

L'UOMO SIGNORE E CUSTODE DEL CREATO IN BONAVENTURA E IN TEILHARD DE CHARDIN

PROSPERO RIVI OFM CAP

Segretario del Movimento Francescano Italiano

Due premesse per sgomberare il campo da due perplessità

La prima: che il raffronto tra i due autori sia fuori luogo. E per questo basterà dirvi che proprio qui, nel Convegno del 1965 (eravamo allora negli anni più caldi della "teilhardenomania"!), una delle relazioni fu di un certo A. Gaddi, e aveva per titolo *Echi bonaventuriani in Teilhard de Chardin*¹. Sette pagine peraltro non molto significative, perché l'unica fonte a cui l'Autore si ispirava per presentare il pensiero di Teilhard de Chardin era la biografia edita da Claude Cuénot nel 1958, tradotta in italiano nel 1962².

La seconda: che il padre Teilhard de Chardin continui a essere un autore un po' sospetto a cui è bene non avvicinarsi troppo per non esserne inquinati... E anche per superare questa obiezione basti un accenno al fatto che, oltre ai tanti che ne hanno difeso la sostanziale ortodossia – primo fra tutti il grande teologo e suo confratello Henry de Lubac –, due tra i più autorevoli teologi viventi – Joseph Ratzinger e Angelo Amato – presentano diffusamente e con vivo apprezzamento i tanti apporti positivi anche in ambito teologico del pensiero di Teilhard de Chardin.

Vediamoli da vicino

Nella sua opera più famosa, *Introduzione al Cristianesimo*, il Card. Joseph Ratzinger presenta il contributo offerto da Teilhard de Chardin a una migliore comprensione del rapporto di Cristo con la nuova visione di un mondo in evoluzione:

¹ Cfr. A. GADDI, *Echi bonaventuriani in Teilhard de Chardin*, «Doctor Seraphicus», XII (1965) 51-57.

² Cfr. Cl. CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin: les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958; tr. it., *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Milano 1962.

Va ascritto a grande merito di Teilhard de Chardin il fatto di aver ripensato in modo nuovo queste relazioni nel quadro moderno del mondo, riassettandole in maniera nuova e ... comprendendole in maniera esatta e comunque rendendocelle nuovamente accessibili. [...] L'uomo in quanto "io" è sì un termine; ma l'orientamento assunto dal moto dell'essere e dalla sua propria esistenza ce lo mostra contemporaneamente come una figura che s'inquadra in un "Super-Io", il quale non lo spegne, ma lo abbraccia; ora, è soltanto in questo stadio di unificazione che può apparire la forma dell'uomo futuro, nella quale il fattore umano potrà dirsi giunto davvero al suo traguardo. Crediamo si possa tranquillamente ammettere che qui ... si è in sostanza afferrata e resa nuovamente comprensibile l'impostazione della cristologia paolina. [...] Non sarebbe poi difficile dimostrare come la teologia giovannea sia orientata nella stessa direzione³.

L'altro grande teologo, ispiratore della dichiarazione *Dominus Jesus* (2000), è il Card. Angelo Amato che, nel suo volume *Gesù, identità del Cristianesimo*, dedica l'intero capitolo decimo a «Il Cristo "cosmico" di Pierre Teilhard de Chardin», ove leggiamo fra l'altro:

Al di là del fondamentale contenuto spirituale ed escatologico della salvezza cristiana, se ne sottolinea di volta in volta la dimensione personale, esistenziale, sociale, storica, politica, culturale, contestualizzata. Sembra scarseggiare una riflessione ampia e articolata sull'aspetto cosmico della redenzione cristiana [...]. In questo diversificato panorama teologico un posto significativo da questo punto di vista viene occupato da P. Teilhard de Chardin, che propone l'ap-proccio cosmico come quadro di interpretazione globale del mistero cristiano⁴.

Una lunga passione per Bonaventura e Teilhard de Chardin

Per quanto mi riguarda, Teilhard de Chardin mi ha affascinato fin dai tempi del liceo, nel lontano 1965. Ero già stato attratto da san Paolo, che negli inni cristologici di Col 1 e Ef 1 aveva nutrito la mia sete di senso e mi offriva una visione unitaria dell'intera vicenda umana come storia della salvezza incentrata su Cristo. Dalla cristologia paolina, che ritrovavo con gioia avvicinandomi per la prima volta al pensiero di Bonaventura e Scoto, quello con i primi scritti di Teilhard de Chardin è stato per me un incontro esaltante (*Il Sacerdote, La Messa sul Mondo*, raccolte antologiche di brani da *Il fenomeno umano e L'ambiente divino...*). Trovavo in lui un nutrimento

³ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, nuova tr. di G. Francesconi, Brescia 2005, 227-228, e cfr. 226-233.

⁴ A. AMATO, *Gesù, identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2008, 206-207 e cfr. 205-220.

fecondo per la mia fede, grazie alla chiave di lettura che egli mi offriva per una comprensione "ragionevole" e aperta alla trascendenza del cammino dell'uomo e dell'intero divenire cosmico: l'uomo non più centro di un universo statico, ma freccia e punta più avanzata dell'evoluzione, attivamente coinvolto nella costruzione del Regno... In particolare mi affascinava quel suo Punto Omega come traguardo verso cui tutto è in cammino e da cui tutto acquista senso e valore: un dato postulato dalla *Legge di complessità-coscienza* e presentato come necessario già a una corretta lettura scientifica del *Fenomeno umano*, scoprendo poi - nell'Epilogo di quest'opera - che esso non è un postulato teorico, un'astrazione anonima e amorfa, bensì una Persona con un nome e un volto precisi, quelli del Cristo Signore che avevo incontrato in san Paolo, Colui per mezzo del quale e in vista del quale tutto è stato creato e nel quale tutto trova consistenza (Col 1,16-17). Amante e amabile mi si presentava dunque sia il Cristo di san Paolo che quello di san Francesco, di Bonaventura e di Duns Scoto. E ora lo ritrovavo ancora in Teilhard de Chardin, che apprezzavo proprio in quanto "profeta di un Cristo sempre più grande"⁵. Una mirabile scoperta che non ho più cessato di approfondire e di gustare, e che ha nutrito la mia fede negli anni ruggenti della contestazione e continua a nutrirla anche oggi.

Dunque, ho frequentato assiduamente Teilhard de Chardin sin dai primi anni del liceo anche perché ho intravisto in lui il prolungamento aggiornato della linea filosofico-teologica francescana. E non sono stato né il primo né l'unico. Si vedano, a solo titolo d'esempio, le pagine dedicate ai caratteri francescani della cristologia di Teilhard de Chardin dal teologo olandese N.M. Wildiers⁶, e anche la bella testimonianza sull'interesse che Teilhard de Chardin nutriva per la cristologia della scuola francescana offertaci dal beato Gabriele Allegra⁷.

L'uomo in Bonaventura

Sull'antropologia di Bonaventura non mi soffermerò molto. Ma i riferimenti sarebbero molti e tutti assai profondi. Mi limito a segnalarne alcuni.

1. La tesi di dottorato del francescano tedesco A. Schafer, *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure*⁸.

⁵ Cfr. G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand*, Bruxelles 2005.

⁶ Cfr. N.M. WILDIER, *Introduzione a Teilhard de Chardin*, tr. it., Milano 1966, 101-123.

⁷ Cfr. G.M. ALLEGRA, *Il primato di Cristo in san Paolo e Duns Scoto. I miei colloqui con Teilhard de Chardin*, S. Maria degli Angeli (Assisi) 2011.

⁸ Cfr. A. SCHAFER, *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure*, «Franciscan Studies», 20 (1960) 261-316; 21 (1961) 233-382.

2. Una ricca trattazione è stata fatta proprio qui al nostro Convegno prima da G. Di Napoli nel 1976⁹, poi nel 1984 da E. Baccharini¹⁰ e di nuovo nel 1997 da L. Mauro¹¹.

3. La voce «Homo» nel *Dizionario Bonaventuriano* trattata da S. Oppes, ove tra l'altro si legge: «Nel Cristo le figure dell'antropologia bonaventuriana trovano il loro coronamento: il microcosmo, il *medium*, l'*homo viator* e l'uomo relegato a Dio, suo fine ultimo»¹².

Ma anche riguardo al nostro tema rimane a mio avviso fondamentale lo splendido saggio di F. Corvino su Bonaventura, che all'antropologia dedica prima un capitolo specifico¹³, riprendendo con molta finezza il discorso nella conclusione, in un paragrafo dal titolo eloquente: «La dignità dell'uomo come motivo fondamentale del pensiero bonaventuriano»¹⁴. È utile riportare qui ampi stralci fra i più significativi del saggio di Corvino.

