

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
FACOLTÀ DI TEOLOGIA

ANDREA ZERBINI

FORMA CHRISTI

La singolarità di Gesù Cristo forma dell'esperienza della fede
Un modello interpretativo dell'opera di Pierre Teilhard de Chardin

Estratto della Dissertazione per il Dottorato
nella Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Gregoriana

ROMA 2006

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
Die 30 mensis Januariis anni 2006

R.P. Prof. Gerald O'Collins, s.j.
R.D. Prof. Antonio Nitrola

INTRODUZIONE

Con il presente lavoro si è inteso mostrare che, per Teilhard de Chardin, la singolarità del Cristo, la sua unicità, costituiscono la forma stessa dell'esperienza della fede cristiana, quella che ci rende «conformi a Cristo»¹: Egli «agisce su di noi come una Forma», noi siamo «la materia che assume figura in Lui»², in tale singolarità si origina e sviluppa pure la figura testuale ed esperienziale della sua visione credente. La *Forma Christi*, – titolo di un saggio del 1918 – rappresenta, per Teilhard, la figura sintetica per esplorare e spiegare la realtà, diciamo noi, del “cristocentrismo obiettivo” in un contesto evolutivo del mondo, a partire da un modello culturale che privilegi la comprensione del reale, non a partire dalla sua origine, ma dal suo compimento, avendo come punto prospettico la fine e non l'inizio.

La tesi è suddivisa in tre parti, mostra la genesi, le linee prospettiche e di sviluppo dell'esperienza della grazia di Cristo in rapporto al vissuto credente come totalità del soggetto e del suo ambiente in rapporto a Cristo, che prende forma nella relazione di una libertà che si affida a Lui.

Nella prima parte è la figura di esperienza di Teilhard che viene rimodellata in corrispondenza della *forma Christi*, ridisegnata sulla sua filigrana ripercorrendo la genesi della sua esperienza riflessa nei testi: è quest'ultima, *la forma Christi*, ad affiorare nei tratti della figura di esperienza di Teilhard, da essa emerge come *forma substantiae nostrae*, il suo centro di irradiazione e di convergenza più intimo ed universale, personale e cosmico.

Muovendo poi dalla scoperta di un'estetica teologica in Teilhard (seconda parte), nella sua figura di esperienza di Teilhard la bellezza è momento e movimento inscindibile di una libertà che si dona nell'amore, di una fede che vive come amore, in cui "l'amore presuppone l'armonia, cioè la bellezza", si giunge alla presentazione, articolazione e sviluppo del "cristocentrismo obiettivo"; è l'affermazione della singolarità di Cristo viene declinata attraverso la figura del Cristo, Sacramento del Mondo (terza parte).

¹ «Per il cristiano essere συμμορφος Χριστω [conforme a Cristo] non significa partecipare, sotto la somiglianza di comportamento, ad un essere comune; - è invece, realmente “diventare Cristo”, “diventare Dio”», in LI, a p. Valensin, 17.12.1922, 89.

² *Forma Christi* (1918), ETG, 454=383.

Celebrando il sacramento dell'altare come una liturgia nel mondo, una liturgia cosmica, Teilhard vede venirgli incontro, da tutte le fibre dell'universo in avvolgimento, in ogni attività come in ogni passività, in ogni impegno come in ogni abbandono, l'Unico necessario, l'universale concreto, il Salvatore del mondo.

Per il presente estratto sono stati scelti il primo e secondo capitolo della prima parte: L'esperienza in una forma: *Forma Christi* in quanto essi rappresentano il primo il punto originante della figura di esperienza e l'orizzonte entro cui essa è andata formandosi, l'altro viene sottolineata la decisività del linguaggio nella figura di esperienza visto come lo sforzo che Teilhard ha compiuto per "dire Cristo" in modo nuovo agli uomini del suo tempo situati in un universo che andava comprendendosi sotto una nuova forma. Linguaggio che nasce da una coscienza ed esperienza cosmica presente in lui fin dall'infanzia ma forgiatasi nel crogiolo della grande Guerra in questo contesto la scrittura diventa così mappa della conoscenza simbolica e i testi "in statu nasceti" affiorano itinerari simbolici, nei luoghi dell'interiorità per dire Cristo al mondo è qui poi che si colloca l'individuazione di un modello di ricerca e testuale: Il Cristo nella Materia (1916) entro cui rileggere e reinterpretare gli altri testi dell'opera di Teilhard

Vien ad evidenziarsi infine come la teologia in Teilhard sia l'espressione di una profonda esperienza di fede non solo esperienza spirituale ma mistica re-introducendo la dimensione vocazionale e progettuale, della vita e della fede, non solo il raggiungimento di uno stato di benessere spirituale, di un'armonia delle parti con il tutto, ma anche il gesto concretissimo di rischiarsi nella realtà, nei destini degli uomini e nella loro storia attraverso la relazione della libertà offrendo così ai cristiani il senso spirituale e mistico della loro divenire e agire nel mondo in evoluzione, una via di ascesi, un'esperienza di attraversamento che passa attraverso il cuore del mondo.

L'interesse vero della mia vita, scrive Teilhard, sta nello sforzo di «una migliore scoperta di Dio nel mondo, la mia vocazione: personalizzare il mondo in Dio» e questo universo personale ha il «nome» ed il «volto» di Gesù. Dio entra nella realtà palpabile dell'esistenza attraverso una breccia profonda, quella del suo amore, entra in ogni vita ed una volta entrato non cesserà di espandersi, poco alla volta, fino a compiere tutto.

Non è dal modo in cui un uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri, che si può meglio discernere se la sua anima ha soggiornato nel fuoco dell'amore di Dio. Ci sono false imitazioni dell'amore di Dio, ma non della trasformazione che egli opera nell'anima, perché non si ha nessuna idea di questa trasformazione se non attraversandola.

S. WEIL¹

Gli uni dicono: "aspettiamo pazientemente che il Cristo ritorni". Gli altri: "Finiamo piuttosto di costruire la terra". E i terzi "Per affrettare la Parusia, finiamo di costruire l'uomo sulla terra".

P. TEILHARD DE CHARDIN²

CAPITOLO I

Una figura di esperienza

L'esperienza per Teilhard è simile a un ambiente che si struttura a vari livelli dentro un orizzonte, è prospettico, poiché si dà in una polarità dialettica e convergente, ha una sua forma ed un suo centro, comprende e coinvolge la totalità dell'esistenza e muove verso il futuro per la sua qualità energetica e per la sua indole escatologica. Nel suo sentire l'esperienza è il punto di partenza per il formarsi della coscienza nel dinamismo della relazionalità:

E ho fatto rifluire la mia coscienza sino alla periferia estrema del mio essere fisico per sentire se per caso non mi prolungassi al di fuori di me stesso. Sono sceso nel punto più segreto del mio essere, la lampada in mano e l'orecchio teso, per tentare di vedere, nelle mie tenebre interiori, scintillare la corrente che passa, e sentire il mormorio delle sue acque misteriose che vengono da molto basso e vanno a scaturire chi sa dove. E mi sono reso conto, con spavento ed ebbrezza, che la mia povera piccola esistenza faceva blocco con l'immensità di tutto ciò che esiste e di tutto ciò che diviene³.

¹ S. WEIL, *Quaderni*, 4, 182-183.

² *Il Cuore del Problema* (1949), AVH, 399=339; anche LS, 2.8.1949, 248.

³ *La Vita cosmica* (1916), ETG, 39=30-31. Cf anche: «Dunque, forse per la prima volta in vita mia (sebbene si ritenga che io mediti tutti i giorni!) ho preso la lampada

Coscienza cosmica dunque che fa dell'esperienza una realtà non chiusa in se stessa, ma capace di andare oltre, lei pure cosmica perché tale è l'esistenza stessa che si distende dentro e fuori la coscienza, che la supera nei suoi prolungamenti, le sfugge e tuttavia l'attira nella sua salita convergente. L'esperienza costituisce così un immenso campo, un ambiente dinamico «del noi che è fuori di noi e del noi che è in noi, malgrado noi»⁴, svela una vita che non ci appartiene e, al tempo stesso risveglia, rivelandola, la vita cosmica dentro di noi come il nostro centro più profondo⁵.

Nel suo intimo, ciascuno di noi scorge tutto un sistema di tendenze profonde una legge di evoluzione particolare che nulla può sopprimere [...] Questa molla intima, anteriore e superiore al libero arbitrio, iscritta nel temperamento, nel ritmo del pensiero, nelle spinte brutali delle passioni, è il retaggio della Vita, rappresenta in noi la traccia cosciente dell'ampia

e, lasciando la zona, apparentemente chiara, delle occupazioni e relazioni quotidiane, sono sceso nel più intimo di me stesso, in quell'abisso profondo dal quale sento confusamente emanare la mia capacità d'agire. Ora, a mano, a mano che mi allontanavo dalle convenzionali evidenze che illuminano superficialmente la vita sociale, mi accorgevo di sfuggire a me stesso. A ogni gradino che scendevo, scoprivo in me un altro personaggio di cui non potevo più dire il nome esatto, e che non mi obbediva più. E quando ho dovuto porre fine alla mia esplorazione, perché la strada mi veniva meno sotto i passi, v'era ai miei piedi un abisso senza fondo dal quale, venendo da chi sa dove, usciva il flusso che oso pur chiamare la mia vita», in MD, 51=75.

⁴ *La Vita cosmica* (1916), ETG, 24=20.

⁵ «Lo sento: la materia che mi sembrava più mia va al di là di me stesso e mi sfugge. Innumerevoli radiazioni mi attraversano in tutti i sensi, e io non sono, in qualche modo, che il luogo in cui esse s'incontrano e interferiscono. Innumerevoli influssi oscuri mi avvolgono, penetrano in me, e nascono anche da me, recanti la eco e il contraccolpo di tutto ciò che vibra e si muove nell'Etere immenso. E tutti questi urti, tutti questi interventi del Resto in me, non sono intrusioni indebite che ho il diritto, se non il potere, di respingere. Sono al loro posto in me, perché fanno parte di me (*Ibid.*, 39=31)». Anche: «Ma questa forza, proprio mia, nel senso che solo io la centralizzo e la sperimento, mi sfugge per tutto ciò che riguarda il passato e il futuro. Dietro l'unità che essa assume nella mia coscienza, si nasconde la moltitudine densa di tutti gli esseri successivi il cui lavoro infinitamente paziente e prolungato ha portato sino alla sua Perfezione attuale il phylum di cui rappresento, per il momento, la gemma estrema. La mia vita non mi appartiene: lo riconosco dall'inesorabile determinismo dello sviluppo delle passioni, del dolore e della morte; e lo sento non soltanto nel mio essere carnale, ma addirittura nel midollo della mia più intima spiritualità» (*Ibid.*, 40=31-32).

corrente vitale [...] è l'assoggettamento al grande compito di sviluppo di cui non siamo che gli operai, e solo per la durata di un'ora. Penetriamo in noi stessi [...] e rimarremo spaventati di trovare [...] un ignoto, appena liberato dalla incoscienza [...] un ignoto i cui lineamenti, nella penombra sembrano andare a raggiungere il volto stesso del mondo⁶.

Teilhard non tenta di fare direttamente né scienza né filosofia e tanto meno apologetica, l'esperienza - «ampio sospiro» che fa «pensare ad un risveglio e ad un lamento»⁷ - è per lui il luogo per ridestare e comunicare «visioni ardenti»: è la sua stessa vita interiore, l'ambiente spirituale in cui «lasciar urlare e cantare» la sua vita in tutte le direzioni, dal superuomo sino all'uomo-Dio, non però in un abbandono incoerente e indefinito; ciò infatti non si addice a colui che è innamorato della verità e della realtà, ma nel gesto di disporre in sé, attraverso un processo di selezione e ordinamento, l'unità interiore. È un mettere alla prova attraverso una gerarchia di valori e di verità, desideri, amori, culti perché in quel santuario dell'esistenza, dopo aver rovesciato gli idoli, sia edificato l'unico vero altare, l'ara al Dio ignoto e rivelato, «opera per sempre». È questa una liturgia cosmica da celebrare nella quotidianità dei giorni, entro la quale annunciare la parola che, al di sopra di tutto, egli desidera far udire: quella della riconciliazione tra Dio ed il mondo. Nell'introduzione al suo primo testo programmatico che è *La Vita cosmica* del 1916, e che riportiamo quasi per intero a motivo della sua importanza, egli dischiude quelli che saranno poi l'esperienza ed il cammino di tutta la sua vita:

Anzitutto espongo vedute ardenti [...] vedrò dunque, all'inizio, esplodere nel pensiero e nelle passioni umane la crisi che accompagna tutti i risvegli. In un primo tempo, da semplice osservatore, guarderò la tentazione cosmica sorgere e svilupparsi nel segreto delle anime o nel tumulto della moltitudine; guarderò le fronti prostrarsi attorno al vitello d'oro e l'incenso salire verso la montagna dell'orgoglio umano. E anche quasi senza dimostrazione, ma in forza delle sue sole armonie con il Resto e delle sue intime connessioni, lascerò ergersi, in apparente opposizione con i sogni della Terra che esso viene a completare e a correggere, l'ineffabile Cosmo della Materia e della Vita nuova: il Corpo del Cristo, Corpo reale e mistico, unità e miriade, monade e pleiade. E, simile a colui che si fa cullare da melodie successive e diverse, lascerò cantare e urlare la mia vita in tutte le

⁶ ETG, 41=32.

