifestaTi a noi ammantato della Gloria del Mondo [...]. Ci siamo compenetrati a lungo in queste prospettive: il progresso dell’Universo, e specialmente dell’Universo umano, non fa concorrenza a Dio, né rappresenta un vano sperpero delle energie che gli dobbiamo. Più

²⁶ *Ivi*, p. 13.

²⁷ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, p. 243

l'uomo sarà grande, più l'Umanità sarà unita, cosciente e padrona della propria forza, più, di conseguenza, la creazione sarà bella, l'adorazione perfetta, tanto più il Cristo troverà, per le Sue espansioni mistiche, un Corpo degno di risurrezione²⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Boudignon P., *Pierre Teilhard de Chardin. Sa vie, son œuvre, sa réflexion*, Éditions du Cerf, Paris 2008.
- Campa R., *Il fascino inquietante dell'Ultraumano. Teilhard de Chardin e la recezione del suo pensiero nella Chiesa cattolica*, «Orbis idearum. European Journal of the History of Ideas», vol. v, 2017, pp. 73–106.
- Campa R., *Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista*, in «Pedagogia e Vita» 75 (2017/2), pp. 27-40.
- Cresti V. – Galleni L. – Scalfari F., (a cura di), *Teilhard de Chardin oggi in Italia. Il punto sulla ricerca*, Aracne, Roma 2016.
- Delio I. (ed.), *From Teilhard to Omega. Co-creating an unfinished universe*, Maryknoll, New York, Orbis Books 2015.
- Delio I., *Teilhard de Chardin's Ultrahumanist Worldview*, in J.C. Haughey – I. Delio (eds.), *Humanity on the Threshold: Religious Perspectives on Transhumanism*, Council for Research in Values & Philosophy, Washington 2014, pp. 77–96.
- Delio I., *Transhumanism or Ultrahumanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution*, «Theology and Science», vol. II, 2012, pp. 153–166.
- Donnadieu G., *Teilhard de Chardin. Science-Géopolitique-Religion. L'avenir réenchanté*, Les acteurs du savoir, Paris 2018.
- Dotolo C. (a cura di), *Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin*, Urbaniana University Press, Roma 2015.
- Duffy K. (ed.), *Rediscovering Teilhard's fire*, Saint Joseph University Press, Philadelphia 2010.
- Galleni L., (a cura di), *Teilhard de Chardin oggi e domani*, «Studium» (sezione monografica), vol. III (2014), pp. 332-406.
- Galleni L., *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri... Le tre teorie dell'evoluzione*, Felici Editore, Ghezzeno (PI) 2010.
- Giustozzi G. – Bossi E.P. (a cura di), *Pierre Teilhard de Chardin. Da "Gesuita proibito" a risorsa per il pensiero cristiano*, Aracne, Roma 2019.
- Giustozzi G., *Leggere Teilhard de Chardin senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni. Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani*, in «Quaerentibus», Vol. 5, 2015, pp. 27-74.
- Giustozzi G., *Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani. Leggere Teilhard senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni*, in «Quae-

²⁸ P. Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, tr. it. F. Mantovani e A. Daverio, Queriniana, Brescia 1994, pp. 81; 98; 124.

- rentibus», Vol. 6, 2016, pp. 43-68.
- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Studium, Roma 2016.
- Giustozzi G., *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesto dello scontro tra il gesuita e un suo interprete*, in M. Florio (a cura di), *Scrutando il Mistero della storia*, Cittadella Editrice, Assisi 2018, pp. 230-254.
- Mantovani F., *Dizionario delle opere di Teilhard de Chardin*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2006.
- Salmon J. – Farina J. (eds.), *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 2011.
- Schmitz-Moormann K. (hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.
- Schmitz-Moormann K., *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997.
- Schmitz-Moormann K., *Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996.
- Steinhart E., *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, in «Journal of Evolution and Technology», I, 2008, pp. 1-22.
- Teilhard de Chardin P., *Œuvres complètes*, 13 vols., Éditions du Seuil, Paris 1955-1976.