L'idea fondamentale dell'antropologia bonaventuriana è la concezione dell'uomo come microcosmo, posto al centro dell'universo tra Dio e le altre creature a lui inferiori. Tale condizione privilegiata viene riconosciuta all'uomo da un triplice punto di vista: anzitutto egli è la "coscienza dell'universo", in quanto è l'essere in grado di comprendere e di corrispondere alla liberalità divina; in secondo luogo, rappresenta il "fine" al quale sono "ordinate" tutte le creature irrazionali; in terzo luogo, l'uomo è dotato di facoltà e di poteri (ragione, volontà, libertà d'arbitrio) che gli consentono di dominare la natura e quindi di cooperare attivamente al compimento dei disegni divini¹⁵.

Riassumendo, possiamo dire che ciò che caratterizza principalmente l'uomo è la sua centralità, la sua collocazione al centro dell'universo tra Dio e gli esseri irrazionali, rispetto ai quali l'uomo, e soltanto l'uomo, è il fine intermedio, attraverso il quale gli altri esseri sono ordinati al fine ultimo. [...] Poste queste premesse, tutto il discorso che Bonaventura svolge intorno alla struttura interna dell'uomo diventa estremamente consequenziale¹⁶.

Possiamo ora concludere che tutto il discorso che Bonaventura ha condotto intorno alla struttura del mondo corporeo è stata fatta in funzione della sua antropologia, i cui principî basilari sono la concezione dell'uomo come sintesi

⁹ Cfr. G. DI NAPOLI, *La visione dell'uomo in Bonaventura da Bagnoregio*, «Doctor Seraphicus», XXIII (1976) 7-54.

¹⁰ Cfr. E. BACCARINI, *Per un'antropologia nomade: suggestioni bonaventuriane*, «Doctor Seraphicus», XXXI (1984) 59-80.

¹¹ Cfr. L. MAURO, *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, «Doctor Seraphicus», XLIV (1997) 29-50.

¹² Cfr. S. OPPES, s.v. «Homo», DB 457-464: 458.

¹³ Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Roma 2006², 241-301.

¹⁴ *Ibid.*, 512-530.

¹⁵ *Ibid.*, 241.

¹⁶ *Ibid.*, 244.

dell'universo creato – in quanto la natura umana è costituita in modo da avere qualcosa in comune con tutte le altre nature – e l'idea che l'uomo sia il fine al quale tendono tutte le creature a lui inferiori. Da questo punto di vista si giustifica la dottrina della pluralità delle forme, la quale stabilisce anzitutto un principio di continuità tra le diverse nature (dai corpi semplici si passa ai corpi composti, da questi ai corpi organizzati, alle forme della vita vegetativa, e da queste alle forme della vita sensitiva) e nello stesso tempo presuppone in ogni forma una tensione verso una forma più complessa e più perfetta¹⁷.

Circa il valore e il fine dell'incarnazione, quel che scrive Bonaventura in proposito riesce di grande interesse proprio per chi voglia capire e valutare la sua tematica teologica della salvezza in relazione alla sua concezione dell'uomo. Infatti il maestro francescano dà due spiegazioni diverse dell'incarnazione, di cui l'una non esclude l'altra [cfr. *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2 (III, 21-28)]: la prima è quella tradizionale, secondo cui il Figlio di Dio si è incarnato per redimere l'uomo dal peccato originale; l'altra ammette invece che l'incarnazione sarebbe avvenuta ugualmente, anche se l'uomo non avesse peccato, per completare e perfezionare ulteriormente la natura umana attraverso l'intima unione dell'uomo con Dio che è il suo principio e il suo fine. Chiunque legge questo testo, si rende conto facilmente che, quantunque Bonaventura non osi respingere l'interpretazione tradizionale (ch'egli accetta in forza di un criterio pragmatico, perché "stimola maggiormente l'anima del fedele alla devozione il pensare che Dio si sia incarnato per assumersi e scontare le sue colpe che non completare un'opera iniziata"), tuttavia preferisce l'altra spiegazione, che gli sembra "più conforme alla ragione". Pertanto la dottrina teologica bona-

¹⁷ CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, 261-262. Non vi è forse qui l'intuizione di quella che sarà la chiave di volta della lettura teilhardiana dell'evoluzione, la *Legge di complessità-coscienza*? È interessante che un fine studioso come Bettoni giunga ad affermare che «Bonaventura ha il merito di aver indicato, in termini medioevali, quali siano i fattori e i momenti principali del processo evolutivo [...]». Il fatto poi che la descrizione bonaventuriana del processo evolutivo, in virtù del quale va dispiegandosi la formazione del mondo sensibile, sia semplicistica e lacunosa, non ci impedisce di notare con quanta consapevolezza questo maestro medioevale esprimeva l'ipotesi evoluzionistica. Ancora più importante è sottolineare un'altra convinzione bonaventuriana: quella che il corpo umano è il punto di arrivo dello slancio evolutivo, e quindi il punto di arrivo di una vicenda molto lontana, la vicenda cosmica cioè, che noi oggi abbiamo imparato a calcolare in milioni o in miliardi di anni. Il corpo umano, anche per san Bonaventura, appare il frutto più maturo dell'universo sensibile: è nel corpo umano che il giuoco ordinato e potente di tutte le energie fisiche e vitali tocca il suo vertice e produce il suo capolavoro. È una verità che espressa in termini moderni suona così: "L'homme est la fleur suprême de l'évolution" (J. Rostand)» (E. BETTONI, *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973, 155). Lo stesso autore fa osservare acutamente un altro dato che, a mio avviso, avvicina Bonaventura a Teilhard de Chardin, e cioè che due siano «i vantaggi dell'ilemorfismo universale» da lui proposto e difeso con forza: il primo [è] quello di cancellare l'impressione che fra l'universo sensibile e l'universo spirituale ci sia un abisso, che fra universo sensibile e universo spirituale ci sia la stessa opposizione che esisterebbe tra un ipotetico regno delle tenebre e un ipotetico regno della luce. A questo primo vantaggio se ne aggiungerebbe un altro: quello di sottolineare meglio il piano unitario della creazione» (*ibid.*, 157).

venturiana relativa al più alto mistero del cristianesimo non appare affatto in contrasto con la sua concezione della dignità dell'uomo, perché Cristo è venuto tra gli uomini non tanto per soccorrere alla miseria umana, ma soprattutto per elevare la più nobile delle creature allo stesso livello di Dio: così viene confermato e giustificato anche nell'ambito teologico il secondo processo della dialettica, ossia il ritorno della natura a Dio¹⁸.

Possiamo quindi affermare che le dottrine più propriamente teologiche di Bonaventura non smentiscono la posizione da lui assunta circa la dignità dell'uomo e la sua funzione nel cosmo, anzi sembrano accentuare maggiormente il tema della libertà umana, che anche ai fini della salvezza si pone come il principio per cui l'uomo realizza e perfeziona se stesso. Pertanto la nostra conclusione è che il bonaventurismo è una delle massime espressioni dell'umanesimo cristiano, se per "umanesimo" intendiamo non tanto il prevalere degli studi letterari e dell'interesse per la cultura classica, quanto piuttosto un atteggiamento di pensiero che esalti il valore dell'uomo come artefice del suo destino e come sovrano del mondo in cui vive¹⁹.

Nelle pagine che concludono il volume, Corvino fa poi un interessante accostamento tra l'umanesimo di Bonaventura e quello dei grandi umanisti del '400 (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Jean Gerson): un rapporto mediato certo - egli dice - anche dalla predicazione di san Bernardino da Siena, che era un profondo conoscitore ed estimatore di Bonaventura. La seconda metà del '400 vede infatti un crescente interesse per Bonaventura che condurrà alla sua canonizzazione nel 1482. Per Corvino, ci sono solide ragioni per affermare la "presenza" di Bonaventura nella cultura degli umanisti, e non deve stupire che nei più significativi tra di essi vi siano molte ed evidenti tracce del suo influsso²⁰.

Al termine di questo excursus credo quindi sia illuminante e ben condivisibile il giudizio di Bettoni, per il quale, «secondo san Bonaventura, l'indagine filosofico-teologica non mira direttamente a risolvere l'enorme mistero dell'universo (come facevano i presocratici e Aristotele) o a risolvere i problemi di Dio (come avveniva per lo più durante il medioevo), ma mira innanzitutto a risolvere il problema dell'uomo»²¹, la cui «grandezza singolare consiste ... nella sua capacità di diventare il collaboratore e il socio di Dio, nel realizzare il piano creativo concepito dalla sua Sapienza e voluto dal suo amore»²².