⁷ *Il Cristo nella Materia* (1916), HU, 33-49.

direzioni verso l'etere iniziale, verso il superuomo, e sino all'Uomo-Dio... giù, su, e ancor più in alto... Ma non è permesso all'uomo innamorato della verità e della realtà abbandonarsi indefinitamente e con incoerenza a ogni vento che gonfi e amplii la sua anima. Anche se lo volesse, non lo potrebbe fare... Per la stessa intima logica degli oggetti e degli atteggiamenti, viene presto o tardi il momento in cui dobbiamo infine disporre in noi l'unità e l'organizzazione, mettere alla prova, selezionare, gerarchizzare i nostri amori e i nostri culti, rovesciare i nostri idoli e lasciare un solo altare nel santuario. Ora, per nessun uomo quanto per il cristiano, cioè per colui che s'inginocchia davanti a una Croce e a cui una voce adorata ripete: «Lascia tutto per aver tutto», per nessun uomo, ripeto, la scelta si presenta più gravida di esitazioni e di angosce. Poiché, in definitiva, deve forse il cristiano rinunciare a essere umano, umano nel senso largo e profondo della parola, umano con asprezza e passione? Per seguire Gesù e partecipare al suo corpo, celeste, è forse necessario rinunciare alla speranza di toccare e di preparare un po' di assoluto tutte le volte che, sotto i colpi della nostra ricerca, un po' più di determinismo è posto sotto il nostro dominio, un po' di verità è acquisita, un po' più di progresso è realizzato? Per essere uniti al Cristo, bisogna proprio disinteressarsi dell'andamento particolare di questo Cosmo inebriante e crudele che ci porta e che si illumina in ciascuna delle nostre coscienze? E una tale operazione non rischia forse di mutilare, di intiepidire, di indebolire coloro che la tentassero su se stessi? Ecco il problema esistenziale che insorge inevitabilmente nel cuore del cristiano tra la fede in Dio che sostiene le sue speranze individuali, e la passione terrestre che è la linfa dell'intero sforzo umano. La mia convinzione più intima è che un disinteresse generico per tutto ciò che rappresenta il fascino e il valore più nobili della nostra vita naturale non costituisce la base dei nostri accrescimenti sovranaturali. Quando ha inteso correttamente il senso dell'opera ineffabile che si sta svolgendo attorno a lui e per suo tramite in tutta la natura, il cristiano si accorge che gli slanci e le estasi che suscita in lui il "risveglio cosmico" possono essere conservati, non solo nella loro forma trasferita sul piano di un ideale divino, ma anche nella stessa essenza dei loro oggetti più materiali e terrestri: deve perciò rendersi conto del valore beatificante e delle speranze eterne della santa Evoluzione... Ed ecco la parola che, al di sopra di tutto, desidero far sentire: quella della riconciliazione tra Dio e il Mondo [poiché è la parola che riconcilia Dio e il Mondo]. Queste sono pagine in cui ho voluto esprimere, assieme alla parte migliore della mia visione delle cose, la soluzione sincera che ha equilibrato e unificato la mia vita interiore. Le porgo a tutti coloro che diffidano di Gesù perché lo sospettano di voler deturpare, ai loro occhi, il volto irrevocabilmente amato della terra, e altresì

a coloro che, per amare Gesù, si costringono a ignorare tutto ciò che trabocca dalla loro anima, e infine a coloro che, non riuscendo a far coincidere il Dio della loro fede con quello delle loro più sublimi imprese, si stancano e s'impazientiscono perché la loro vita si fraziona in sforzi obliqui⁸.

Ne *La Vita Cosmica*, che Teilhard definisce un cammino di ascesi, il suo testamento di intellettuale, la forma della sua conversione spirituale⁹, si scorge un preciso obiettivo, ideale e progettuale ad un tempo: quello di abitare i conflitti della modernità¹⁰, di collocarsi nei punti di rottura tra il Cristianesimo ed il mondo moderno, di farsi carico delle sfide di quest'ultimo, di porsi di fronte al pensiero moderno, per spezzare la diffidenza verso Gesù – questi appare ai più come l'antagonista del mondo sospettato di sfigurarne, ai loro occhi, il volto amabile e più segreto –, per rincuorare e “sovranimare”, situandosi al loro fianco, coloro che, per amare Gesù, reprimono in loro stessi la linfa vitale del cosmo e, in una scelta non priva di esitazioni ed angosce, lasciano “tutto per il tutto” o sono costretti ad ignorare il risveglio e la creatività del processo che li circonda.

Egli, come cristiano innestato in Cristo e discepolo “in compagnia” di Gesù, si lascia afferrare e guidare da una duplice fedeltà che rimanda, in radice, a quell'originaria mediazione cristologica che pone il credente in Cristo dalla parte del Maestro di fronte al mondo e dalla parte del mondo di fronte a Gesù, così come il Figlio di Dio, nella sua missione, è stato e sta dalla parte di Dio di fronte agli uomini e dalla parte degli uomini di fronte a Dio.

Romano Guardini è consapevole che, prima di ogni distinzione metodologica tra Dio e mondo, tra grazia e natura¹¹, ciò che in verità esiste è il mondo e l'uomo in esso, chiamato e giudicato da Dio.

Questo pensare “al tutto partendo dal tutto”, come visione complessiva in cui rileggere la figura cristologica in relazione al mondo, appunto la *christliche Weltanschauung*¹² guardiniana, è stata

⁸ *La Vita cosmica* (1916), ETG, 26-28=21-22.

⁹ ETG, 103=113.

¹⁰ Cf JO, 9.9.1916, 53.

¹¹ «Non dobbiamo neanche dimenticare che il concetto di soprannaturale, separabile dal naturale, è di data più recente e proviene dal bisogno della teologia di operare distinzioni», in R. GUARDINI, *Lettere teologiche ad un amico*, 59-60.

¹² Cf R. GAMERRO, *Romano Guardini*, 7.

anche l'intuizione di Teilhard, anzi essa rappresenta il nucleo fondamentale, l'*intentio* prima della sua coscienza e del suo lavoro: ridare alla fede il compito e gli strumenti per vedere, sentire, gustare il Cristo nel mondo ed insieme abbracciare e plasmare il mondo attraverso Cristo¹³.

È cara a Teilhard, per dire la crisi presente, l'immagine di Giacobbe che lotta con l'angelo fino allo spuntare del giorno¹⁴; egli vede in essa riflettersi e attualizzarsi il proprio tempo, la propria immagine insieme a quella di coloro che, come lui, si lasciano risvegliare dall'astro nascente come da un nuovo sole che attrae a sé le rinnovate energie del mondo – nuovo Senso della Terra e dell'umano, progresso del mondo da incorporare nelle prospettive del Regno¹⁵, – senza il timore che il volto e lo splendore del Dio rivelato che adorano venga offuscato. Se anzi davanti agli uomini l'universo continuerà a crescere ed essi si lasceranno coinvolgere nella sfida e nella lotta, vedranno a poco a poco una salutare convergenza dei due astri mediante l'universale consacrazione operata in ogni fedele dalle parole di Gesù: "Questo è il mio corpo"¹⁶.

Come quelle due Maestà potrebbero offuscarsi l'un l'altra? L'una non è che il vertice e come l'anima dell'altra! O – Il Cristo è rivestito della Terra; – Cresca dunque questa Terra, sempre di più, perché il Cristo ne sia sempre più magnificamente ammantato! – Egli guida, dall'interno, la marcia universale del Mondo. Progredisca dunque, senza posa, per farci sempre di più sentire il Cristo, la nostra coscienza della concatenazione e del divenire delle cose! Già in questo momento, mediante ogni nostra azione, noi partecipiamo tutti a tutto in Colui che potevamo immaginare lontano da noi, ma in cui, di fatto, "*vivimus, movemur et sumus*" [At 17,28]. Ancora un po' e, magnifica speranza, la Creazione, totalmente dominata dal Cristo, andrà a perdersi in Lui e per Lui nell'Unità definitiva, in cui, secondo gli

¹³ «il Cristianesimo rappresenta, in questo momento, l'unica corrente di Pensiero abbastanza audace e progressiva per abbracciare praticamente ed efficacemente il Mondo in un gesto completo ed indefinitamente perfettibile, in cui la fede e la speranza si consumano in una carità. Solo, assolutamente solo sulla Terra moderna, esso si rivela in grado di sintetizzare in un solo atto vitale il Tutto e la Persona. Solo esso può indurci non soltanto a servire, ma anche ad amare il moto formidabile che ci coinvolge», in PH, 277=331.

¹⁴ *La Vita cosmica* (1916), ETG, 23=19.

¹⁵ *La Parola attesa* (1940), DA, 117=105.

¹⁶ *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 76=90.

stessi termini di san Paolo che rappresentano la più netta affermazione d'un "Panteismo" cristiano "ἔσται ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν" [éstei ho Theòs pánta en pásin 1 Cor 15, 28]¹⁷.

La causa del Cristianesimo e la causa del mondo sono strettamente legate nella crisi presente¹⁸. La *Parola attesa* ed il grande rimedio sono la manifestazione del Cristo universale¹⁹; l'idea e il sogno di Teilhard allora sarebbero che la Chiesa presenti al mondo ed introduca in esso, come a suo tempo fece l'apostolo Paolo, la grande figura di colui nel quale il Pleroma – il corpo finale di Cristo, il Cristo totale e totalizzante di cui parla san Paolo – trovi il suo principio fisico la sua espressione e la sua consistenza: «il Cristo-Omega, il Cristo-Universale. "*Descendit et ascendit, ut replet omnia*"»²⁰.

Nessun pericolo che la figura del Cristo universale, Motore, Salvatore, Maestro e Meta di quel cammino che è l'Evoluzione²¹, annulli, volatilizzi quella del Cristo-uomo o che la mistica cristiana, giunta al termine dell'unione, si spersonalizzi mescolandosi al tutto; anzi essa postula la realtà storica e la natura umana del Cristo ed è strumento e garanzia che completa la personalità di coloro che ad essa aderiscono, poiché questa figura e titolo cristologici nascono da un ingrandimento del Cuore di Gesù; inoltre «il Cristo universale in tutta la sua gloria non emerge forse sempre dalla Croce?»²².

¹⁷ CJC, 77=91.

¹⁸ *Il Senso Umano* (1929), DA, 42=43.

¹⁹ *La Parola attesa* (1940), DA, 118=106.

²⁰ DA, 119=107. «Alle sfere pensanti dell'Universo è necessario un principio fisico di collegamento e di energia spirituali. Il Tutto, per rendersi accattivante, deve avere un cuore ed un volto. Un Cristo, dotato ad un tempo di una storia tangibile e di attributi divini, è, nel campo della nostra esperienza, il solo principio visibile che possa conferire al Senso Umano la sua legittimità e la sua consistenza», in *Il Senso Umano* (1929), DA, 41=42.

²¹ Cf *La Parola attesa* (1940), DA, 120=107.

²² DA, 120-121=108. Anche: «"Una sola Cosa si fa". Una sola Cosa si fa. Chi ha detto questo? - Il cristiano? Oppure il Panteista? È senza dubbio il Cristiano, poiché, sotto il potente amplesso del Cristo onni-presente, il credente che si esprime come ho testé fatto sa che le anime non perdono, bensì conquistano, la loro personalità. Ma è un cristiano che ha rubato al Panteista il fuoco con il quale costui minacciava d'incendiare la Terra con un ardore che non sarebbe stato quello di Gesù», in *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 76-77=90-91.

La forma che il mondo assume, agli occhi di Teilhard, è quella del Cristo²³; l'immagine con cui egli delinea e prospetta la riconciliazione tra Dio ed il mondo, attraverso i lineamenti del Cristo Universale, è quella di una riconciliazione nel crocifisso risorto: «L'Universo assume la forma di Gesù, ma – o mistero – Colui che si rivela è Gesù crocifisso!»²⁴; Gesù risorto è posto in testa a quell'universo la cui passione, dalla nascita, lo aveva reso adorante del mistero nascosto in esso²⁵. Il Cristo universale, reale sintesi di Cristo e dell'universo, non forma una nuova divinità ma è: «l'inevitabile spiegazione del Mistero in cui si compendia il Cristianesimo: l'Incarnazione»²⁶; a partire da Lui egli potrà affermare che «esistono una comunione con Dio ed una comunione con la Terra. E una comunione con Dio mediante la Terra»²⁷, potrà contemplare e adorare la sua gloria e soprattutto trasmetterla agli altri attraverso il fuoco delle sue preghiere e della sua vita:

O Cristo glorioso! Influsso segretamente diffuso in seno alla Materia, e Centro sfavillante in cui si congiungono le innumerevoli fibre del Molteplice. Potenza implacabile come il Mondo e calda come la Vita; o Tu, la cui fronte è di neve, gli occhi di fuoco, i piedi più scintillanti dell'oro in fusione. Tu, le cui mani imprigionano le stelle; Tu che sei il primo e l'ultimo, il vivente, il morto ed il risorto; Tu che raccogli nella tua esuberante unità tutti i fascini, tutti i gusti, tutte le forze, tutti gli stati; sei Colui che il mio essere invocava con un'aspirazione vasta quanto l'Universo. Tu sei veramente il mio Signore ed il mio Dio!²⁸

²³ Cf *Forma Christi* (1918), ETG, 427-458=363-385. Il testo si propone di mostrare la sintesi nell'esperienza spirituale cristiana dell'amore di Dio e dell'amore del mondo. Quella di Cristo sul mondo è un'elezione, in quanto egli è "*Caput creationis*" e può sottomettere a sé tutte le cose, è anche un'attrazione: "*Omnia traham ad me ipsum*". In quanto in lui viviamo, ci muoviamo e siamo, egli costituisce il nostro ambiente, in noi vive Cristo, noi formiamo il suo Corpo mistico, siamo la sua Carne: «Il termine che definisce nel modo meno inadeguato l'influsso universale di Gesù centro del Mondo, è quello di "informazione". ... Il Cristo vive realmente in noi. Abbiamo forse bisogno d'altro per poter dire che, realmente, Egli c'informa?... Veramente il Cristo agisce in noi come una Forma» (*Ibid.*, 453-454=383).

²⁴ *Il Sacerdote* (1918), ETG, 366 (16)=317.

²⁵ *Credo in questo modo* (1934), CJC, 123=148.

²⁶ CJC, 121=146.

²⁷ *La Vita cosmica* (1916), ETG, 23=19.

²⁸ *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 21=34.

L'imitazione di Cristo diventa così una iniziazione, attraverso il mondo, a lui ed una conformazione del mondo in lui, un amare Dio in Cristo attraverso tutto l'universo²⁹, un entrare nel mistero del mondo ed avere parte ad esso, vedendolo come lo stesso mistero dell'amore di Dio nel mondo e per il mondo, la cui forma e figura³⁰ è Cristo:

L'imitazione del Cristo, a sua volta, rappresenta ben altra cosa che la conformazione esterna del fedele ad una vita laboriosa, umile, credente. Diventare "conforme" al Cristo, è partecipare, mediante identificazione parziale, all'atto fondamentale unico posto dal Tutto. In realtà, v'è una sola umiltà al Mondo, una mansuetudine, un sacrificio, una passione, un seppellimento, una risurrezione, quelli del Cristo. Tutto quanto è uno in Lui, multiplo in noi, – iniziato e perfetto in Lui, eppure completato da noi³¹.