¹⁸ Cfr. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, 521-522.

¹⁹ *Ibid.*, 524.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 527.

²¹ E. BETTONI, *L'uomo in cammino verso Dio. Commento all'«Itinerario dell'anima a Dio» di san Bonaventura*, Milano 1978, 9.

²² *Id.*, *San Bonaventura da Bagnoregio*, 154.

L'uomo nel pensiero di Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin (1881-1955) è stato un grande scienziato, geologo e paleontologo stimato e consultato dai migliori colleghi del suo tempo, e insieme un grande missionario del mondo contemporaneo, profeta di una Chiesa capace di vivere il presente e insieme di prospettare un futuro di speranza per l'umanità intera.

Nella sua opera maggiore, *Le Phénomène humain*²³, composta in Cina alla fine degli anni '30, con l'intento di riportare lo studio dell'uomo al centro dell'interesse degli scienziati, egli traccia un profilo affascinante dell'intero divenire cosmico in una prospettiva che lascia trasparire una direzione e un senso solo se non si chiude alla trascendenza. Egli mostra così come tutto il cammino evolutivo che abbiamo ormai alle spalle fosse proteso verso un primo vertice, la comparsa dell'uomo; e riguardo al futuro, come l'evoluzione continui sospingendo la storia verso l'unificazione degli uomini intorno al Punto Omega (omega è l'ultima lettera dell'alfabeto greco che l'Apocalisse usa per indicare il Cristo della Parusia). Altri due testi di rilievo, sempre di carattere prettamente scientifico e pure composti con l'intento di mettere in risalto le peculiarità della razza umano tra gli esseri viventi e nutrire a un tempo la speranza nel futuro e il gusto dell'impegno, sono rispettivamente *La Place de l'homme dans la nature* redatto nel 1949²⁴, e *Les singularités de l'Espèce Humaine* risalente al 1954²⁵.

Riflettendo a fondo su quello che egli chiama il "fenomeno umano", Teilhard de Chardin si domanda come sia possibile ridare dignità a questa creatura che, anche se non possiamo più pensare che il sole e tutto il cosmo le girino attorno come si pensava prima di Galileo e di Copernico, è comunque la creatura più dotata che si conosca. Studiando il passato della Terra, egli osserva che l'evoluzione è un sistema unico che partendo da un iniziale stato di diffusa molteplicità degli elementi primordiali ha proceduto, per sintesi successive, verso strutture di sempre maggior

²³ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris 1955; tr. it., *Il Fenomeno umano*, a cura di F. Ormea, Milano 1968; nuova traduzione dal francese, Brescia, 1995, da cui si cita.

²⁴ Cfr. ID., *La place de l'homme dans la nature: le groupe zoologique humain*, Paris 1956; tr. it., *Il posto dell'uomo nella natura: il gruppo zoologico umano*, a cura di F. Ormea, Milano 1970, da cui citiamo. Una nuova edizione è stata recentemente curata da A. Tassone con il titolo *Il posto dell'Uomo nella Natura. Strutture e direzione evolutiva*, Milano 2011.

²⁵ Questo testo, redatto da Teilhard de Chardin nel 1954 e pubblicato nel 1955 come il volume 41, tomo II, degli «Annales de Paléontologie», fu incluso nell'antologia postuma *L'Apparition de l'Homme*, Paris 1959, 295-374; tr. it., *L'apparizione dell'uomo*, a cura di F. Ormea, Milano 1979, 241-296. Recentemente è stato riproposto in una nuova edizione separata a cura di A. Galleni; cfr. ID., *Le singularità della specie umana. Origini dell'uomo*, Milano 2013.

complessità secondo quella che proprio lui ha scoperto e chiamato *Legge di complessità-coscienza*. C'è stato un passaggio dagli atomi alle molecole, dalle molecole alle cellule viventi, e successivamente agli organismi pluricellulari, e via via a organismi viventi sempre più complessi. A ognuno di questi passaggi possiamo ipotizzare che si sia verificato un aumento di una certa coscienza interna della materia, finché quando tra i grandi organismi viventi è comparso l'uomo, ecco che in lui è esplosa l'autocoscienza. In un ominide, o in più ominidi contemporaneamente, si manifesta il pensiero, la riflessione, che è capacità di riconoscersi, di fare progetti, di intuire infine qualcosa di ulteriore. Anche l'animale sa, ma solo l'uomo sa di sapere...

In base a tali osservazioni sul passato dell'evoluzione, Teilhard de Chardin ridà all'uomo tutta la sua dignità: non dovrà più essere considerato il centro dell'Universo, ma il punto più avanzato cui è giunta l'evoluzione, la vetta che il divenire cosmico ha raggiunto, il ramo più alto dell'Albero della Vita²⁶. Ed egli indica poi nell'uomo la chiave di lettura e il punto di riferimento ineludibile per l'impostazione di tutti i grandi problemi della terra.

Nell'avvertenza premessa al suo capolavoro, Teilhard de Chardin precisa che egli intende studiare «solo il Fenomeno... ma anche tutto il Fenomeno»²⁷, intendendo dire che non è metodologicamente corretto prendere solo pezzi staccati del fenomeno evolutivo, ma occorre esaminarlo nel suo insieme per cercare di coglierne l'orientamento e il significato. E ciò vale in particolare per lo studio di quella parte dell'evoluzione che riguarda il cammino dell'uomo: un cammino di solito trascurato o comunque non adeguatamente esaminato dalla ricerca scientifica di tipo positivista, come se l'umano non facesse parte integrale del divenire cosmico, ma ne fosse solo un'appendice di poco conto. Ed è proprio sull'uomo, ultimo segmento dell'evoluzione, che con questa sua opera lo scienziato-gesuita intende richiamare l'attenzione del mondo scientifico, convinto che il "fenomeno umano" sia intimamente legato a quanto lo precede, ne sia anzi il tratto più significativo, capace di aprire prospettive illuminanti anche verso il futuro:

²⁶ Teilhard de Chardin è considerato il padre dell'ormai famoso Principio Antropico, che dagli anni '70 in poi ha suscitato un interessante dialogo tra scienziati e teologi (la filosofia, imbrigliata com'è nel "pensiero debole", sembra oggi tagliata fuori nella ricerca delle risposte relative al Senso). Di tale Principio egli è stato l'ispiratore perché ha posto le premesse al suo sorgere e al suo sviluppo. Ha infatti restituito all'uomo quel ruolo di assoluto primo piano che il crollo del geocentrismo aveva messo in crisi da secoli, additandolo come il punto di arrivo del lungo processo evolutivo che da miliardi di anni spinge gli esseri verso forme di vita sempre più elevate, nel rispetto di una legge universale, quella appunto della *complessità-coscienza*. Di fatto, il Principio Antropico ha una sua forte valenza proprio (e solo?) se rapportato alla visione cristiana dell'uomo: «Tutto è vostro: il mondo, la morte, il presente e il futuro; ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio!» (1Cor 3,22-23).

²⁷ TEILHARD DE CHARDIN, *Il Fenomeno umano*, 25.

Dubito che vi sia per l'essere pensante un momento più decisivo di quello in cui [...] egli si accorge di non essere un elemento sperduto nelle solitudini cosmiche, bensì che in lui converge e si ominizza una universale volontà di vivere. L'uomo, non centro statico del Mondo – come egli per molto tempo ha creduto di essere; ma asse e punta più avanzata dell'Evoluzione – il che è assai più bello²⁸.