C'è una preghiera che Teilhard ha amato particolarmente durante gli anni della guerra e che sintetizza la sua duplice, fondamentale attitudine, sia a ridare consistenza alla spiritualità cristiana e alla cristologia³², facendo ad esse scoprire il realismo fisico e organico del

²⁹ «Il Cristo si ammantava organicamente della maestà stessa della sua creazione. E, in forza di ciò, l'Uomo si rivela, senza metafora, capace di subire e scoprire il suo Dio mediante tutta l'estensione, lo spessore e la profondità del Mondo in moto. Poter dire letteralmente a Dio che Lo si ama, non soltanto con tutto il corpo, con tutto il cuore, con tutta l'anima, ma con tutto l'Universo in via di unificazione, ecco una preghiera che si può fare soltanto nello Spazio-Tempo», in PH, 276=331.

³⁰ "Figura Mundi", cf *Forma Christi* (1918), ETG, 454=383, nota 14.

³¹ *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 76=90.

³² Vi è in Teilhard una vera questione cristologica: «"Che cosa deve diventare la nostra Cristologia per rimanere se stessa in un Mondo nuovo?". Il presupposto, universalmente accettato da tutti i Cristiani a questo problema, è che la nostra Religione null'altro è se non la percezione e la pratica dell'Universo "In Christo Jesu". L'Universo non è né spiegabile, né vivibile, se non "per Ipsum" ed "in Ipso". In questo punto dogmatico sono raccolti lo slancio e la gioia specifici del movimento d'adorazione cristiana. [...] La mia profonda convinzione, nata dall'esperienza d'una vita trascorsa simultaneamente nel cuore della Gentilità e nel cuore della Chiesa, è che siamo proprio giunti a quel punto delicato d'un necessario riordinamento. E come potrebbe andare diversamente? L'espressione della nostra Cristologia è ancora tale e quale poteva bastare, tre secoli fa, a degli uomini le cui prospettive cosmiche sono diventate per noi fisicamente irrespirabili. [...] Assumiamo francamente il Mondo quale si presenta a noi, oggi, alla luce della nostra ragione; non già il Mondo di quattro millenni, circoscritto dalle sue otto o nove sfere, per il quale è stata scritta la Teologia dei nostri libri, ma l'Universo che vediamo emergere organicamente da un tempo e da uno spazio illimitati. Dispieghiamo davanti a noi questa immensità profonda. E tentiamo di vedere come modificare i contorni apparenti del Cristo perché

Cristo³³, in relazione alla nuova figura della convergenza del mondo³⁴, – la sua cosmogenesi –, sia a far sì che si realizzi la consacrazione del mondo «*in Christo Jesu*»³⁵ al centro ed insieme alla testa dello stesso processo che si chiamerà perciò anche di cristogenesi, e l'unificazione del mondo in Dio³⁶ mediante il Pleroma³⁷. Questa è la preghiera di Teilhard: «*Jesu sis mihi mundus verus*»³⁸.

il suo volto continui ora come una volta, ad invadere tutto, vittoriosamente. È questo nuovo Cristo (e non la figura superata che vorremmo forse conservare artificialmente) che sarà realmente l'antico ed il vero Gesù», in *Cristologia ed Evoluzione* (1933), CJC, 81; 82; 83=95; 96; 97.

³³ I temi paolini della esemplarità e mediazione del Cristo nella creazione e del Pleroma: «La misteriosa sintesi dell'Increato e del Creato, la grande complessione (ad un tempo quantitativa e qualitativa) dell'Universo in Dio. Impossibile leggere san Paolo senza restare stupefatti nello stesso tempo: dall'importanza fondamentale che l'Apostolo conferisce a questa nozione considerata nel suo più assoluto realismo; dal posto relativamente oscuro in cui è stata fin qui lasciata dalla predicazione e dalla teologia; dalla meravigliosa convenienza che presenta ai bisogni religiosi del presente. Ove Dio riconduce a sé non soltanto un insieme di anime disperse, bensì la solida e organica realtà di un Universo assunto dall'alto al basso nella estensione e nella unità totale delle sue energie. Non consiste precisamente in questo ciò che noi cerchiamo a tentoni?», in *La Parola attesa* (1940), DA, 118=106.

³⁴ «Se il mondo è convergente, e se il Cristo ne occupa il centro, allora la Cristogenesi di san Paolo e di san Giovanni è esattamente il prolungamento, ad un tempo atteso ed insperato, della Noogenesi, nella quale secondo la nostra esperienza culmina la Cosmogenesi», in PH, 276=330-331.

³⁵ Il compimento del mondo «*in Christo Jesu*»: cf MD, 33=41.

³⁶ «Vedremo che, per il cristiano votato all'unificazione del Mondo in Cristo, il lavoro della vita interiore morale e mistica si riconduce intieramente a due essenziali movimenti complementari: conquistare il Mondo ed evadere da esso, due movimenti che nascono naturalmente l'uno dall'altro, e che rappresentano due forme congiunte di una stessa tendenza: raggiungere Dio attraverso il Mondo», in *Il mio Universo* (1924), SC, 94=95.

³⁷ «Consacrare il Mondo con una fede completa che gli faccia vedere, nell'intreccio infinito delle cause seconde, l'influenza organica di Cristo; comunicare con il Mondo attraverso una totale fedeltà nel coglierne tutte le occasioni per crescere, e nel subirne tutti gli inviti a morire. - Ecco come si riassume, per il cristiano, la vita interiore. Colui che ha capito questa immensa semplicità delle cose, colui che ha udito la Nota unica sotto l'universale rumore, possiede il Mondo. Immischiato intimamente nelle cose per l'ardore che mette nel completarle e nel comprenderle, ciononostante non ne prova i turbamenti. Le sfiora, ma mira a Dio attraverso ad esse. E nella pienezza che sgorga su di lui da questa pre-adesione a Dio nel Tutto, non sa quale sia la più preziosa di queste due grazie: aver trovato Cristo per animare la Materia, - o la

Già qui, in questo scorcio di esperienza, appaiono delinearsi la qualità e la singolarità della figura spirituale della fede cristiana di Teilhard.

1. L'orizzonte della figura di esperienza

In una delle “lettere teologiche ad un amico”, Guardini così scrive: «In questi giorni ho avuto un'intuizione: essa si collega al nome di Teilhard de Chardin. Finora sono stato nei suoi confronti in un atteggiamento di grande diffidenza, soprattutto perché è diventato tanto di moda. [...] Ma adesso il nome di Teilhard de Chardin è divenuto molto importante per me»³⁹. Teilhard, agli occhi di Guardini, appare improvvisamente come un segno e un sintomo del mutamento di scenario e dei criteri dell'uomo moderno di sperimentare il mondo. In un orizzonte che cambia, la complessità subentra con irruenza nell'immagine del mondo, la cui realtà compresa dal pensiero cristiano come spazio ben delimitato in cui si compiono l'esistenza ed il destino dell'uomo, appare ormai come una grossa semplificazione rispetto alla figura di un mondo in movimento⁴⁰ che apre il finito dello spazio umano per proiettarlo in una dimensione di infinito divenire: un triplice infinito dirà Teilhard⁴¹. Anzi non è solo l'ambiente dell'uomo che si apre irreversibilmente in avanti, ma l'uomo stesso si scopre lui pure in

Materia per rendere universalmente tangibile Cristo», in *Il mio Universo* (1924), SC, 105=106.

³⁸ «Eppure Dio mi fa sentire, in questi tempi, un vivo amore per Lui e per tutte le cose. Ho notato che quando vengo strappato per un certo periodo alla meditazione di quelle verità o di quei “punti di vista” a te ben noti (...), ci ritorno sopra con una spontaneità e un piacere sempre maggiori, come se tutto fosse diventato più naturale e più trasparente al mio pensiero... È segno indubbio che il mio cammino non avrà più intoppi. Ti devo anche dire che, nell'insieme, tutte le idee e gl'interessi che ho svolti in tante pagine, mi appaiono come compendati in un punto o in un atteggiamento d'una estrema semplicità e ricchezza: si riducono, quasi, a un nonnulla, un nonnulla risolutivo e consolatore. C'è una preghiera che recito ora con piacere, perché riassume bene quel che voglio dire: “Jesu, sis mihi mundus verus”. O Gesù, fate che tutto quel che c'è di eletto al mondo costituisca una vostra influenza su me e che lo sia sempre di più attraverso il mio sforzo», in GP, 191-192=290.

³⁹ R. GUARDINI, *Lettere teologiche ad un amico*, 57.

⁴⁰ «Viviamo fra idee e cose molto più vecchie di quanto crediamo. E, al tempo stesso, tutto si muove. L'universo è una cosa immensa in cui saremmo perduti, se non convergesse sulla persona», in LV, 15.11.1935, 160=194.

⁴¹ *Come io vedo* (1948), DA, 204=183.

divenire e cambia il suo modo di fare esperienza; ponendosi nel divenire di se stesso, egli è spinto a rileggere il tutto unitario del passato alla luce di una complessificazione che frantuma la realtà, la scompone, su molteplici livelli, in tanti frammenti tutti da ricomprendere e ricollocare all'interno di un nuovo orizzonte.

Il punto di partenza dell'esperienza, per l'uomo, diventa la sua soggettività; la realtà perde il suo valore intrinseco, la sua autonomia, misura e trascendenza per ricadere nell'autonomia e misura umane; essa diviene ciò che l'uomo la definisce e pertanto l'esistenza e con essa l'esperienza perdono la loro originaria polarità; poiché la totalità dell'esistenza possiede non uno ma due centri e l'autentica esperienza si attua nella relazione di reciprocità di essi, la conseguente divergenza e disgiunzione tra i due poli dell'esistenza determinano nell'uomo una crisi conflittuale cosicché la vita ed il pensiero divengono un problema ed insieme una sfida.

Il lavoro di Teilhard, nell'intuizione avuta da Guardini, è apparso come «la prima espressione» del tentativo di comprendere il messaggio cristiano nel suo rapporto con il mondo, il che egli ritiene definisca l'epoca moderna. Se l'esistenza umana «è immagine non da sé»⁴², ma donata, ne consegue che, appena si nega questo, la si allontana da Colui di cui è immagine e le si fa perdere l'orientamento e la misura di se stessa. Teilhard, partendo dalla sua esperienza credente, ha sentito come una vocazione ed ha perseguito, come il gesto fondamentale della sua vita, quello di rimettere l'esistenza, la creazione e l'universo, nella loro polarità originaria, nella relazione di alleanza che salva, situando l'esemplarità cristologica al centro della sua figura e ricostruendo il passaggio tra i due ambiti del divenire del mondo e della decisione personale della salvezza⁴³:

⁴² R. GUARDINI, *Diario*, 35.

⁴³ «Il cristiano cattolico ha considerato il mondo come lo spazio, più o meno stabilmente definito, in cui si svolge il destino dell'uomo: creazione del cosmo, e dell'uomo, peccato, redenzione, restaurazione e giudizio. Questo mondo era importante come opera di Dio, come luogo dell'esistenza cristiana e del suo dramma; ma aveva alla fin fine solo la funzione di scena per il veramente-Importante, e - non bisogna dimenticarlo - era un pericolo sempre incombente su quest'ultimo. In sé e per sé, non aveva alcun interesse per il cristiano. Non entrava neppure nel vero e proprio divenire. Tutta la concezione di ciò che significa essere cristiano aveva anche, nel suo rapporto con il mondo, qualche cosa di singolarmente limitato, quasi meschino. Il modo in cui il credente professava la sua fede e la viveva e il modo in cui l'uomo

Poiché la crisi religiosa attuale nasce dall'antagonismo tra il Dio della Rivelazione soprannaturale da un lato, e la grande figura misteriosa dell'Universo, dall'altro, la pace si stabilirà nella nostra fede soltanto quando riusciremo a capire che Dio ed il Cosmo non sono veramente nemici, – che tra loro non esiste opposizione, – ma che un congiungimento è possibile tra i due astri le cui attrazioni divergenti rischiano di lacerare le nostre anime. Per convertire e pacificare la Terra oggi, bisogna vedere e far vedere agli uomini che è proprio Dio ad attrarli e a raggiungerli attraverso il processo unificatore dell'Universo⁴⁴.

Quali sono i modi dell'esistere dell'uomo? Quale la sua posizione nell'esistenza, la sua bellezza e verità, quale il valore e la sua responsabilità? In che cosa consiste il fatto umano essenziale? Questi interrogativi, che abitano il pensiero religioso di Romano Guardini⁴⁵ di fronte ai conflitti e alle sfide della modernità, sono stati pure quelli che hanno accompagnato e tessuto la vita – *sur le terrain* – e la ricerca scientifica di quel *pellegrino dell'avvenire* che fu Teilhard⁴⁶.

moderno sperimenta, domina e plasma il mondo, divergono. Nel senso moderno della vita tutto è in movimento e precisamente in un movimento creativo, da cui promana di continuo un elemento nuovo e - così assicura la fede nel progresso - più elevato. (...) Il mondo, e il suo divenire, è importante: importante per Dio e importante per l'uomo come cristiano. Il messaggio del vangelo non può più assolutamente essere inteso in un senso pietistico e limitato, distaccato dal mondo. Come si compia il divenire del mondo e se questo realizzi le possibilità insite in esso, è pure, in un senso ancora da definirsi, una questione salvifica», in R. GUARDINI, *Lettere teologiche ad un amico*, 57-58.

⁴⁴ *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 70=82-83.

⁴⁵ I saggi di riferimento sono: *Mondo e persona*; *La fine dell'epoca moderna*.

⁴⁶ «Pellegrino dell'avvenire, torno da un viaggio compiuto interamente nel passato. Ma, visto in un certo modo, può il passato trasformarsi in avvenire? Una coscienza più estesa di ciò che è di ciò che fu, non è la base essenziale per ogni progresso spirituale? L'intera mia vita di paleontologo non è forse confortata dall'unica speranza di contribuire ad un cammino in avanti? ... Convinto che l'unica scienza consista nello scoprire, la crescita dell'universo, io mi inquietavo per aver visto soltanto, durante questo viaggio, le tracce di un mondo dissolto. Ma perché questa inquietudine? Il solco lasciato alle spalle dall'umanità in cammino non ci rivela forse il suo movimento allo stesso modo della schiuma che si solleva sul filo della prua dei popoli?», in LV, ottobre 1923, 42 e 43= 61 e 62. «Vede: noi soffochiamo nei nostri compartimenti, nelle nostre categorie chiuse. Senza sciogliere gli organismi più ristretti, bisogna realizzarne la fusione, la sintesi: l'Uomo, soltanto l'Uomo, nulla meno dell'Uomo come quadro delle nostre ambizioni e delle nostre organizzazioni. Per quale motivo si è costretti a ripeterlo proprio a dei cattolici? Veramente, si ha

Le riflessioni contenute ne *Il Fenomeno Umano* (1938-40)⁴⁷ sono sì una sintesi “interdisciplinare”, tuttavia nascono, si sviluppano e si completano lungo tutto il corso della sua esistenza, e non rappresentano che un termine della dialettica con cui rispondere alle questioni fondamentali della vita e del suo futuro, dell’uomo e della sua essenzialità; l’altro termine è rappresentato da *L’Ambiente Divino* (1926-27)⁴⁸, senza le cui prospettive la figura di esperienza del nostro autore rimarrebbe irrimediabilmente incompleta e sfigurata.

Così pure il tema, fondamentale in Teilhard, della fede nel mondo, che si radica nel sentimento e nell’esperienza dell’infanzia⁴⁹, che si forma poi in una visione scientifica del cosmo⁵⁰ e si prolunga in una responsabilità per esso, non è in alternativa alla fede in Dio, nel Dio rivelato, ma piuttosto ne è la sua polarità. Entrambe, fede nel mondo e fede in Dio, rappresenteranno sempre più, nella vita di Teilhard, i termini e gli ambiti di una pedagogia religiosa più che di una apologetica. La prima è atta a mostrare all’uomo moderno una fede propositiva, audace, incalzante, rivolta al mondo e protesa verso il Regno di Dio, nascosto in esso come un cuore; la seconda direbbe invece una fede sulle difensive arretrante quando si vede attaccata.

La fede che chiede di essere in un’autentica protensione interiore – *porte-à-faux* è l’espressione intraducibile che usa Teilhard –, è una fede capace di abbandono alla provvidenza Dio⁵¹, in una parola una *foi qui*

talvolta l’impressione che le nostre piccole chiese ci nascondano la terra», in LZ, 7.5.1927, 114=86.

⁴⁷ Ci sono altri due testi con questo titolo nel 1928 (SC) e 1930 (VP). Dal 1938 al 1940 a Pechino Teilhard redige la stesura definitiva. Nel 1947 sarà introdotto nell’opera un “*Avvertissement*” e nel 1948 un “*Résumé ou Post-face*” con appendice sul ruolo e sull’importanza del male in un mondo in evoluzione.

⁴⁸ *Le Milieu mystique* del 1917 rappresenta il testo ispiratore e originante *Le Milieu divin*.

⁴⁹ Cf l’autobiografia spirituale: *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 33-36=51-55.

⁵⁰ *L’oeuvre scientifique*.

⁵¹ «Ma ripetiamolo ancora una volta: “In verità, in verità vi dico, soltanto gli audaci accedono al Regno di Dio nascosto, sin d’ora, nel cuore del Mondo”. Non serve a nulla leggere con gli occhi queste pagine o altre simili che sono state scritte da duemila anni. Colui che, senza porre la mano all’aratro, penserà di averle intese, è un illuso. Bisogna tentare. Di fronte all’incertezza concreta del domani, bisogna essersi abbandonati alla Provvidenza [...] in una vera protensione (“*porte-à-faux*”) interiore. [...] Bisogna essersi esercitati a lungo e con pazienza a questo sforzo, se ci si vuol fare un’idea della virtù operante e dell’opera stessa della Fede. Al coraggioso

*opère*⁵², in grado non solo di sostenere l'urto con il mondo, dovuto ad una fede che lo giudica, ma anche di accoglierne gli accrescimenti nuovi, le attese e le speranze, collaborando con esso al fine di riuscire a salvaguardare al Cristo non appena un piccolo angolo ai margini del mondo, ma la posizione centrale, di guida dell'universo in divenire, di *Conduttore*⁵³, *Collettore* e *Primo Motore*⁵⁴ della stessa evoluzione⁵⁵.

Per rendere nuovamente Dio reale⁵⁶ per l'esperienza spirituale e per la mistica cristiana occorre «non un Dio per un mondo che finisce, ma un Dio per un mondo che incomincia. Questa è tutta la difficoltà e tutta

vincitore della lotta contro le false solidità, le false potenze e le false attrazioni del Passato è riservato l'accesso alla forte e beatificante esperienza che può esprimersi in questo modo: “più ci sentiamo affondare nell'Avvenire infido e oscuro, e più penetriamo in Dio”», *La Fede che opera* (1918), ETG, 390-425=360-361.

⁵² Il saggio *La Fede che opera* (1918), ETG, 390-425=335-361 è stato scritto verso la fine della guerra nella foresta di Laigue (Oise) ed è una meditazione su Matteo 14, 28-31, posto come premessa all'inizio dello scritto. Emblematica la scelta della figura di Pietro che chiede a Gesù di poterlo raggiungere camminando attraverso le acque tempestose del lago e così poterlo riconoscere là dove, tra i flutti minacciosi e violenti, nel mondo, appare solo come un fantasma. “*Modicae fidei*” sarà la risposta di Gesù a Pietro mentre lo afferra e lo solleva dai flutti.

⁵³ *Il Cristo evolutore* (1942), CJC, 141=170.

⁵⁴ «Posto come Primo Motore del movimento evolutivo di Complessità-Coscienza, il Cristo cosmico diventa cosmicamente possibile», in *Il Cristico* (1955), CM, 80=109.

⁵⁵ «Ma, per la mia intelligenza, per la mia anima, cosa potrebbe mai renderTi più amabile, unico, Signore, dell'accorgermi che, Centro sempre aperto nell'intimo di Te stesso, continui ad intensificarTi - la tua tinta continua ad accentuarsi man mano che, raccogliendo e sottomettendo sempre di più l'Universo, nel Centro di Te stesso (“sino al momento di rientrare, Tu con il Mondo in Te, nel seno di Colui dal quale sei uscito”) Tu ti pleromizzi? [...] L'Umanità, destata alla coscienza del moto che la travolge, sente sempre maggiormente il bisogno di scoprire, più avanti di sé ed al di sopra di sé, un Senso ed una Soluzione cui le sia finalmente possibile dedicarsi con pieno ardore. Ebbene, quel Dio non solo del vecchio Cosmo ma della Cosmogenesi nuova, (nella stessa misura in cui una ricerca mistica di due millenni fa apparire in Te, sotto il Bambino di Betlemme e l'Uomo della Croce, il Principio *Motore* ed il Nucleo collettore del Mondo), quel Dio così ardentemente atteso dalla nostra generazione, non sei proprio Tu a rappresentarlo, ed a portarcelo, - o Gesù?...», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 46 e 47=69.

⁵⁶ «Spesso mi sorprendo a dire: “Signore fatevi per me reale”», in LI, a B. de Solages, 26.5.1950, 388 e nota 1, 389 sul tema della necessità di rendere Dio reale e consistente per una nuova spiritualità.

la grandezza del problema religioso moderno»⁵⁷. Bisogna perciò ridisegnare un'immagine coerente della fede cristiana in relazione alle mutate prospettive del mondo: una cristologia veramente degna dell'Universo⁵⁸. Dire Cristo: questo il messaggio fondamentale di Teilhard, lo scopo della sua vita, per offrire una fede capace di rendere ragione di sé di fronte all'uomo moderno e di scoprire in se stessa, non solo ciò che la differenzia, la distingue dal mondo, ma ciò che ha in comune con esso ed anche ciò che ha di splendente, di accattivante per la conversione del mondo: «al di fuori della Chiesa c'è una quantità immensa di bontà e di bellezza che troveranno senza dubbio compimento solo nel Cristo, ma che esistono intanto, e alle quali occorre mostrar simpatia, se vogliamo essere noi stessi pienamente cristiani e se vogliamo assimilarle a Dio»⁵⁹.

Per rendere di nuovo comprensibile ed attraente il quadro originario della creazione, la fede cristiana dovrà considerare e offrire alla devozione dei fedeli ed ai non credenti, non solo l'aspetto dell'espiazione, ma anche quello della crescita. Essa dovrà indicare, insieme alla via della riparazione espiatrice, quella della costruzione ricreatrice; senza rigettare il versante oscuro della creazione e le sue ombre, il peccato dell'uomo e la sua caduta, dovrà anche esaltare il versante luminoso della creazione, riconoscendo un battesimo che non solo purifichi, ma che riveli, nel Figlio di Dio che risale dalle acque, il gesto divino totale che solleva il mondo e lo guida verso il suo traguardo, la meta dei *Cieli nuovi* e della *Terra nuova*: questi – ricorda Teilhard – anche per sant'Agostino, erano «il frutto ed il prezzo del sacrificio della Croce»⁶⁰.

Questa fede che opera dovrà consacrare il mondo, indicando di nuovo, con il gesto di Giovanni Battista, l'Agnello che, insieme ai peccati del mondo, ne porta i progressi, le conquiste e, assumendo nel suo sacrificio tutto lo sforzo umano consuma attività e passività,

⁵⁷ LI, a p. Valensin, 8.8.1950, 391-392; e continua: «Nessun proposito né idea di separarmi [dalla chiesa ndr]! Ma so anche che nulla, assolutamente nulla mi distoglierebbe da una visione al di fuori di quella che sento e che tutta la mia fede crollerebbe perché questa visione è nata dalla mia stessa fedeltà a vivere e pensare nel modo come mi è sempre stato insegnato» (*Ibid.*, 392).

⁵⁸ LI, al p. Assistente di Francia 10.10.1950, 393-394.

⁵⁹ LV, 67-68=91.

⁶⁰ *Il Cristo evolutore* (1942), CJC, 140=170.

sofferenze e gioie in un unico pane su cui, sempre di nuovo, saranno pronunciate le parole “Questo è il mio Corpo”. Una Redenzione che compresa nella sua valenza creativa, cammina nel tempo e conduce la creazione verso la definitiva unificazione con Dio, la quale si compirà nel mistero della Pleromizzazione⁶¹, una Croce «che diventa simbolo, al tempo stesso, e di crescita e di Redenzione»⁶², il Cristo, «il Cristo-Redentore che si compie, senza attenuazione del suo volto sofferente, nella pienezza dinamica di un Cristo evolutore»⁶³.

La potenza spirituale del Cristianesimo e ciò che in esso meravaglia è la capacità di adattarsi, senza sforzo, alle nuove dimensioni che il passaggio dal cosmo alla cosmogenesi comporta, unita all’attitudine di saper coniugare insieme e rilanciare la relazione tra cielo e terra, spirito e materia: «Il compimento della terra non è un semplice accrescimento,

⁶¹ «Non c’è Creazione senza immersione incarnatrice. Non c’è Incarnazione senza compensazione redentrice [...] i tre misteri fondamentali del Cristianesimo appaiono ormai le tre facce di un medesimo mistero dei misteri, quello della pleromizzazione», in *Come io vedo* (1948), DA, 247=213.

⁶² *Il Cristo evolutore* (1942), CJC, 135=163.

⁶³ «Nel dogma della Redenzione, il pensiero e la devozione dei cristiani hanno principalmente considerato sin qui (per ovvi motivi storici) l’idea di riparazione espiatrice. Il Cristo era anzitutto l’Agnello carico dei peccati del Mondo, ed il Mondo anzitutto una massa decaduta. Ma, sin dall’origine, il quadro comportava anche un altro elemento (positivo, questo) di ricostruzione o di ri-creazione. ... La fioritura, lo slancio religioso che cerchiamo ed attendiamo tutti, più o meno coscientemente, non devono forse provenire da una Cristologia rinnovata in cui la Riparazione (per quanto integralmente mantenuta) passerebbe tuttavia in secondo piano “in ordine naturale” nell’operazione salvifica del Verbo?... “Primario”, portare la Creazione a compimento nell’unione con Dio; e, proprio per quello, “secondario”, eliminare le forze cattive di ritorno all’indietro e di dispersione. Non già, prima, espiare e, in più restaurare; ma creare (o super-creare) prima e, per questo, (inevitabilmente ma occasionalmente) lottare contro il male, e pagare per esso. - Non è forse l’ordine nuovo che assumono inesorabilmente per la nostra fede i fattori antichi? Sotto questa angolazione, il passaggio, la trasformazione che cercavamo tra Redenzione ed Evoluzione appaiono possibili. Un Battesimo in cui la purificazione diventa un elemento subordinato, nel gesto divino totale che solleva il Mondo. Una Croce che diventa il simbolo più che della colpa espiata dell’ascesa della Creazione attraverso lo sforzo. Un Sangue che circola e vivifica, più di quanto non sia versato. L’Agnello di Dio che porta, assieme ai peccati, anche il peso dei progressi del Mondo. L’idea di Perdono e di Sacrificio che si trasforma, mediante il proprio arricchimento, in quella di Consumazione e di Conquista. Il Cristo-Redentore, in altri termini, che si compie, senza attenuazione del suo volto sofferente, nella pienezza dinamica di un CRISTO EVOLUTORE», in *Il Cristo evolutore* (1942), CJC, 140 e 141-142=170 e 171-172.

ma una co-condizione essenziale della Parusia. E in questa nuova prospettiva il Cristo non è né deformato, né diminuito, ma veramente risuscitato»⁶⁴; le immagini dell'uomo e della creazione ritrovano, nell'esemplarità cristologica e nella prospettiva del primato di Cristo dentro lo stesso processo della creazione, la loro figura e significato più pieni ed autentici. L'atto della fede si unifica nel suo momento intellettuale e di esperienza; nel Cristo che attrae a sé il mondo sollevandolo e consumandolo, la fede ritrova non solo nuove prospettive concettuali per motivare il suo assenso, ma scopre aprirsi davanti a sé un ambiente, quello che le permetterà di continuare e di vivere una reale incarnazione, per offrire a Gesù tutta la linfa e la bellezza segreta del mondo, una degna materia affinché se ne avvolga come in un manto⁶⁵, e così ricevere dal Cristo il suo sigillo, la sua forma: «Il Cristo vive realmente in noi. Abbiamo forse bisogno d'altro per poter dire che, realmente, Egli c'informa?»⁶⁶. Il credente ritrova infine il suo ambiente, appunto l'Ambiente divino o mistico e con esso la vita interiore e la doppia respirazione dell'anima⁶⁷, un abbraccio con cui è immerso nel mondo per Cristo ed emerge dal mondo in Cristo, si arricchisce attraverso il possesso delle cose e, distaccandosene, le sublima in Dio; in questo abbraccio egli si troverà «in pieno possesso simultaneamente del Cristo e dell'Universo»⁶⁸ e farà l'esperienza che non è più lui che vive, ma Cristo vive in lui⁶⁹.