Nei suoi numerosi colloqui pechinesi con il dotto francescano padre Allegra, oggi beato, Teilhard de Chardin desiderava trovare nella cristologia francescana un supporto autorevole per aprire la teologia cattolica alle sorprendenti dimensioni che il Cristo può acquisire nella nuova visione del divenire cosmico. Gli stava a cuore in particolare far percepire ai teologi l'assoluto rilievo che nella nuova visione evolutiva assumeva il mistero dell'Incarnazione del Verbo, se lo si poneva in rapporto con il nuovo concetto di creazione. Per lui, infatti, la creazione non va più intesa semplicemente come l'atto iniziale del cosmo (comunque esso venga descritto dalla scienza), seguito poi da una serie di "intrusioni divine": vita, animali, anime umane... La creazione non è un "fare diretto" di Dio; l'universo si fa da solo, seguendo le proprie regole evolutive di ordine fisico e chimico. La creazione è piuttosto il "sostegno" che Dio offre continuamente alla trasformazione evolutiva delle cose. Egli non "fa" le cose, ma conferisce loro una direzione e una regola (un *lógos*) per il loro cammino, che esse poi autonomamente compiono nell'evoluzione storica della realtà. La creazione è allora l'accompagnamento offerto da Dio, fin dagli inizi, al processo evolutivo. Ma Dio-Alfa non agisce a caso. C'è un principio, una razionalità intrinseca (che siano le *rationes seminales* dei neoplatonici d'ogni tempo?), un "qualcosa di divino" dentro al cosmo che lo guida verso Dio-Omega. Per essere pienamente compresa, tale divina razionalità va posta in rapporto con il Cristo-*Lógos* del prologo di Giovanni e con altri picchi della cristologia paolina. L'Incarnazione rende allora visibile il Cristo-*Lógos* nell'uomo Gesù. Non era d'altronde "logico", anzi "necessario" – si chiede Teilhard de Chardin nell'Epilogo del suo capolavoro, ove in otto pagine presenta il Fenomeno cristiano – che l'Anima di tutta la vicenda cosmica si facesse ad un certo punto percepibile e comunicabile? Se Dio non è solo il trascendente-altro, ma anche l'immanente-dentro la storia, è giusto che egli "si faccia vedere" con volto d'uomo. E per farlo ha dovuto attendere il lento formarsi dell'universo e il contributo culturale di tutte le famiglie umane, affinché la ricchezza dell'evento salvifico fosse compreso e trasmesso di generazione in generazione. Trovo sempre splendido il seguente brano, che tante volte ho proposto nelle celebrazioni del Natale:

²⁸ TEILHARD DE CHARDIN, *Il Fenomeno umano*, 31.

Le prodigiose epoche che precedono il primo Natale non sono vuote del Cristo, ma penetrate dal suo influsso potente. L'agitazione della sua concezione muove le masse cosmiche e dirige le prime correnti della biosfera. La preparazione della sua nascita accelera i progressi dell'istinto e fa sbocciare il pensiero sulla Terra. Non scandalizziamoci più, stupidamente, per l'attesa interminabile che il Messia ci ha imposto. Non ci voleva nulla di meno che le fatiche spaventose e anonime dell'uomo primitivo, e la lunga bellezza dell'Egitto, e l'attesa inquieta d'Israele, e il profumo lentamente distillato delle mistiche orientali, e la saggezza cento volte raffinata dei Greci perché sull'Albero di Jesse e della Umanità il Fiore potesse sbocciare. Tutte queste preparazioni erano cosmicamente, biologicamente necessarie perché il Cristo potesse affacciarsi sul palcoscenico umano. E tutto quel lavoro era mosso dal risveglio attivo e creatore della sua anima, eletta per animare l'Universo. Quando il Cristo apparve tra le braccia di Maria aveva proprio allora sollevato il Mondo²⁹!

Due personalità di eccezionale levatura

Non intendo soffermarmi oltre sulla figura e sul pensiero di Teilhard de Chardin, oggi facilmente reperibili ovunque. Vorrei tentare invece un seppur ardito raffronto tra i due pensatori e tra le due epoche in cui essi sono vissuti; tra le sfide che essi avevano davanti e le risposte che a tali sfide hanno inteso dare.

Ecco allora alcuni spunti relativi a tale inedito ma, credo, non inutile raffronto tra questi due giganti.

1. Con Bonaventura e Teilhard de Chardin siamo di fronte a due personalità di eccezionale levatura, sia sul piano delle qualità umane di cui li aveva dotati la natura, sia su quello della fedeltà alla loro vita consacrata:

- intelligenza volta alla sintesi e ricerca appassionata di una visione d'insieme che conferisca un senso unitario a tutto il divenire cosmico (macrocosmo) e che garantisca in particolare la dignità dell'uomo (microcosmo);
- bontà d'animo, semplicità di cuore, zelo apostolico: di entrambi è stato detto che ... non sembravano aver peccato in Adamo³⁰;

²⁹ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Pensieri scelti: Presenza di Dio nel Mondo*, 2, in Id., *L'inno dell'universo (La Messa sul mondo - Il Cristo nella Materia - La potenza spirituale della Materia - Pensieri scelti)*, a cura di F. Ormea, Milano 1972, 79.

³⁰ Per Bonaventura: Alessandro di Hales nutriva una tale stima per le qualità spirituali e morali di cui vedeva ornato il suo discepolo, che gli accadeva di dire che in lui pareva non vi fossero le tracce del peccato di Adamo: «Tanta bonae indolis honestate pollebat, ut magnus

- rara delicatezza/amabilità nei rapporti umani (chi li avvicinava si sentiva subito attirato dalla finezza/gentilezza del loro tratto);
- enorme bagaglio culturale, frutto di una lunga formazione accademica in vari ambiti del sapere (per Bonaventura: Maestro delle arti, poi di filosofia e teologia; per Teilhard de Chardin: tutto il lungo iter di studi filosofico-teologici proprio dei Gesuiti, più il dottorato in geologia e paleontologia a Parigi);
- entrambi sono artisti della parola e della penna: non freddi espositori di idee, ma appassionati e brillanti comunicatori di valori, grandi eruditi e raffinati poeti³¹.

2. Per entrambi, al centro dell'interesse vi è la questione antropologica e l'impegno a far sì che il futuro dell'uomo resti orientato nella direzione giusta. E per entrambi è l'apertura o la chiusura alla trascendenza ciò che decide l'esito fausto o infausto della sfida antropologica: infatti, se la vita dell'uomo non resta aperta all'Infinito, egli finirà per sentirsi e ritenersi un pacco senza valore che l'ostetrica spedisce al becchino. «Se la storia umana non è nutrita di eternità, diventa semplicemente zoologia»³².

ille magister, frater Alexander, diceret aliquando de ipso quod in eo videbatur Adam non peccasse» (*Chronicon XXIV Generalium*, AF, III, 1897, 324; anche in É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it., Milano 1995, 8). Per Teilhard de Chardin: «Questo scienziato che osserva scrupolosamente i precetti della chiesa è tenuto lontano dal regolare svolgimento del suo ministero dagli impegni scientifici; eppure egli resta per tutta la vita un direttore spirituale di grande valore, e sa trovare sempre la parola che consola, perché è animato profondamente dalla carità, una delle virtù in lui più radicate. [...] Egli ama tutti in Dio, a tutti si consacra interamente, e prova verso l'essere creato una infinita tenerezza, da vero francescano. Un ecclesiastico diceva di lui spiritosamente: "Si direbbe che non abbia peccato in Adamo"» (CUÉNOT, *L'evoluzione...*, 513).

³¹ Con la differenza che il gesuita ha avuto modo di dedicarsi a tempo pieno alla ricerca scientifica e alla diffusione del suo pensiero e l'ha fatto come ricercato conferenziere e fecondo/facondo scrittore; il tempo per la ricerca e la scrittura Bonaventura ha dovuto ritagliarselo invece dentro il lungo ed estenuante impegno di Ministro Generale del più numeroso e turbolento dei nuovi Ordini Mendicanti.

³² O. CLÉMENT, *Taizé. Un senso alla vita*, tr. it., Torino 2009, 36. Per la Bibbia, l'uomo riveste un ruolo assolutamente unico nel creato. È stato fatto «poco meno di un dio» (Sal 8,6): è il vertice e il culmine del primo racconto della creazione (Gn 1,1-2.4a); è la prima creatura e il centro del secondo racconto della creazione (Gn 2,4b-25); possiede in se stesso l'anima vitale soffiata dal creatore e ne porta l'immagine. Ma allo stesso tempo è creato dalla polvere, è egli stesso polvere; è creato nello stesso giorno in cui sono creati gli animali e con essi condivide il medesimo cibo e territorio vitale; è anch'esso animale. Questi sono i due poli attorno ai quali gravita l'esistenza degli uomini: quello divino e quello animale. È il paradosso della nostra vita; un paradosso che ci invita a coniugare queste due dimensioni contro la possibilità sempre attuale di assolutizzarne una delle due. Da una parte c'è infatti la tentazione di credersi divini nel senso della rivendicazione di un'autonomia assoluta nei

3. Ma per entrambi, non ogni trascendenza è in grado di offrire un solido fondamento alla dignità dell'uomo. Solo il cristianesimo ha le caratteristiche per poterlo fare.