Il cuore del problema – Teilhard lo ripeterà anche negli ultimi anni come un grido⁷⁰ – è offrire all'uomo moderno «la possibilità di credere

⁶⁴ LI, a B. De Solages, 16.2.1955, 460.

⁶⁵ *Forma Christi* (1918), ETG, 445=376. «Che cosa manca, allora, agli abitanti della Terra perché Gesù li attiri e li formi, più completamente, sino alla totalità di un Mondo, e più profondamente, sino all'Unità di una Vita?... Ci manca, forse, di offrire al Cristo, nella nostra natura, questa anima ampliata, pienamente terrestre e umana, che per qualche momento l'imminenza di un grande pericolo comune ha fatto passare in noi», in *Terra promessa* (1919), ETG, 484-485=426.

⁶⁶ *Forma Christi* (1918), ETG, 453=383.

⁶⁷ ETG, 444ss=375ss.

⁶⁸ ETG, 451=381.

⁶⁹ Gal 2, 20 citato da Teilhard nel testo, (*Ibid.*, ETG, 444=375). «Certo il Cristo non ci distrugge, né ci confonde gli uni con gli altri. Non modifica la nostra natura, neppure cancella la nostra personalità umana (anzi, porta al colmo la nostra differenziazione, quando ci fonde in Sé)», in ETG, 453=383.

⁷⁰ «È questo grido, solo questo grido di uno che è convinto di vedere, che spero si abbia la bontà di ascoltare qui», in *Il Cuore del Problema* (1949), AVH, 403=340.

contemporaneamente e sino in fondo l'uno mediante l'altro, in Dio e nel mondo»⁷¹, affinché egli ritrovi il volto del suo Dio all'interno della nuova figura dell'universo e possa infine adorarlo:

Eppure, indubbiamente, per qualche motivo oscuro, qualche cosa non va più, tra l'uomo e Dio quale lo si presenta all'uomo d'oggi. Tutto si svolge attualmente come se l'uomo non avesse davanti a sé l'esatta figura del Dio che vuole adorare ... In queste pagine, io vorrei candidamente far vedere [...] alla Chiesa [...] dove esattamente sta la causa del disagio di cui soffriamo [...] Dunque non si tratta da parte mia di dare una lezione, il che sarebbe presuntuoso [...] Ma è semplicemente la testimonianza della mia vita che voglio esporre⁷².

È nella direzione di una personalizzazione dell'universo che può risolversi la crisi presente, perché questa via farebbe ritrovare al mondo l'originaria relazione creaturale nella quale personalizzarsi⁷³. Crisi presente che Teilhard sente come il suo terreno, vive come la sua battaglia, quella per un Dio personale, perché l'umanità ritrovi una forma di adorazione a misura del mondo nuovo che si va formando attorno ad essa⁷⁴.

La comprensione dell'esperienza umana e spirituale di Teilhard non può prescindere da questo nucleo prospettico che è la personalizzazione in Cristo dell'universo, ambiente, mezzo, punto di partenza per ricostruire l'orizzonte credente in cui collocare i suoi testi e, attraverso di essi, ridire il messaggio essenziale della sua esperienza ed offrirne il ritratto: «Gli uni dicono: “aspettiamo pazientemente che il Cristo ritorni”. Gli altri: “Finiamo piuttosto di costruire la terra”. E i terzi “Per affrettare la Parusia, finiamo di costruire l'uomo sulla terra”»⁷⁵.

⁷¹ AVH, 413=349.

⁷² AVH, 401-402=339-340.

⁷³ LI, a B. De Solages, 11.7.1941, 340.

⁷⁴ LI, a p. Schurmans, 1.12.1940, 341 nota 90, 1.

⁷⁵ *Il Cuore del Problema* (1949), AVH, 399=339. Cf. P. COUTAGNE, «La modernità secondo Teilhard de Chardin», 3-12.

CAPITOLO II

Il linguaggio della figura di esperienza

1. Linguaggio come diafania dell'esistenza

In Teilhard il linguaggio assume i lineamenti di una metafora dell'esistenza, anzi ne è la sua diafania¹; l'esistenza viene da lui colta nell'atto dell'attraversamento, del viaggio, della cura, della ricerca di un senso, il linguaggio ne assume le espressioni, i tratti, le luci e le ombre, ne penetra la densità materiale, ne sonda il mistero profondo; si contrae, si espande come i ritmi del suo cuore, esplose o implode, avanza o si ritira, a seconda dei tempi e degli spazi dell'azione o delle passività; esso esprime l'esigenza di comunione o di distacco in base alla scoperta e all'orientamento trascinante della *più vita*, della *super-vita*, ne condivide il gusto o l'amarrezza secondo che ci sia da condividere il pane o il calice amaro.

Il linguaggio è una mimesi, imita, riproducendole creativamente, l'intuizione e la visione interiore, manifestandole attraverso le realtà simboliche del mondo; è somiglianza dell'interiorità nel suo schiudersi, è immagine del pensiero nel suo scaturire; attraverso la sua creazione di segni e immagini simboliche dell'esperienza interna ed esterna, offre al soggetto, alla persona la possibilità di conoscere e riconoscersi, di

¹ Nel vocabolario teilhardiano il termine diafania nella sua espressione più generale dice la trasparenza di Dio interna al mondo. Il mondo è penetrato, attraversato e abitato da una bellezza, appunto quella di Dio, che è rivelativa del suo disegno salvifico. Diafania è pure il mostrarsi, agli occhi della fede nell'esperienza credente, della presenza del Cristo che rende l'universo con l'esistenza in esso sempre più cosciente, coinvolto e animato in un processo di convergenza che traduce la complessità in sempre maggiore coscienza di centrazione ed ex-centrazione, che dice la convergenza come il dinamismo verso un'unione più grande di personalizzazione, che attua una unione nella differenziazione in direzione di un centro ultimo di consistenza e di amore. Il linguaggio per analogia assume nel processo della esperienza quello che la presenza del Cristo è per il processo di formazione dell'Universo. Cf MD, 101=162; anche A. VASILIU, *Du Diaphane*.

sperimentare e sperimentarsi, manifestandosi così al di fuori di sé nella narrazione. Il linguaggio pertanto è dimensione trascendentale dell'esperienza, quando le è intrecciata essa rivela cosa significhi esistere ed essere. È la trama ed insieme lo sforzo per generare la vita².

Ma esso non è solo imitazione creativa, mimesi appunto, ha pure una sua specificità, possiede una sua realtà ed oggettività, è cultura, è dono che viene alla persona nell'atto stesso di esperire, nella relazione, la realtà, anzi direbbe Guardini: «costituisce il disegno preliminare per il verificarsi dell'incontro personale, [...] spinge alla realizzazione dell'incontro io-tu»³. È una totalità autonoma ma, nel momento in cui si relaziona al singolo, questi, per mezzo suo, dà forma ai suoi più vivi sentimenti, alle sue *visioni ardenti* e comunica i suoi doni.

Vive nella relazione, anzi il linguaggio è – per usare la bella espressione di Heidegger – «la possibilità di stare in mezzo all'apertura di ciò che è»⁴; lo si riceve non solo come mezzo, come tecnica, ma come un vissuto nell'atto di esprimersi, come un'esistenza nell'atto della sua verità, spazio in cui si formano e si danno l'intuizione, il pensiero, il senso del vivere, il lavoro intellettuale e spirituale; nella contemporaneità dell'evento l'intero esercizio dello spirito si attua nel linguaggio. Questo è forma della coscienza ed espressione di una conoscenza simbolica, in esso si svolge l'interiorità come esperienza, si costruisce la vita interiore, «un parlare interno di fronte a se stessi», in modo tale che «la stessa verità diviene spazio oggettivo»⁵ per la persona che sperimenta e si interroga sulla verità di se stessa, delle sue origini, della sua destinazione e di ciò che costituisce il mondo ed il suo significato: «Basta che la verità appaia una sola volta in un solo

² «Forse predicare prima di tutto lo sforzo e la santità dello sforzo è la maniera sicura di far desiderare e far che regni Cristo, parlando il più nobile e più vero linguaggio umano!», in GP, 6.11.1916, 122=182.

³ R. GUARDINI, *Mondo e persona*, 168.

⁴ «Il linguaggio non è solo uno strumento che l'uomo possiede accanto a molti altri, ma invece è proprio soltanto il linguaggio a concedere la possibilità di stare in mezzo all'apertura dell'ente. Solo dov'è il linguaggio vi è mondo, cioè la cerchia sempre cangiante di decisioni e opere, di azioni e responsabilità, ma anche di arbitrio e rumore, decadenza e confusione. Solo dov'è mondo che domina, vi è storia» in M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, 46.

⁵ R. GUARDINI, *Mondo e persona*, 167.

intelletto, perché nulla possa più impedire di invadere tutto e tutto infiammare»⁶.

Nel 1935 Teilhard sta navigando in direzione dell'India del nord, sul mar Rosso e così scrive al fratello Joseph:

Ed eccomi ancora una volta restituito alla mia esistenza vagabonda. L'entusiasmo non ha più la stessa freschezza di un tempo. Ma mi piace seguire il destino e affidarmici. Mai, in realtà, ho saputo meno dove mi conduca. Probabilmente solo verso nuovi viaggi, fino a quando non finirò sul ciglio di una strada. Ma anche questo, forse, ha il suo significato⁷.

Terminata, quattro mesi dopo, quell'esplorazione durante la quale si era fermato anche a Giava, riprende la navigazione, questa volta in direzione della Cina, e così scrive:

Il mio viaggio, che avevo affrontato con qualche incertezza, è stato interessantissimo e produttivo [...]. Per riassumere, tanto in India, con De Terra, quanto a Giava con Koenigswald, sono inciampato su due settori interessantissimi del fronte preistorico, e proprio nel momento di offensive decisive, alle quali ho potuto partecipare. Questo aumenta notevolmente la mia esperienza e la mia piattaforma. Ma in fondo non ne ricavo che una mediocre soddisfazione. La mia scienza (cui devo tanto) mi appare sempre meno come uno scopo sufficiente per l'esistenza. Il vero interesse della mia vita si accentra ormai da tempo in un certo sforzo per una scoperta migliore di Dio nel mondo. È un problema più scottante, ma è l'unica vocazione che mi riconosco. Nulla potrebbe portarmi fuori strada⁸.

Quella di Teilhard si caratterizza dunque come esistenza nell'atto di attraversamento di confini, appunto in viaggio, intenta alla ricerca di senso, perseguita e amata come una mistica⁹. Questa sua vita che si prende cura del passato per aprire orizzonti all'avvenire e così incontrare il mistero delle cose e la loro organizzazione in Cristo¹⁰, si

⁶ Così scrive Teilhard in una lettera da New York, un mese prima di morire: LV, marzo 1955, XXIV=21.

⁷ LV, 152=186-187.

⁸ LV, a J. Teilhard, 21.1.1936, 163=196-197.

⁹ «La passione della ricerca e del sapere non è forse una delle espressioni più vive della religione e della mistica?» i LZ, 20.3.1932, 152=118. Si veda anche il testo: *La mistica della scienza* (1939), EH, 214-242=201-223.

¹⁰ «Dicevo che riporto tremila chili di cose preziose. Nel campo delle idee, non so esattamente ciò che ho raccolto (ero abbastanza assorbito dal lavoro scientifico). Per lo meno, credo di tornare dalla Mongolia con la convinzione sempre più appassionata

esprime nel linguaggio simbolico-reale e ne è la sua vivente *diafania*; è diaframma, linea di confine che, mentre separa, mette in comunicazione realtà ed esperienze differenti; distinguendo, unisce le polarità dell'esistenza, *il Dentro e il Fuori, l'In Alto e l'In Avanti*, è capace di determinare un'unione vivente della persona con la realtà esperita ed insieme di comunicare, è un linguaggio che crea rendendo partecipi dell'esperienza vissuta.

Il linguaggio in Teilhard si origina dall'esperienza della sua vita, la riflette e insieme la comunica, è l'esperienza delle sue battaglie nelle foreste dell'Aisne, dei suoi viaggi tra gli altipiani, nei deserti, nelle steppe e nel suo mondo interiore, spirituale e religioso. Le sue parole si riempiono di stupore, si svuotano nella lotta, sono messe alle strette nelle fatiche, sono parole che si piegano e gemono nelle trincee, passano sotto i reticolati, scavalcano le fortificazioni, sussultano tutte al sibilo dei proiettili e al fragore delle esplosioni, vibrano insieme alla terra e imparano così a dire cosa siano l'assalto e il ritirarsi, il coraggio e la paura, la vita che irrompe, quella ferita e la vita che muore¹¹.

Così, immerso nel fitto delle esistenze, in un raccoglimento attraversato dall'inquietudine, egli cerca *Qualcosa* di indefinibile nella natura, tempio del mondo, ricerca il volto di *Qualcuno*, linguaggio lui pure in cammino, per raggiungere questo *Termine nascosto*¹², animato dal desiderio di *finire bene*¹³.

che l'unica consistenza delle cose (il loro solo essere definitivo, che sorregge tutto il resto) è la loro organizzazione in Christo. Se sapesse come tocco con mano che, se non credessi che ogni elemento e ogni sforzo abbia un senso vivente, tutto sarebbe solo nulla e polvere! E anche come cresce la mia convinzione che tutto è trasformabile, divinizzabile, in quel Fuoco che ci avvolge e non chiede altro che di animare tutto ciò che facciamo...», in LZ, 3.10.1923, 82=62.

¹¹ «Avrai saputo dalle mie cartoline che ho preso parte all'ultima battaglia di Verdun. Il mio reggimento ha conquistato il villaggio di Douaumont. [...] Vicinissimo alla fattoria di Thiaumont, nel buco fatto da una granata, ho passato, accanto al mio comandante un gran brutto giorno, sotto un bombardamento rado ma assiduo che pareva meditasse di uccidermi a "fuoco lento". Ore simili sono il rovescio del trionfo e dell'attacco», in GP, 2.11.1916, 119=177-178.

¹² «Lasciemo questi boschi; prevedo che rimpianterò un rifugio così adatto a farci sentire immersi nel fitto delle esistenze. Nella foresta di Compiègne ci sono alberi ad alto fusto persino più belli che in quella di Laigue: si può vagare per ore tra un colonnato interminabile di tronchi diritti e lisci su un tappeto di foglie secche e sotto vere e proprie ogive di rami. Non è possibile immaginare tempio migliore per il raccoglimento. Ho sentito spesso al pari di te che la Natura dà più inquietudini che

Il linguaggio in Teilhard è come mulattiera impervia tra le montagne della Cina, distesa e spazio aperto, possibilità di infinite vie in cui provare ad orientarsi nel deserto degli Ordos¹⁴, orizzonte sconfinato in mezzo all'oceano, sola guida le stelle¹⁵; imparando la scienza del tempo e della durata diventa anch'egli *martello*¹⁶ che apre la roccia per dischiudere fossili, mano sapiente, attenta e premurosa per raccogliere selci ed indizi preziosi per la storia dell'uomo nel passato.

Si nutre della Provvidenza operante nell'universo che lo istruisce sulla sua piccolezza ed insieme lo rassicura, portandolo, amorevole, in un più grande abbraccio¹⁷, impara l'armonia nel raccoglimento e, nel

soddisfazioni: la Natura è palesemente la base di Qualcosa d'indefinibile, la faccia di Qualcuno non definibile e non ci potremo riposare in lei, almeno io sento così, se non si arriva al Termine nascosto. Ma contrariamente a quello che succede a te, l'Enigma, pur mettendomi in imbarazzo, mi stimola poi fino a darmi una eccitazione sufficiente a cercare e a pensare», in GP, 12.7.1918, 183=277.

¹³ Sarà questa preghiera, insieme al gesto di testimoniare, che ritorna nelle lettere della maturità e degli ultimi anni, cf LV, anni 1940-1954; desiderio chiesto «come grazia delle grazie», in LI, a p. H. de Lubac 18.9.1948, 375.

¹⁴ «Il percorso non manca di pittoresco: a sinistra, sfila lentamente l'alta barriera azzurra dell'Ala-Chan, frontiera degli immensi deserti dell'Asia centrale. A destra, si profila l'altipiano rossastro e grigio degli Ordos che abbiamo poc'anzi esplorato. Le rive sono verdi di canne, e le oche selvatiche si trastullano a centinaia nelle paludi fangose. Al di sopra di tutto questo, un cielo un tantino freddo e brumoso come quello che si vede in autunno sugli altipiani dell'Alvernia», in LZ, 3.10.1923, 80=60.

¹⁵ «Le sere acquistano un incanto delizioso nel mezzo di questo vasto lago senza sponde. Ieri non mi stancavo di guardare ad est l'uniformità lattiginosa del mare, verde di un'opalescenza dove nulla traspare, chiaro più del fondo del cielo. D'un tratto, sull'orizzonte, un nembo diffuso s'è tinto di rosa, e allora le piccole ondulazioni oleose dell'oceano, restando opaline da una parte e trascolorando dall'altra nel lilla, hanno trasformato per qualche istante l'intero mare in un serico moerro (*moir soyeuse*). Poi la luce s'è spenta e le stelle hanno cominciato a specchiarsi intorno a noi, quietamente, come nelle acque di un bacino tranquillo», in LV, 21.4.1923, 5-6=28.

¹⁶ «Mi sarebbe piaciuto sbarcare su quelle coste non solo per saggiarle col mio martello ma anche per ascoltare, se possibile, la voce del Roveto ardente», in LV, 15.4.1923, 4=26.

¹⁷ «Mio Dio, mi era dolce, in seno allo sforzo, sentire che, sviluppandomi, aumentavo la tua presa di possesso su di me; mi era pure dolce, sotto la spinta interiore della vita, o nel gioco favorevole degli eventi, abbandonarmi alla tua Provvidenza. Fa' che, dopo avere scoperto la gioia di utilizzare ogni forma di crescita per farti, o per lasciarti crescere in me, io acceda senza sgomento all'ultima fase della comunione in cui ti possiederò declinando in te», in MD, 62=94-95. Così scrive a Leonine Zanta: «Mandandole una traduttrice, la Provvidenza le abbia fatto sentire che

*ritiro*¹⁸, è messo di fronte all'unica grandezza necessaria¹⁹: è posto in seno a Dio, al quale egli chiede che gli conceda sempre di «udire e far udire fino all'ebbrezza l'immensa musica delle cose»²⁰.

Riparte poi con una resistenza nuova, quella che sa la meraviglia e la gioia della scoperta e del possesso della vita nuova, immersa in Colui che è all'origine di tutte le cose, presente alla nascita e allo sviluppo dell'apprendimento e di ogni linguaggio in esse: il Verbo, che ne provoca la comprensione nell'atto di plasmare con le sue mani la creazione²¹.

con un po' di fede è sempre possibile trovare appoggio negli eventi che anima "per coloro che amano". [...] Spero che, a poco a poco, andiamo verso i tempi in cui gli uomini saranno capaci di amare "soltanto la terra". Mi creda: tutto il resto è troppo piccolo per noi, E anche la terra, quando la nostra unione l'avrà abbracciata, ci farà rimbalzare verso l'amore di una cosa ancora più grande», in LZ, 10.1.1927, 108=82.

¹⁸ «Questo soggiorno in Mongolia, come la guerra, mi serve da "ritiro", ricollocandomi di fronte e in seno all'unica grandezza, quella di Dio», in LV, 26.7.1923, 24=43-44

¹⁹ *L'Unico Necessario*, espressione ricorrente nelle opere di Teilhard. «Quindi, finalmente rimesso di fronte a me stesso dalla incoercibile forza delle circostanze - senza tangibili compensi esteriori - mi trovo obbligato ad immergermi nell'Unico Necessario, e tale mi sembra il risultato più inaspettato e sostanziale del mio viaggio: essere penetrato più in là nel gusto e nella capacità di apprezzare gli avvenimenti, prescindendo da tutto ciò ch'essi possono contenere di piacevole o di spiacevole», in LV, 27.8.1931, 125=155. Si profila qui anche il tema dell'«indifferenza ignaziana».

²⁰ «L'aria e il mare; spesso lenzuolo vivente, dove formicola e scivola la vita, fluida e densa come l'ambiente che la contiene. La sorpresa di fronte alla forma e al volo meraviglioso del gabbiano. Come si è creato quell'oggetto volante? La più grave debolezza del nostro spirito è di non sentire i più grandi problemi, perché si presentano a noi nelle specie più vicine. Quanti ne ho visti, e quanta gente ha visto i gabbiani, senza distinguere il mistero che aleggia con essi? [...] Che Dio mi conceda di udire sempre e di far udire agli altri, fino all'ebbrezza, l'immensa musica delle Cose», in LV, 26.4.1926, 64=87-88.

²¹ «Verbo sfavillante, Potenza ardente, o Tu che plasmi il Molteplice per infondergli la tua vita, abbassa su di noi, Te ne supplico, le tue mani potenti, le tue mani premurose, le tue mani onnipresenti, quelle mani che non toccano qua o là (come farebbe una mano umana), ma che immerse nella profondità e nell'universalità presente e passata delle Cose, ci raggiungono, al tempo stesso attraverso tutto ciò che vi è di più vasto e di più intimo in noi ed attorno a noi», in *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 11-12=21.

Il suo è un linguaggio che si riveste dell'attesa del futuro, si protende verso la luce di un volto²² e l'intravede, prolungando in avanti le profondità del passato che ha scoperto²³; si bagna nell'attraversamento dei fiumi ed impara così l'immergersi nella realtà, l'avvolgersi in essa e l'uscirne fuori; si nutre del silenzio delle vette²⁴, si forgia sperimentando l'aridità dei deserti nel caldo torrido e nel raggelante freddo delle steppe attraversate nella *Crociera Gialla*²⁵. È linguaggio che sente, nelle trincee, presso Verdun, rannicchiato nelle buche, sotto i tiri di sbarramento²⁶, l'esistenza convergere e concentrarsi su se stessa a tal punto da essere incontenibile, irrefrenabile – esperienza irripetibile

²² «Lei vedrà a poco a poco ricomparire la luce. Ecco perché ciò che trovo di meglio da dirLe è ancora la stessa cosa: abbia fiducia, perduto, e aspetti con pazienza (perché ci vuole tempo per tutte le cose: è questo il motivo dell'esistenza del tempo nel Mondo). Fiducia e pazienza: soltanto portata da queste due ali, Lei avrà la possibilità di veder delinearsi in se stessa il volto di un Dio», in ACH 13.5.1948, 163-164.

²³ «Ho compreso che, in sé, né il passato, né lo spazio contengono la soluzione di un qualsiasi mistero, ma che ogni luce definitiva sta nell'avvenire verso il quale siamo protesi...», in LZ, 3.10.1923, 80-81=60.

²⁴ «Abbiamo messo radici in una pagoda che domina Urumci, piantata fra grandi alberi. Vista ammirevole: l'interminabile catena del Tien Scian con cime di 5.000 e 6.000 metri scintillanti di neve. Qualche giorno fa sono andato nei boschi di abeti che si estendono fra 2.000 e 3.000 metri. Ci si poteva credere nelle Alpi se al posto degli *chalets* non ci fossero state le *yourte* chirghise. Tappeti di gerani, di aconiti, di arniche. Queste escursioni sono purtroppo eccezionali», in LV, 27.8.1931, 124-125=154.

²⁵ La "Crociera gialla": spedizione scientifica della Citroën nell'Asia centrale (maggio 1931-febbraio 1932). Cf. LV, 115-137=145-166.

²⁶ «Questa volta ci hanno dunque spediti sulla riva destra tra Thiaumont e Fleury; e in questa terribile zona siamo rimasti per una decina di giorni. Mi è vietato qui scendere nei particolari delle operazioni a cui ho assistito, ma ti posso rivelare se non altro che laggiù ho passato ore insieme penose e straordinarie, funzionavo sì può dire come una macchina, ero quasi spersonalizzato. La cornice è quella dei peggiori campi di battaglia di Verdun. Oltre gli avvallamenti dove si trovano ancora tracce di boschi e dove gli alberi sono ridotti a pali, rimane un po' d'erba. Al di là, non c'è praticamente vegetazione; ma solo pietrame sconvolto o, più spesso argilla che sembra arata fino a due o tre metri di profondità: un vero paesaggio lunare. È una zona dove non esistono più trincee, dove ci si nasconde nelle buche fatte dalle granate collegate alla meglio; e tante volte per entrarci bisogna prima tirar fuori il cadavere di un tedesco o di un francese. [...] In compenso i bombardamenti, gli attacchi, i tiri di sbarramento, erano continui. Ho passato due giorni in una buca, bersagliato per ore da granate che cadevano fino a meno d'un metro da me. In questo genere di vita, i nervi diventano un po' tesi. NS, tuttavia, ha tenuto alto il mio morale», in GP, 23.8.1916, 101=150-151.

di pienezza e superamento –²⁷, raggiungendo così «l'estremo limite di ciò che si prova e di ciò che si fa»²⁸; vive “cosmicamente” con un «interesse palpabile grande quanto il cuore»²⁹. Scopre tra i morti e i feriti a migliaia lungo la linea del fronte, l'essenzialità di parole che cercano un varco e una direzione verso la vita, le mescola al grido, al rantolo di vite immolate e ferite, immergendole nell'onda d'urto della prima linea, e su tutto intravede compiersi il mistero della croce³⁰. Impara ad affrontare il rischio dell'amore e ad esprimerlo; innestato agli altri linguaggi per ferita, entra nella morte per risorgere vivo³¹. È linguaggio che sperimenta l'obbedienza della fede come la necessità di un ascolto profondo e attende nel silenzio la riuscita finale³²; dice la fedeltà e la dignità dell'amicizia come la sua propria dignità, vive l'amore alla Chiesa con parole di dialogo e di pazienza, riconoscendola

²⁷ Cf, *La Nostalgia del Fronte* (1917), ETG, 227-250=225-241.

²⁸ ETG, 230=228. «Si sente interiormente un fondo di lucidità, di energia, di libertà, che non si manifesta quasi mai altrove nella vita comune» (*Ibid.*, 230=228).

²⁹ ETG, 230=227.

³⁰ «Ripeto che il mio morale è restato alto. Fuorché nei momenti di intenso bombardamento, quando la vita si fa più animale, assorbita com'è dai fischi e dalle esplosioni, ho serbato il gusto di pensare. Il mio rimpianto è quello di non aver saputo abbastanza consolare e incoraggiare questo o quell'amico. Ma finché non si sa bruscamente che hanno ricevuto una pallottola in testa, ti pare così inverosimile che stiano per morire uomini che vedi lì pieni di salute, da renderti assai imbarazzante parlar loro della morte come di cosa imminente... Non so che monumento il Paese vorrà elevare più tardi, sulle pendici di Froide-terre, a ricordo della grande battaglia. Uno solo sarebbe adatto: un grande Crocifisso. Solo quest'immagine può raccogliere, esprimere, quel che di orrore, di bellezza, di speranza e di profondo mistero si trova in un simile scatenamento di lotta e di dolori. Guardando quei luoghi di aspro travaglio, mi sono sentito tutto compreso dell'onore di trovarmi in uno dei due o tre punti, in cui l'intera vita dell'Universo in quest'ora affluisce e rifluisce, punti dolorosi, dove si sta elaborando (lo credo sempre di più) un grande futuro», in GP, 23.8.1916, 102=152.

³¹ «La morte ci espone totalmente a Dio; ci fa passare in Lui; ma, in compenso, bisogna offrirsi ad essa con grande amore ed abbandono, poiché, quando giunge, ci resta solo da lasciarci interamente piegare e condurre da Dio», in GP, 13.11.1916, 124-125=186.