- Per Bonaventura, che si muove in un contesto culturale ancora permeato di valori cristiani, l'apertura alla Luce del Verbo è *conditio praevia* per poter leggere correttamente sia l'uomo che il cosmo.
- Per Teilhard de Chardin, al fine di comprendere correttamente la peculiarità della nostra specie occorre essere aperti a una lettura di "tutto il fenomeno umano" per vedere come esso sia radicato profondamente nel divenire del mondo, di cui è il temporaneo punto di arrivo (non più centro, ma freccia dell'evoluzione!); e tuttavia, in forza della *Legge di complessità-coscienza*, poter vedere anche come l'uomo sia in cammino verso quel Punto Omega di cui Teilhard de Chardin metterà in rilievo la profonda corrispondenza con i tratti del volto di Colui che la rivelazione cristiana chiama il Cristo Alfa e Omega e che nell'Incarnazione è divenuto il Motore capace di sospendere la storia verso il suo compimento.

4. Entrambi devono confrontarsi con una Ragione che presume di essere autosufficiente.

- Per Bonaventura, quella euforica degli Averroisti latini, con gli errori di carattere teologico che si ripercuotono poi sull'antropologia: negazione della trascendenza personale di Dio, negazione della creazione e della temporalità del mondo e anche del suo destino escatologico, affermazione dell'Intelletto Unico e conseguente negazione di una retribuzione eterna per i singoli uomini...
- Per Teilhard de Chardin, prima quella ancora euforica del positivismo e del marxismo, poi quella tragica dell'esistenzialismo sartriano e del nichilismo nietzschiano.

confronti di Dio, di vivere cioè come se fossimo noi i creatori della nostra vita e i costruttori unici del nostro destino. Dall'altra parte – molto più pericolosa e oggi in crescendo – sta la tentazione di credersi solo "animali". Pascal ha colto ed espresso in modo lapidario questo paradosso che ci caratterizza: «L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma anche se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che sa di morire, e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla» (B. PASCAL, *Pensieri*, 264 [Chevalier], in ID., *Pensieri Opuscoli Lettere*, a cura di A. Bausola, tr. di A. Bausola e R. Tapella, Milano 1978, 497).

5. Entrambi sono lucidamente consapevoli di essere alle prese con sfide epocali, che affrontano con una passione e un impegno che dura tutta la vita e che li vede usare al meglio gli enormi strumenti culturali di cui essi dispongono.

- Tutto lo sforzo di Bonaventura pensatore è orientato a contenere il dilagare della visione immanentista della “filosofia naturale” di Aristotele, da lui conosciuto e apprezzato, ma solo come “fisico”, ossia autorevole nello studio della natura, mentre è a Platone che spetta il nome di filosofo e cultore della sapienza; solo Agostino poi possiede insieme il *sermo scientiae et sapientiae*. È proprio la preoccupazione di salvare la dignità dell'uomo, la sua peculiarità nella scala degli esseri, che spinge Bonaventura a condurre questa battaglia contro l'averroismo dei Maestri parigini. Soprattutto nelle *Collationes in Hexaëmeron* (una serie di conferenze tenute davanti all'intero mondo accademico parigino nella primavera del 1273) si moltiplicano i suoi appelli a tener ferma la centralità di Cristo unico Maestro e le messe in guardia contro i pericoli di una filosofia che, chiudendosi alla luce della Rivelazione, presuma di dare risposte pertinenti alle grandi domande sul senso della vita e della storia che sorgono ineludibili dal cuore dell'uomo. Per Bonaventura tale orgogliosa presunzione di autosufficienza condurrà in un vicolo cieco ove la ragione umana, lasciata sola, non coglierà più alcuna direzione di cammino, perché essa non è in grado di conoscere un disegno che nel suo insieme le può essere rivelato solo da Colui che lo ha progettato³³. Non si sta avverando in modo clamoroso proprio nel

³³ Cfr. *Brevil.*, Prol., I, 2 (V, 204): «Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo de cursu a Scriptura describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum cuiusdam pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari secundum decursum temporis *varietatem, multiplicatam et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulcritudinem* multorum divinorum iudiciorum, procedentium a sapientia Dei gubernante mundum. Unde sicut nullus potest videre pulcritudinem carminis, nisi aspectus eius feratur super totum versum; sic nullus videt pulcritudinem ordinis et regiminis uni versi, nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevis est, quod totam possit videre oculis carnis suae, nec futura potest per se praevidere; providit nobis Spiritus sanctus librum Scripturae sacrae, cuius longitudo committitur se decursui regiminis universi». Si tenga presente che la religione greco-romana non ha il carattere di una religione rivelata e non possiede libri sacri; tuttavia il desiderio di un Dio che si riveli è fortemente sentito, per dare un senso alle proprie aspirazioni e un indirizzo certo alla propria vita. Platone è l'interprete più acuto di tale desiderio: «Riguardo a tali questioni occorre fare una tra queste tre cose: o apprendere da altri come stiano o trovarne direttamente la chiave, o se questo è impossibile, prendere il ragionamento umano che sia il migliore e che non si lascia minimamente confutare, e facendosi trasportare da questo, come su una zattera, navigare in mezzo al pericolo per il corso della vita, a meno che uno non possa, su un mezzo di trasporto più sicuro, compiere il percorso con maggiore sicurezza e minore pericolo, sotto la spinta di una parola divina» (PLATONE, *Fedone*, 85c-d [tr. G. Giardini], in *Id.*, *Tutte le opere*, a cura di E. Maltese, Roma 2009, 173).

nostro tempo la previsione di Bonaventura? Dopo le euforiche stagioni delle ideologie che hanno caratterizzato l'epoca moderna e si proponevano come "pensiero forte" in grado di indicare un senso e un fine all'umano cammino (cfr. «la fin des grands récits» di Lyotard³⁴), siamo ora e da diversi decenni nella postmodernità ove trionfa il "pensiero debole", ossia la presa d'atto dell'incapacità della ragione umana di cogliere un senso della vita e della storia, poiché vi è una sola certezza: la vittoria della morte su tutto... E se oggi la filosofia non sembra più in grado di offrire spazio alla ricerca della ragione, questa trova invece degli spazi immensi nei campi della scienza e della tecnica, ove può fare e disfare come vuole e ciò che vuole, non essendovi limiti etici da rispettare né valori assoluti da salvare. Infatti, se tutto è frutto del caso, nulla – neanche l'uomo – può vantare caratteri di assolutezza.

- Questo è di fatto il contesto in cui si muove Teilhard de Chardin, un contesto culturale in cui i parametri della cultura che la tradizione ci ha consegnato sono tutti saltati e l'uomo è alle prese con un senso di smarrimento mai provato prima.

Se già con Keplero e Galileo era saltato quel geocentrismo che giustificava l'antropocentrismo (con il Mistero dell'Incarnazione che rafforzava la centralità dell'uomo nell'universo) ed era decollata sul piano culturale quella modernità non più aperta alla visione cristiana dell'uomo, con Darwin saltava anche il creazionismo così come da sempre lo si era considerato: Dio viene estromesso da un processo evolutivo il cui motore sono soltanto il caso e la selezione naturale che fa vincere il più forte. Ora l'uomo è solo un'appendice enigmatica di questo divenire "casuale", sostanzialmente uguale a tutti gli esseri che lo hanno preceduto nella scala evolutiva, e non può più vantare alcuna superiorità³⁵. L'uomo e l'umanità – tra l'altro – sono poco interessanti per la scienza, che preferisce investigare la natura

³⁴ Cfr. J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979, 7ss.; tr. it., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981, 9ss.

³⁵ È quanto scriveva anni fa un noto giornalista, facendosi interprete di un sentire diffuso: «Cercare il senso della vita? È il modo consolatorio che tutti, in certi momenti e passaggi, adottiamo per bisogno appunto di consolazione. [...] Il senso della vita è la vita, che non ha alternative. La natura si pone forse queste domande? La natura vive e basta. E noi, non siamo forse natura, a meno di non compiere un atto di luciferino orgoglio che ci vorrebbe far superiori al resto della natura? Noi siamo diversi, ma non superiori. Diversi solo in alcuni aspetti, ma anche noi natura per tutti gli altri. Personalmente non credo che il ruolo della specie a cui appartengo sia superiore a quello delle api o delle formiche o dei passerai. La sola differenza, dovuta allo sviluppo del mio encefalo, sta nel fatto che io so di dover morire e la formica o il passero non lo sanno, né il filo d'erba che nasce nel campo. Il resto viene da sé, compresa la morale» (E. SCALFARI, *Caro Vescovo, le parlo dal mondo dei non credenti*, «La Repubblica», 24 gennaio 1996, 31).

per carpirne i segreti e piegarla al profitto, ma non riesce a collocare in modo coerente l'uomo all'interno del mondo: egli è uno strano scherzo della natura e non merita particolare attenzione...