³² Nel 1954 Roma impone di nuovo a Teilhard la consegna del silenzio: «Un “test” particolarmente chiaro mi ha provato che Roma continua a trovarmi indesiderabile a Parigi. Jean Guittou e Grasset mi avevano chiesto di scrivere un piccolo “*Ce que je crois*” [un testo su: *La mia fede ndr*] per fare parte con quello di Jean Rostand. [...] Risposta assolutamente negativa di Roma, e rinnovata consegna del silenzio!... Sapete che ciò mi inquieta un poco. Sono così sicuro di un trionfo finale», in LI, a B. De Solages 3.8.1954, 443.

come il vincolo necessario per *amorizzare* il mondo e salvare la sua stessa vita³³; esso, che si intreccia con la *Stoffa delle cose*³⁴, si nutre della bellezza dello sguardo che contempla e del sacrificio che si compie; si specchia e traspare nella gioia e nella beatitudine della consistenza³⁵ sperimentate fin dall'infanzia stringendo tra le mani, come un *Dio di ferro*, un pezzo di metallo³⁶, e ritrovate in

³³ Cf *Sur mon attitude vis-à-vis de l'Église officielle* (1921), CM, 136-137.

³⁴ «Ai primordi della mia vita cosciente, ripeto, per raggiungere e stringere la 'solidità' verso cui mi spingeva il mio innato bisogno di Pienezza, per captare l'essenza della Materia, cercavo principalmente di perseguirla nelle sue forme più circoscritte, più concentrate, più pesanti. Certo, in questo tentativo, attribuisvo importanza a quella che mi appariva allora come la regina delle sostanze (il Ferro, nella fattispecie), - ma con la chiara preoccupazione di cogliere questo essere prezioso sotto contorni per quanto possibile definiti e compatti. Proprio in questo punto, e quale effetto del fascino del mondo 'delle pietre' nato in me da poco, un definitivo ampliamento si sarebbe delineato nel più intimo della mia vita profonda. Il Metallo (quale potevo conoscerlo a dieci anni) tendeva a vincolarmi ad oggetti fabbricati e frammentari. Invece, con il Minerale, ero spinto nella direzione del 'planetario'. Mi svegliai al concetto di "Stoffa delle Cose"», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 13-14=27-28.

³⁵ «Ero spinto a compiere un vero testa coda nella mia ricerca fondamentale della Consistenza. Sino allora, ho detto, il mio senso della Pienezza tendeva ad orientarsi ed a fermarsi dalla parte dell'estremamente semplice (cioè del fisicamente indecomponibile). Ma, poiché l'essenza unica e preziosa dell'Universo aveva assunto per me la forma d'un Evolutivo in cui Materia si mutava in Pensiero, per effetto prolungato di Noogenesi, d'ora in poi, ero condotto, in maniera inevitabile e paradossale, ad identificare l'estrema Solidità delle cose ad un'estrema Complessità organica. Come mai poteva il più corruttibile diventare, per effetto di sintesi, il sommo Indistruttibile?... Per non aver ancora scoperto "le leggi biologiche dell'Unione", né riconosciuto i prodigiosi attributi d'una Curvatura universale, non vedevo allora ben chiaramente la soluzione del problema. Ma non dubitavo più che la beatitudine da me cercata, una volta, nel 'Ferro', solo nello Spirito avrei potuto trovarla», in CM, 20=36-37.

³⁶ «Io mi ritiravo nella contemplazione, nel possesso, nell'esistenza intimamente gustata del mio 'Dio di Ferro'. - Il Ferro, ripeto. Ed a tutt'oggi, vedo ancora, con singolare precisione, la serie dei miei 'idoli'. In campagna, un bullone d'aratro che nascondevo accuratamente in un angolo del cortile. In città, la testa metallica esagonale d'una colonnetta di rinforzo che sporgeva dal pavimento della nursery e di cui mi ero appropriato. Più tardi, alcune schegge di proiettili raccolte con amore in un tiro a segno vicino... Non posso fare a meno di sorridere, oggi, ripensando a quelle fanciullaggini. Eppure, ad un tempo, mi è giocoforza riconoscere che, in questo gesto istintivo che mi faceva, in senso rigoroso, adorare un pezzo di metallo, erano

quell'esperienza spirituale che dischiude la vera consistenza come attuata solo dallo Spirito, fondamento e appoggio primo³⁷; consistenza in cui ogni parola è purificata, consacrata e trasformata, attraverso il contatto santo e la comunione con le parole di Gesù, tenendo tra le mani l'eucaristia, vera consistenza di tutte le cose, nella *Messa sul mondo*³⁸.

È in forza di ciò che il linguaggio di Teilhard non rifugge dalla complessità e anzi la riconosce come la sua sfida, come il compito di attraversare il deserto della modernità, ricostruendo i frammenti che la scienza scopre e analizza nel passato in una sintesi nel *Cristo-universale*³⁹. Le sue parole sono un *Inno alla Materia*⁴⁰, all'Universo⁴¹ e «al Cristo, sempre più grande» in esso⁴². Il linguaggio è in-formato dalla Scrittura⁴³ che, incarnandosi nella sua vita, genera in lui il suo vangelo e la sua missione⁴⁴, prende la forma di *preghiere nella durata*,

racchiusi e raccolti un'intensità di tono ed un corteo d'esigenze dei quali l'intera mia vita spirituale è stata solo lo sviluppo», in CM, 12=25-26.

³⁷ «O Tu, mio, Dio, la cui chiamata precede il nostro primo moto, concedimi il desiderio di desiderare l'essere, - affinché, per questa stessa divina sete che mi avrai dato, si apra largamente in me l'accesso delle grandi acque. Il gusto sacro dell'essere, questa energia primordiale, questo nostro primo punto d'appoggio, non togliermelo: «*Spiritu principali confirma me*»», in MD, 53=79.

³⁸ *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 5-23=11-37.

³⁹ Cf *Scienza e Cristo ovvero Analisi e sintesi* (1921), SC, 49-64=45-62.

⁴⁰ «Inno alla Materia», in *La Potenza spirituale della Materia* (1919) HU, 48-50=71-75.

⁴¹ «Inno dell'universo» è una raccolta di testi: *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 9-23=17-37; *Il Cristo nella materia. Tre storie come Benson* (1916), HU, 25-38=39-58; *La Potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 39-50=59-75. Contiene anche 81 «Pensieri scelti» dalle opere di Teilhard raccolti da F. Tardivel, HU, 51-111=77-168.

⁴² «*Preghiera al Cristo sempre più grande*», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 45-47=67-70.

⁴³ Per indicare la S. Scrittura, Teilhard sinteticamente usa espressioni come «i vangeli» o più semplicemente «San Giovanni e San Paolo» cf SC, 41=39. «Creare, compiere e purificare il Mondo, come già leggiamo nelle pagine di Giovanni e di Paolo, significa per Dio unificarlo unendolo organicamente a Sè», in PH, 273=327.

⁴⁴ «Non mi sono mai sentito nello stesso tempo più pieno del «mio vangelo» e più integralmente dipendente, corpo anima e spirito da Cristo-Gesù. Provo una sensazione ad un tempo dolce e dolorosa che nulla posso senza di Lui», in LI, a p. Valensin 20.4.1948, 371. «Portare il Cristo, in virtù di legami propriamente organici, nel cuore stesso delle Realtà ritenute più pericolose, più naturalistiche, più pagane, ecco il mio vangelo e la mia missione», in *Il Sacerdote* (1918), ETG, 382 (37)=329; anche: «Nessuno dei miei migliori amici mi ha, finora, capito a fondo. [...] Mi calma però,

si intreccia alla vita, alle sue emozioni, alle ansie e ai suoi interrogativi⁴⁵, informa e forma, in una sintesi prospettica sempre aperta, intuizioni, pensieri e riflessioni, appunti e schemi annotati su taccuini, durante le soste forzate o le traversate in mare, come trama segreta e offertorio del mistero celebrato⁴⁶.

Il linguaggio è vissuto interiormente come magma, riversato ancora informe su taccuini e rimodellato poi in forma di lettere e saggi in bella copia, per scalfire e permeare almeno un poco la durezza e il tedio del tempo, per mutare la durata piena di solitudine ed i luoghi inospitali e impervi, un'occasione per comunicare con il Cristo attraverso tutte le forze della terra, quelle di crescita e quelle di diminuzione.

Parole infine per il rendimento di grazie, per trasformare la vita in celebrazione, per continuare a spezzare e donare di nuovo la grande eucaristia, il corpo del Cristo mistico e cosmico che continua a formarsi attraverso tutti gli accrescimenti e le diminuzioni del mondo in evoluzione:

Poiché ancora una volta, o Signore, non più nelle foreste dell'Aisne ma nelle steppe dell'Asia, sono senza pane, senza vino, senza altare, mi eleverò

l'assoluta certezza che, se ci fosse nel "mio vangelo" un vero raggio di luce, questo, in un modo o nell'altro, risplenderebbe; e che, nella peggiore delle ipotesi, rispunterebbe, arricchito, spero, d'essere stato fedelmente serbato dentro di me, nel cuore di un altro. L'unico atteggiamento saggio e cristiano è d'aspettare in perfetta fiducia l'ora di Dio, se essa deve venire», in GP, 13.12.1918, 230=351.

⁴⁵ Si noti come in questo passo il linguaggio scientifico sia a stretto contatto con quello della preghiera, con gli interrogativi esistenziali e più profondi dell'uomo intrecciati attraverso una reciproca osmosi nella coscienza: «Ed è così che, nell'agitazione del campo, io comincio a raccogliermi e a scrivere un po'. Lavoro a una prima stesura di una memoria sui risultati delle mie ricerche fra Kalgan e Urumci. E penso che finirò per scrivere una serie di riflessioni col titolo *Prière dans la Durée*. Sarebbe, al tempo stesso, un'interpretazione, un possesso, un'accettazione e una trasfigurazione del Mondo ispirati opportunamente dagli interrogativi, dalle ansie, dalle emozioni fondamentali e più comuni dell'Uomo: scoprire, subire, invecchiare, aspettare (tutti effetti o forme della durata)», in LV, 27.8.1931, 125-155.

⁴⁶ «Ancora una volta, la grande Potenza animatrice, alla quale è così bello affidarsi, sembra aver maternamente armonizzato attorno a me le forze interne ed esterne del mondo. Non è davvero un incoraggiamento a continuare? [...] Quando scendo in fondo a me stesso (le confesso che, da tre mesi, se si eccettua il breviario, mi rimangono soltanto la preghiera interiore e la "Messa sul Mondo", il che, come sa, non mi disturba; anzi, direi che mi riposa), dicevo, quando mi raccolgo un po', mi accorgo che il mio pensiero continua a progredire e a organizzarsi silenziosamente», in LZ, 24.1.1929, 124-125=96-97.

al di sopra dei simboli sino alla pura maestà del Reale; e Ti offrirò, io, Tuo sacerdote, sull'altare della Terra totale, il lavoro e la pena del Mondo. Lì in fondo, il sole appena incomincia ad illuminare l'estremo lembo del primo Oriente. Ancora una volta, sotto l'onda delle sue fiamme, la superficie vivente della Terra si desta, vibra e riprende il suo formidabile travaglio. Sulla mia patena, porrò, o Signore, la messe attesa da questa nuova fatica e, nel mio calice, verserò il succo di tutti i frutti che oggi saranno spremuti. Il mio calice e la mia patena sono le profondità di un'anima ampiamente aperta alle forze che, tra un istante, da tutte le parti della Terra, si eleveranno e convergeranno nello Spirito. Vengano pertanto a me il ricordo e la mistica presenza di coloro che la luce ridesta per una nuova giornata⁴⁷.

Scrive De Lubac di Teilhard: «Egli, infine, ha voluto celebrare l'universale "diafania" di Colui che aveva attuato in un punto dello spazio e del tempo la sua "epifania"»⁴⁸.

2. Coscienza ed esperienza cosmica e simbolica

«Tutto ciò che sale inevitabilmente converge»⁴⁹ universalizzandosi nella direzione dello spirituale e ciò che converge presuppone una polarità, un centro che lo attrae e lo anima. Per Teilhard ogni fenomeno possiede due aspetti: una perfezione spirituale ed una sintesi materiale, una complessità dispersa ed un centro che unifica, dotato di una duplice energia⁵⁰: tangenziale, che rende ogni fenomeno solidale con tutti gli altri e radiale, che lo attira, lo fa salire verso uno stato sempre più complesso e centrato, determinando così, per la stoffa dell'universo, una struttura nella forma di una curvatura convergente⁵¹. Nel campo dei fenomeni, nel movimento orientato della vita, nulla resta senza significato, niente cresce senza giungere ad un punto critico di

⁴⁷ *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 9=17-18.

⁴⁸ H. DE LUBAC, *Il pensiero religioso*, 312.

⁴⁹ *La fede nell'uomo* (1947), AVH, 292=242. Ne *La montée de l'Autre* (1942), AE, 65-81 Teilhard distingue in questa ascesa quattro fasi: «1) La moltiplicazione dell'altro o l'ascesa del numero; 2) Il legame con l'altro o l'ascesa del collettivo; 3) La sintesi dell'altro o l'ascesa del personale; 4) La simpatia per l'altro o l'ascesa del senso umano. In questa quarta fase si evidenzia la faccia più singolare della coscienza, quella di essere un centro in reazione ad altri centri; luogo del manifestarsi dell'amore compreso come legame inter-centrico e potenza centrica» (*Ibid.*, 77).

⁵⁰ PH, 59=62.

⁵¹ PH, 55-56=57-58.

maturazione e trasformazione⁵². Nel processo evolutivo esiste pertanto una direzione, un'ortogenesi di fondo; «la deriva cosmica prende inevitabilmente la forma di una centrazione differenziata e umanizzata»⁵³.

Nell'universo vi sono l'infinitamente grande e l'immensamente piccolo, ma vi è pure l'infinitamente complesso ed «è nella complessità che la coscienza appare»⁵⁴, come processo di *Riflessione* che sale in modo irreversibile⁵⁵. Il fenomeno della coscienza per Teilhard non si riduce né ad un incidente né ad un accidente all'interno del processo evolutivo, ma rappresenta la proprietà specifica della vita portata alla massima complessità cosciente⁵⁶: «Una coscienza che si risveglia gradualmente grazie ad un numero infinito di tentativi: ecco quello che sarebbe in definitiva la figura essenziale dell'Evoluzione»⁵⁷; essa è l'apparizione di qualcosa di nuovo⁵⁸, un “*novum*” di continuità, sempre

⁵² *Le unità umane naturali* (1939), VP, 345=289.