È proprio su questo fronte che Teilhard de Chardin investe tutte le sue energie. Pur essendosi dedicato a lungo allo studio del passato, come geologo e paleontologo, egli ha sempre avuto un particolare interesse per il cammino futuro dell'umanità. Si spiegano così i numerosi e densi scritti dedicati al ruolo che nella nuova visione evoluzionistica del mondo viene riservato all'uomo.

Come Bonaventura nel suo tempo, egli ha sentito tutta l'urgenza di salvare la dignità incomparabile dell'uomo nel nuovo contesto culturale. Un uomo che si è sentito prima smarrito e poi schiacciato e reso insignificante dalle abissali dimensioni del tempo (con diversi miliardi di anni alle nostre spalle) e dello spazio (con la continua scoperta di nuovi mondi nel campo dell'astronomia).

Ma egli ha preso atto che oltre questi due ambiti di grandezza ve n'è un terzo, quello della crescita incessante nella direzione della *complessità-coscienza*, e su questa traiettoria l'uomo viene a trovarsi di nuovo al vertice. Non più al centro del "piccolo mondo antico", ma freccia più avanzata di un universo in cammino verso... Appunto, verso che cosa? Qui lo scienziato rivendica la necessità (e la possibilità!) di trovare un punto verso cui deve tendere tutto questo immenso divenire, al fine di sottrarlo al non senso e vederlo abortire. Egli lo chiama Punto Omega e ne descrive diffusamente le caratteristiche che sole possono consentirgli di svolgere il compito di dare un senso e un compimento al tutto.

E qui siamo a uno dei contributi più originali e insieme più cari al cuore di questo grande gesuita. Il Punto Omega gli apre la strada per annunciare quel Dio che solo può soddisfare le nuove esigenze dell'umanità ormai alle prese con un inarrestabile processo di socializzazione: un Dio che non è solo l'Alfa che ha dato inizio al tutto per poi rimanere fuori dal divenire umano, ma un Dio che nell'Incarnazione vi si è immerso per divenire il Motore che spinge verso il Pleroma e che come Omega attira tutti a sé, favorendo a un tempo quell'unità a cui aspira il cuore di ognuno e salvaguardando l'identità di ciascuno.

La cristologia a fondamento dell'antropologia

La grande attenzione che Teilhard de Chardin presta alla Cristologia ha in fondo lo stesso scopo per il quale anche in Bonaventura il Cristo ha tanto rilievo. Per entrambi, la dignità della condizione umana è salvata e solidamente fondata solo se la si aggancia alla Cristologia. Il linguaggio

che usano è differente, ma il percorso che essi propongono per "salvare" l'uomo dall'insignificanza, dalla conseguente angoscia esistenziale e dallo "sciopero" nei confronti della vita è il medesimo: un uomo che deve essere visto come strutturalmente aperto e proteso verso la trascendenza. Ma non ogni trascendenza è in grado di salvare la dignità/grandezza dell'uomo. Da qui l'insistenza crescente che i due danno alla centralità di Cristo, alla sua mediazione universale. E gli Inni di Paolo e Giovanni sono per entrambi la principale fonte ispiratrice.

Per definire la figura di Cristo, Bonaventura si avvale soprattutto di tre concetti: *Verbum*, *Exemplum* e *Medium*. Cristo è il *Verbo* di Dio che si è fatto carne; è il *Modello* visibile che rende manifesto all'umanità l'archetipo invisibile, ed è infine il *Centro* di tutto l'universo³⁶.

Sofferamoci ancora un momento su questo discorso, ma nella prospettiva di Teilhard de Chardin.

Dal momento in cui la coscienza è diventata riflessa ed è apparso nel mondo il pensiero, è diventato necessario il concorso attivo dell'uomo perché l'evoluzione possa procedere lungo il suo cammino e raggiungere il traguardo dell'umanizzazione per amore.

³⁶ Di Cristo, Bonaventura sottolinea soprattutto la *centralità*. Con il termine *centrum* di cui fa uso abbondante nella sua ultima opera, le *Collationes in Hexaëmeron*, egli vuol significare qualche cosa di più importante di quanto indichi il termine *medium*, che pure usa spesso per definire la posizione di Cristo nel cosmo. Certamente il Cristo occupa una posizione mediana tra Dio e l'uomo, essendo l'uomo-Dio, e come Medio egli occupa una posizione intermedia tra i due estremi, e pertanto svolge la sua funzione di mediatore tra Dio e l'uomo. Ma mentre col termine *medium* si indica una posizione centrale rispetto a due punti soltanto, col termine *centrum* si esprime la posizione centrale rispetto a tutti i punti: infatti *centrum* si dice rispetto alla sfera mentre *medium* si dice rispetto a una linea. Chiamando Cristo *centrum* Bonaventura intende affermare la sua posizione centrale rispetto a tutto l'universo, fisico, spirituale e storico. Egli è in posizione centrale rispetto a tutte le creature e a tutti gli eventi. La parola *centrum* applicata a Cristo riassume da sola tutto ciò che Bonaventura vuol dire circa i rapporti di Cristo con l'universo creato e con l'universo di Dio, e quindi vuol significare che egli è il punto medio, la misura, il centro di significato, il legame che tutto abbraccia e tutto conserva. Centro delle Persone divine (in quanto *Verbum increatum*), per la sua Incarnazione redentrice il Cristo è divenuto il solo mediatore di salvezza e di vita, la luce che consente a ogni uomo di cogliere il senso e il valore del proprio essere (come *Verbum incarnatum*); Egli è poi anche il fine verso cui tendono tutti i passi della conversione evangelica e le aspirazioni del cuore umano alla contemplazione e all'unione con Dio (quale *Verbum Inspiratum*). «In Christo sunt omni thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum. Est autem septiforme medium, scilicet *essentiae, naturae, distantiae, doctrinae, modestiae, iustitiae, concordiae*. Primum est de consideratione *metaphysici*, secundum *physici*, tertium *mathematici*, quartum *logici*, quintum *ethici*, sextum *politici* seu iuristarum, septimum *theologi*. [...] Primum medium Christus fuit in aeterna generatione; secundum in incarnatione; tertium in passione; quartum in resurrectione; quintum in ascensione; sextum in futuro examine; septimum in sempiterna retributione sive beatificatione» (*Hexaëm.*, I, 11: V, 331).

Ma dove la vita – egli si chiede – troverà, non solo la legittimazione, ma il coraggio e il gusto dello sforzo?... Nessuna considerazione saprebbe mai, in diritto, deciderci a compiere il minimo passo in avanti, se non sapessimo che la strada in salita conduce a qualche cima da cui la vita non ridiscenderà più. Il solo motore possibile della vita riflessa è dunque un termine assoluto, vale a dire divino³⁷.

Facendosi interprete del sentire di ogni uomo, Teilhard de Chardin dice: ciò che a me interessa non è tanto, o soltanto, l'immortalità del mio nome e delle mie opere dopo di me, ma è la mia immortalità in quanto persona.

Il vizio radicale di tutte le forme di Fede nel Progresso, quali si esprimono nei simboli positivisti, è di non eliminare definitivamente la Morte. A che serve scoprire, al vertice dell'Evoluzione, un focolaio qualsiasi, se questo focolaio può e deve disgregarsi un giorno o l'altro?... – Per soddisfare le supreme esigenze della nostra azione, Omega non deve essere assoggettato alla caduta delle forze che tessono l'Evoluzione³⁸.

Promettete all'uomo tanti milioni di anni quanti volete. Fategli intravedere, al termine di questo periodo, un vertice alto, cioè sovraumano, quanto vi piace. Se è già inteso in partenza che dalla cima bisognerà poi discendere, senza che nell'universo nulla sopravviva della nostra ascensione – ebbene ve lo dico a chiare lettere, non avremo il coraggio di camminare, e non cammineremo. Mai l'uomo accetterà di lavorare come Sisifo³⁹.

Perché tutto l'enorme processo evolutivo abbia un senso e un traguardo finale, in cima deve esserci quindi un centro autonomo, trascendente, personale, attuale e irreversibile. Un centro che chiude e conclude l'evoluzione, ma che è esso stesso fuori dell'evoluzione e sfugge per la sua stessa natura al tempo e allo spazio. Queste sono, secondo Teilhard de Chardin, le caratteristiche fondamentali del Punto Omega. E siamo all'apice della visione teilhardiana. Nel Punto Omega trovano infatti il loro centro naturale di confluenza sia il suo pensiero scientifico che quello religioso.

³⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'energia umana*, a cura di A. Dozon Daverio, Milano 1984, 83.

³⁸ Id., *Il Fenomeno umano*, 251.

³⁹ Id., *La visione del passato*, a cura di F. Ormea, Milano 1973, 326. Sono queste le considerazioni che Teilhard de Chardin aveva già offerto nel 1949 in *La place de l'homme dans la nature* (cfr. tr. cit., 143-145), e che riprende ed espone magistralmente nell'ultimo grande suo saggio, *Les Singularités de l'espèce humaine*, composto nel 1954, a un anno dalla morte, e pubblicato nel 1955, riproposto in traduzione italiana nel 2013, citata *supra* nella nota 25: qui si vedano le belle pagine 33-39 e 62-74, in cui con mirabile preveggenza Teilhard de Chardin descrive l'angoscia che caratterizza il delicato tornante storico che oggi stiamo attraversando, entrati come siamo nella fase acuta di una globalizzazione che ci pone davanti a sfide inedite e di enorme portata.

Come egli osserva finemente (ma, come s'è visto, lo aveva affermato con vigore anche Bonaventura), vi è un solo Dio:

Il mondo non può avere due vertici più di quanto una circonferenza possa avere due centri. L'Astro che il mondo attende, senza saper ancora pronunciarne il nome, senza apprezzarne esattamente la vera trascendenza, senza poter neppure distinguerne i raggi più spirituali e più divini, è per forza lo stesso Cristo che noi aspettiamo⁴⁰.

Il Punto Omega non è un'entità astratta o anonima, ma un polo personale e traboccante d'amore, che attira e trasfigura tutte le convergenze terrestri. È il Cristo Risorto. L'evoluzione è centrata su Dio-Amore.

«Dio tutto in tutti», scrive Teilhard de Chardin nell'ultima pagina del Diario, citando san Paolo (1Cor 15,28)⁴¹. Egli vive di un atto di fede costituito da due motivi perfettamente integrati: la fiducia nel futuro del mondo lo induce a credere in Dio, e il credere in Dio fonda e stimola il suo impegno a intravedere un esito felice per il cammino del mondo, esito di cui è garante il Cristo Risorto, che per lui come per Bonaventura e per la Chiesa intera è, era e sarà la sola vera Speranza del mondo!

Per concludere...

Agli occhi del gesuita che da paleontologo ha seguito i passi dell'umanità, tutti i dati dicono che il mondo si va unificando, irresistibilmente. Compito dell'uomo non è quello di opporsi al movimento della storia, con una scelta "contro-natura", di tipo individualista o razzista, ma di favorire l'unità nella comunione. In questo contesto il pensiero di Teilhard de Chardin diviene profondamente orientato al sociale. Più volte egli è intervenuto sugli argomenti più pressanti della convivenza umana: sul progresso, sulla bomba atomica, sulla pace, sui diritti dell'uomo, sulla democrazia. Le sue idee sono state molto apprezzate anche dai politici di professione, tanto che dagli anni '60 del secolo scorso è attivo presso l'ONU un Centro permanente di Studi sul pensiero teilhardiano⁴².

⁴⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, a cura di F. Ormea, Milano 1968, 188. Sul Punto Omega cfr. in particolare F. ORMEA, *Teilhard de Chardin. Guida al pensiero scientifico e religioso*, I, Firenze 1968, 113-124.

⁴¹ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il Cuore della Materia*, tr. it., Brescia 88.

⁴² Nel 1984 si è tenuto a New York un convegno internazionale sul tema: «Humanity's Quest for Unity», i cui Atti sono pubblicati con il titolo di *Humanity's Quest for Unity: A United Nations Teilhard Colloquium: Proceedings of a Colloquium Held at United Nations Headquarters in New York, in Conjunction with the Opening of the 38th Meeting of the General Assembly: a Colloquium in Honour of Pierre Teilhard de Chardin*, ed. by L. Zonneveld,

Ai nostri giorni si potrebbe pensare che Teilhard de Chardin si stia rivoltando nella tomba nel vedere che le grandi organizzazioni internazionali – come ONU e UNESCO, che egli ha contribuito a far nascere e ha sempre sostenuto – e in genere le *leaderships* dell'Occidente stanno prendendo le distanze in modo sempre più evidente dalla visione cristiana della vita e della storia (la sola che per Teilhard de Chardin offre una pienezza di senso). Invece di alimentare la coscienza dei doveri verso il bene comune per favorire la realizzazione di una sola grande famiglia umana, essi fomentano con ogni mezzo i cosiddetti diritti civili, ossia i diritti dell'individuo che non si assume responsabilità nei confronti dell'insieme e che può far crescere sempre più la disgregazione sociale. L'attuale rivendicazione dei diritti civili promossa senza sosta dai *media* pare divenire la premessa per risospingere l'umanità verso forme di vita sempre più incivili⁴³.

Eppure, come detto, Teilhard de Chardin aveva previsto questo tempo di crisi in cui ciascuno è spinto a esasperare i propri connotati individuali (ed egoistici) a scapito del bene comune (cfr. *supra*, nota 39). Ma è lui stesso che ci invita a non cedere al pessimismo: l'*Homo sapiens* ha dato origine alla civiltà solo da qualche millennio; l'umanità è ancora nell'età dell'infanzia e solo ora sta lentamente prendendo coscienza di essere responsabile del futuro che l'attende.

Vassenaar 1985. Una delle relazioni fu di un noto scienziato, Edward O. Dodson, che a conclusione di un saggio su Teilhard de Chardin pubblicato l'anno prima, traeva le seguenti conclusioni, che confermano la "tenuta" e la preziosità della lettura teilhardiana del futuro dell'uomo: «La sintesi teilhardiana comincia con la scienza, ma termina con la metascienza. Essa comprende una *Weltanschauung* che abbraccia sia la scienza che la fede cristiana. Per questo io credo che ci sia un'ottima probabilità che essa possa facilitare una comprensione del ruolo dell'uomo in un mondo in evoluzione a un livello che nessun'altra sintesi potrebbe fare: [...] Il fenomeno umano si adatta perfettamente alle esigenze del nostro tempo» (E. DODSON, *The Phenomenon of Man Revisited: a Biological Viewpoint on Teilhard de Chardin Today*, New York 1984, 243; cit. in L. GALLEN, *Scienza e teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Brescia 1992, 184).

⁴³ Si tratta dei molti temi etici che oggi vengono abordati e percorsi allegramente, con il costante tentativo di far passare come grandi valori idee e comportamenti che distruggono i valori classici: si veda l'imposizione tenace del *Gender*, la discussa identità della famiglia resa sempre più fragile, le aperture crescenti all'eugenetica e all'eutanasia... Tutto ciò che la scienza come tecnica sarà in grado di fare in ogni campo, compreso quello della manipolazione genetica, potrà essere fatto tranquillamente, poiché in un mondo frutto del caso e senza valori assoluti di riferimento non vi possono essere limiti... Ci si va rassegnando al pensiero che non vi è alcun traguardo da raggiungere, se non quello di rendere più confortevole la momentanea sistemazione dei passeggeri nei vagoni di codesto treno che è la vita, un treno di cui non si sa, né ci si deve chiedere, da dove è partito e dove è diretto: domande senza senso, da spegnere sul nascere qualora affiorassero ancora al cuore e alla mente di qualcuno... (viene alla mente l'immagine della nave alla deriva ove il cuoco è il solo che lavora a tempo pieno, che ha diritto di parola, e la cui voce è ascoltata con interesse, proposta da Kierkegaard; cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario. Edizione ridotta*, a cura di C. Fabro, Milano 1997, 180-181).

Siamo dunque all'inizio di una nuova fondamentale tappa del cammino umano e non possiamo attenderci di affrontarla senza errori né conflitti. L'uomo anche oggi e domani – come ha fatto fino a ieri – prima di trovare la giusta direzione continuerà a sbattere la testa contro molti muri: per far nascere l'idea e avviare il progetto dell'Europa unita ci sono volute le immani tragedie di due devastanti conflitti nel giro di soli trent'anni!

Mentre l'ominizzazione è giunta al termine in modo automatico guidata dalla *Legge di complessità-coscienza*, l'umanizzazione sarà il risultato del nostro impegno, e in questo senso non è qualcosa di semplice né di garantito. L'umanità potrebbe rifiutarsi di procedere qualora non vedesse davanti a sé una via d'uscita verso la pienezza. I minatori intrappolati nella miniera – ci ricorda Teilhard de Chardin – continuano a darsi da fare solo se (e fino a che) nutrono la speranza di poter aprire un varco e uscire vivi⁴⁴.

Come per Bonaventura, il servizio reso agli uomini dalla Chiesa Cattolica in quanto *Mater et Magistra* è di assoluto rilievo anche per Teilhard de Chardin⁴⁵. Essa è per lui il *phylum* che la Provvidenza ha suscitato perché accompagni pazientemente e orienti nella giusta direzione il cammino dell'umanità. E la forza dello Spirito la rende capace di annunciare a ogni generazione la bella notizia che davanti a noi il varco c'è e consente l'accesso al Volto dei volti, quel Cristo Gesù Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo che dell'umanità è Signore e Sposo. *Il tuo volto, o Signore, è la mia sola Patria!* (Teresa di Lisieux).

Da quanto visto, possiamo affermare che anche i due giganti che abbiamo avvicinato sono assolutamente convinti che «al di fuori di Gesù Cristo non sappiamo che cosa sia la nostra vita, la nostra morte, Dio, noi stessi»⁴⁶.

⁴⁴ «Somigliando a dei minatori sorpresi da un'esplosione, e che si abatteranno scoraggiati sul posto se pensano che la loro galleria abbia l'uscita bloccata in avanti, l'Uomo, tanto più è Uomo, non sarà in grado di ultra-celebrizzarsi come vuole l'evoluzione senza chiedersi se l'Universo, in alto, è aperto o chiuso, cioè senza porsi la domanda definitiva (la questione di fiducia...) di sapere se, sì o no, il barlume di luce verso il quale l'Umanità si muove in maniera autonoma per auto-organizzazione rappresenti un accesso verso l'aria libera o se esso corrisponda solamente a una schiarita momentanea nella notte; e in questo caso, lo giuro, non ci resterebbe che scioperare con la Natura e fermarci» (TEILHARD DE CHARDIN, *Le singolarità della specie umana*, 66; lo stesso tema e paragone li troviamo in ID., *La mia fede. Scritti teologici*, Brescia 1993, 196ss.).

⁴⁵ «Per essenza, il Cristianesimo è ben più di un sistema fisso, e dato una volta per sempre, di verità da accettare e da custodire letteralmente... L'esperienza lo dimostra...: solo nel Cattolicesimo continuano ad apparire dogmi nuovi e a formarsi atteggiamenti nuovi che... preparano attorno a noi l'avvento di un Umanesimo cristiano. È ben evidente che se il Cristianesimo è veramente destinato... a essere la religione di domani, solo attraverso l'asse vivente e organizzato del Cattolicesimo romano potrà sperare di misurarsi con le grandi correnti umanitarie e di assimilarle a sé. Essere cattolico è l'unico modo di essere cristiani pienamente e sino in fondo» (ID., *La mia fede*, 160).

⁴⁶ PASCAL, *Pensieri*, 729 (Chevalier), 709. Il dato è rilevato per san Bonaventura ad esempio da L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in san Bonaventura*, Vicenza 1978, 111: «An-

* * *

Per chiudere, azzardo un ultimo raffronto.

Per vari motivi legati in gran parte alle vicende interne della famiglia francescana, sono occorsi più di due secoli (1274-1482) perché la santità di vita di Bonaventura venisse riconosciuta e proposta come esemplare al Popolo di Dio. Ed è passato un altro secolo perché il suo pensiero teologico e spirituale ricevesse il crisma del pieno apprezzamento della Chiesa (è stato proclamato "Doctor Seraphicus" nel 1588).

La vicenda umana di Teilhard de Chardin mi pare assai simile a quella di un bonaventuriano *sui generis* quale fu Antonio Rosmini (1797-1855). Al suo tempo anch'egli fu una voce fuori dal coro e il suo pensiero suscitò vivaci polemiche in campo cattolico. La sua opera più nota, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1848)⁴⁷, fu messa all'indice nel 1849 e oggi è considerata precorritrice di molti temi del Vaticano II. Nel 2007 è stato proclamato Beato, dopo oltre un secolo e mezzo.

Per quanto concerne Teilhard de Chardin, grazie al prezioso contributo che egli ha offerto all'approfondimento della cristologia e al sorgere di una nuova spiritualità, all'impulso che ha dato alla ripresa del dialogo tra scienza e fede, ma soprattutto per l'esemplarità della sua vita di religioso e di sacerdote⁴⁸, sono convinto che giungerà anche per lui il giorno della beatificazione. Spero in tempi più brevi.

che da un punto di vista naturale, [per san Bonaventura] l'uomo è comprensibile solo all'interno della Parola rivelata, ossia alla luce del Verbo incarnato».

⁴⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (Opera omnia 56), a cura di A. Valle e U. Muratore, Roma 1981; nuova ed. critica 1998.

⁴⁸ Questi alcuni caratteri della santità di Teilhard de Chardin: il fascino che la persona di Cristo ha sempre esercitato su di lui; la chiara consapevolezza che il mistero dell'Incarnazione continua nella Chiesa, e in particolare nella Chiesa Cattolica, prolungamento nella storia del Corpo Mistico del Signore Risorto (è significativo il fatto che egli non abbia mai preso in considerazione l'ipotesi di lasciare la Compagnia di Gesù e ancor meno la Chiesa, nonostante le forti restrizioni a cui è stato sottoposto e i molti inviti che riceveva in tal senso da amici ed estimatori); la robusta pietà eucaristica, la forte devozione al Sacro Cuore e il posto di rilievo che la Vergine Maria ha avuto nella sua spiritualità. Profondo e costante è stato poi il suo zelo apostolico, per cui ovunque lasciava trasparire la propria passione per il Cristo sempre più grande, come attesta in chiusura anche il suo primo biografo: «Egli avrà l'aria di vivere d'accordo con il suo ambiente, di cui parteciperà alle gioie, alle tristezze, alle inquietudini, alle ricerche. Ma anche nel corso della più animata conversazione... in lui sussisterà sempre l'uomo della visione, l'uomo del Cuore di Cristo, che gli apparve attraverso la totalità dell'universo. Nessuna influenza avrà presa su di lui, perché la visione lo occuperà tutto, una visione che egli sapeva vera, che gli si svelava e lo possedeva. Per chi lo osservava, egli era l'aquila che si posa un istante a portata di mano, ma che con un batter d'ali riguadagna le cime dove nessuno può seguirla. Il vero Teilhard è rimasto assolutamente solo con il Cristo risuscitato. Rapito dal carro di fuoco» (CUÉNOT, *L'evoluzione...*, 538).

Riassunto: Lo studio si prefigge di mettere a confronto due personalità di altissimo rilievo umano e spirituale, Bonaventura e Teilhard de Chardin. Pur così distanti tra loro nel tempo, essi hanno diverse affinità sia sul piano delle doti umane che in alcuni ambiti del loro pensiero. In particolare viene qui affrontata la visione dell'uomo che essi hanno elaborato e che hanno poi proposto con vigore al mondo intellettuale del loro tempo. A questo proposito, pur usando un diverso linguaggio, essi concordano pienamente nel porre in rilievo l'unicità della condizione umana, la sua dignità incomparabile di "signore e custode del creato". Tale dignità è per entrambi ravvisabile già esaminando con obiettività i fatti o fenomeni, tra cui quello unico e peculiare della ragione e dell'autocoscienza. Ma per essere giustificata metafisicamente ed essere poi promossa o difesa nella realtà, per entrambi la dignità dell'uomo deve essere aperta alla trascendenza e l'antropologia va agganciata alla cristologia

Summary: This study sets out a comparison between two personalities, each of great human and spiritual significance – Bonaventure and Teilhard de Chardin. Although separated by time, they share an affinity both in terms of their human talents and in areas of their thinking. In particular, this study deals with their view of the human person which they presented to the intellectual world of their time. Both of them acknowledged the dignity of the human person while objectively examining facts or phenomena, including the uniquely distinctive characteristics of reason and self-awareness. But to be metaphysically justified and then to be promoted or defended in reality, for both the dignity of the human person must be open to transcendence, and anthropology must be linked to Christology.