⁵³ *Il Cristico* (1955), CM, 74=101. «Durante i miei anni di teologia, a Hastings (proprio dopo le meraviglie dell'Egitto), - molto meno come una nozione astratta che come una presenza -, a poco a poco è cresciuta in me, sino ad invadere l'intero mio cielo interiore, la coscienza d'una Deriva profonda, ontologica, totale, dell'Universo intorno a me», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 17=33.

⁵⁴ LI, B. De Solages 11.7.1941 340.

⁵⁵ «Diventava chiaro per la mia mente che, una volta la Vita impiantata da qualche parte nel Mondo, bisognava aspettarsi di vederla, non solo diffondersi ma, il più possibile, intensificarsi sull'astro vitalizzato, per gioco d'ultracomplexificazione. Così, nel corso dei tempi geologici, si spiegava l'ascesa tenace, irreversibile, della cerebralizzazione e della Coscienza sulla Terra. Ed anche così assumeva, ai miei occhi, il suo pieno significato il fenomeno ominizzante della Riflessione. La Riflessione: punto critico 'cosmico' inevitabilmente raggiunto e superato a un dato momento da ogni Materia portata ad un certo eccesso di temperatura psichica e d'organizzazione. La Riflessione: passaggio (come mediante una seconda nascita) dalla Vita semplice alla 'Vita al quadrato'. La Riflessione: proprietà necessaria e sufficiente per spiegare la discontinuità di prima grandezza e la specie di scollamento, sperimentalmente osservabile, tra Bio- e Noosfera», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 27=44-45.

⁵⁶ *Tre cose che io vedo* (1948), DA, 186-187=164-165.

⁵⁷ *Il posto dell'Uomo nella Natura* (1932), VP, 303=255.

⁵⁸ «Con l'uomo, è la vita stessa che accede ad uno stato nuovo», *Tre cose che io vedo* (1948), DA, 186=165. «È ovvio che [...] la coscienza non deve essere considerata come una semplice risultante delle proprietà materiali elementari, armonizzate tra loro. L'accrescimento di essere, consecutivo alla fecondazione reciproca delle monadi rappresenta l'apparizione, nel Mondo, di qualche cosa di completamente nuovo. [...] L'unione ontologica [...] è propriamente creatrice. La

in formazione ed accrescimento verso una più grande coscienza all'interno del fenomeno spirituale. Questo a sua volta non è «un breve lampo nella notte, ma tradisce un passaggio graduale e sistematico dall'inconscio al cosciente e dal cosciente all'auto cosciente. È un cambiamento di stato cosmico»⁵⁹ che illumina ed apre verso il futuro la marcia del mondo attorno a noi⁶⁰, è un fenomeno di interiorizzazione o concentrazione, poiché l'avvolgimento dal quale nasce la coscienza non potrebbe attuarsi se non attraverso un centro di prospettiva e di azione, tuttavia lo stesso fenomeno spirituale e la coscienza in esso rimandano per essere compresi, all'analisi del fenomeno mistico che, per Teilhard, è l'amore di Dio⁶¹, la sua energia che unisce e che ama, con la quale fa convergere e centra le coscienze e l'intero universo in esse. È a tale realtà, presente dentro e fuori, in alto ed in avanti, nel mondo in evoluzione, che occorre far risalire la novità della coscienza e fondarla in essa; un "novum" di discontinuità e di differenza, di grazia, che attrae e chiede di lasciarsi attrarre; infatti Dio attira gli elementi e gli individui nella misura in cui sono attirabili⁶². L'amore di Dio e la sua azione agiscono come sintesi, in modo da raggruppare nella loro semplicità le fibre del mondo in movimento, e come differenziazione, poiché Dio stesso è sommamente personale: tanto più ci differenziamo quanto più ci perdiamo in Lui⁶³, tanto più ci personalizziamo quanto più, nella relazione, egli ci personalizza.

creazione si attua mediante l'unione ; e l'unione vera non si ottiene che mediante una creazione [...] Nell'uomo [...] le componenti organiche riescono a centrarsi, e quindi appare nel mondo per la prima volta una sostanza spirituale, vale a dire il centro stesso dell'unificazione. Nell'uomo, il corpo (e cioè la somma degli elementi uniti) può sparire: il principio dell'unione essendo rigorosamente puntiforme gli sopravviverà», in *L'Unione creatrice* (1917), ETG, 261-262=201-202.

⁵⁹ *Il Fenomeno spirituale* (1937), EH, 118=121.

⁶⁰ EH, 119=122.

⁶¹ EH, 140=139.

⁶² *Esquisse d'une dialectique de l'Esprit* (1946), AE, 153: «Tra Dio che attira e gli elementi attirati del Mondo, è evidente che le linee di forza sono proporzionali, in natura, alla qualità psichica di questi elementi. Dio li attira nella misura in cui si lasciano attirare. Questo comporta che nell'uomo (essere centrato cioè personale), l'influsso discendente dell'iper-centro divino deve manifestarsi come centrico cioè personale» (*Ibid.*, 153).

⁶³ *Il Fenomeno spirituale* (1937), EH, 136=135-136. «Queste due condizioni, per nulla contraddittorie, derivano direttamente dai caratteri riconosciuti più sopra alla genesi cosmica dello Spirito: un Dio universale da realizzare nello sforzo - eppure un

Il fenomeno della coscienza che si risveglia ad una complessità a dimensioni planetarie e cosmiche⁶⁴, si attua così nel duplice movimento di espansione⁶⁵ e di compressione, di intensificazione, di convergenza e di centrazione, il quale agisce sulla molteplicità come forza di riflessione, co-riflessione ed unificazione per una spiritualizzazione. L'azione della coscienza, anche nella dimensione cosmica dello psichismo, nel raccogliere, nell'organizzare e centrare il molteplice, è possibile perché essa stessa è una coscienza a sua volta centrata, cioè personale; si dà una salita, una intensificazione della coscienza⁶⁶, perché un altro centro scende in lei e nel cosmo in evoluzione offrendosi come consistenza e suo centro. Per Teilhard la coscienza, «*tensione di unione e di desiderio*», è «*l'elemento fondamentale*», è «*la stessa stoffa del Reale*»⁶⁷. Questa singolarità della coscienza non risulta così dal processo evolutivo, questo semmai ne è la condizione di possibilità, ma si origina dal fatto che la coscienza stessa è posta in sé, come un centro, da un altro centro che discende e si coinvolge con tutta la creazione e Dio, il *Fuoco divino*, che è al fondo ed al termine dello stesso processo evolutivo⁶⁸.

Nella coscienza si rivelano pure una struttura di interiorità ed una conseguente capacità di conoscere che non separa o disgiunge la soggettività dall'oggettività; nell'atto del "vedere" non si dà conflitto tra la conoscenza e la realtà, essendo l'intelligibilità unita alla volontà, il sapere all'amore. Nell'esperienza della coscienza si danno coincidenti il punto di vista soggettivo e la distribuzione oggettiva delle cose, la percezione cioè si attua nella sua unità originaria; tutto il soggetto l'intelletto e la volontà, nel loro sapere ed agire, divengono

Dio personale da subire nell'amore, ecco (a patto che il Mondo si muova realmente nel Cosciente) il Motore indispensabile ad ogni ulteriore progresso della Vita. [...]. È passato il tempo in cui Dio poteva imporsi a noi semplicemente dall'esterno, come un padrone o un proprietario. D'ora innanzi, il Mondo s'inginocchierà soltanto davanti al Centro organico della sua evoluzione» (*Ibid.*, 136=136).

⁶⁴ «Abbiamo talvolta l'illusione di essere un piccolo Tutto, autonomo e compiuto. Siamo in realtà, un atomo cosciente, annodato attraverso legami transienti [transientes] e le sue aspirazioni immanenti, con tutto il Cosmo. Accorgersi di questo è ciò che io chiamo il risveglio cosmico», in JO, 9.9.1916, 53.

⁶⁵ *La scoperta del Passato* (1935), VP, 307-309=359-261.

⁶⁶ Cf, *Come io vedo* (1948), DA, 222-232=196-203.

⁶⁷ LZ, 24.1.1929, 125-126=97.

⁶⁸ LV, 425 nota 120, 1.

insieme stoffa di ogni conoscenza, il luogo dove comincia a distinguersi un significato nuovo per le parole antiche⁶⁹ e «il mondo intero si percepisce nell'estensione di questa struttura di interiorità e di amorizzazione»⁷⁰. Essa pertanto dipende da un Centro superiore e indipendente di suprema personalità⁷¹, dice riferimento ed intenzionalità ad una Rivelazione dell'amore⁷²:

Non vi è nell'Universo che un solo centro, a un tempo naturale e soprannaturale, che attrae tutta la Creazione in una direzione unica, prima

⁶⁹ Cf *Abbozzo di un Universo personalista* (1936), EH, 109=113.

⁷⁰ «Qui, non è in gioco l'uomo-oggetto, ma l'uomo-soggetto. Teilhard ammette che ogni visione riposa sull'atto del soggetto. E non è tanto per dire. "Soggettivamente, dapprima, siamo inevitabilmente centro di prospettiva, in rapporto a noi stessi" (PH, 21); noi non vediamo il mondo che relativamente a un centro che portiamo ovunque con noi. Ma non è tutto, siamo anche "centro di costruzione", nel senso che il centro di prospettiva costituito dalla nostra coscienza è capace di ordinare il mondo in modo che la convergenza delle linee attorno a noi non sia solo "visiva" ma strutturale, allora trovandosi il punto di vista soggettivo a coincidere con una distribuzione oggettiva delle cose, la percezione si stabilisce nella sua pienezza. Il paesaggio si decifra e si illumina. "Si vede" (PH, 27). L'atto di "vedere", cioè di conoscere, è dunque una costruzione nella quale è impossibile distinguere "l'ordine conoscitivo" dall' "ordine reale". Questo, Teilhard l'ha detto dalle sue prime pagine, (ETG, 184) come lo dice nel 1948. Così il soggetto diventa contemporaneamente "oggetto di una intuizione diretta" e, insieme "stoffa di ogni conoscenza". Molto più tardi Teilhard dirà: "Noi non cogliamo positivamente che una sola interiorità al Mondo, direttamente la nostra" (PH, 156). E soprattutto: "L'Uomo che si conosce si accorge infine che l'Uomo, oggetto di conoscenza, è la chiave di ogni Scienza della Natura"; o ancora la "soluzione di tutto ciò che possiamo conoscere" (PH, 313). E il mondo interiore si percepisce nell'estensione di questa struttura di interiorità», in M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La personne et le drame humain chez Teilhard*, 20-21.

⁷¹ *Il Fenomeno spirituale* (1937), EH, 140=139.

⁷² «In precedenza, - quando analizzavo le condizioni alle quali doveva soddisfare un Centro dell'Universo, quando parlavo di un amore più forte dell'attrazione sessuale, di un amore che avrebbe abbracciato tutta la Terra, di un amore che avrebbe incontrato il cuore dell'Universo, poteva sembrare che speculassi su un'utopia. In realtà, non facevo null'altro che sviluppare le potenzialità racchiuse nella realtà dell'atto cristiano. Nella semplicità concreta della sua adorazione, il «fedele» percepisce e realizza tutto ciò che sembrava un mio sogno. Proprio dal segno di questa coincidenza con la parte più critica e più positivista del mio essere, comincio a pensare che il Fenomeno cristiano potrebbe essere infatti [...] il riflesso della Coscienza suprema sulle coscienze elementari che essa raduna, - una Rivelazione», in *Abbozzo di un Universo personalista* (1936), EH, 110=113-114.

verso la massima Coscienza, e successivamente verso la suprema santità. E questo centro è il Cristo Gesù, personale e cosmico⁷³.

Così la coscienza, ancor prima di esprimere una figura speculativa o riflessiva di sé e del mondo è, secondo l'espressione di De Lubac, «coscienza-amore»⁷⁴; essa vede, sente, riflette ed esprime quella figura dell'esperienza del cuore⁷⁵ che è esperienza, al fondo di sé, di una Presenza più interiore a noi di noi stessi, da cui fluiscono contemporaneamente il sapere, l'avere, il fare e il dirsi della coscienza. *L'interior intimo meo et superior summo meo*⁷⁶ agostiniano viene riespresso da Teilhard come

L'individualizzazione persistente, nel centro del mio piccolo ego, d'un Ultra-Centro di pensiero e d'azione: l'ascesa irrefrenabile, nel fondo della mia coscienza, d'una sorta d'Altro che sarebbe ancor più me stesso di me stesso. Di qua, un Flusso, ad un tempo fisico e psichico che avvolgeva su di sé, complicandola sino a farla co-riflettersi, la totalità della Stoffa delle Cose⁷⁷.

La coscienza può dirsi dunque simbolica, poiché in modo unitario è l'esperienza del sapere originario che si sperimenta, si dà e si dice e poi si manifesta nel linguaggio e nell'agire; insieme si originano e manifestano in essa l'esperienza estetica, drammatica e narrativa nel loro aspetto formativo e relazionale. La conoscenza simbolica si percepirà ed esprimerà attraverso una figura, insieme prospettica e sintetica, attorno ad un'ellisse temporale e spaziale; dirà l'esperienza nella polarità dialettica e convergente del mondo di dentro e di quello di fuori; coglierà ed esprimerà insieme la visione e le esigenze

⁷³ *Forma Christi* (1918), ETG, 440=372.

⁷⁴ H. DE LUBAC, *L'eterno femminino*, 105, nota 42.

⁷⁵ «Egli [l'uomo] ha bisogno di vivere con un cuore totale, unito, alla totalità del Mondo che lo porta: ha bisogno di vivere cosmicamente. Più intima dell'anima degli individui, più vasta dell'umanità esiste una linfa o uno spirito delle cose, esiste un Assoluto che attira e che si nasconde. E per scoprirne il volto, per rispondere al suo appello e intenderne il senso, per imparare a vivere più intensamente, dobbiamo immergerci nella vasta corrente delle cose e vedere dove il suo flusso ci porterà», in *La Vita cosmica* (1916), ETG, 42=33.

⁷⁶ AGOSTINO, *Confessiones*, III, 6.11

⁷⁷ *Il Cristico* (1955), CM, 70=96. Anche: «Dopo averti scoperto come Colui che è un "più me stesso", fa' che io sappia pure riconoscerti, venuta la mia ora, sotto le apparenze di ogni forza estranea o nemica che sembrerà volermi distruggere o soppiantare», in MD, 62=95.

dell'azione, ciò che sale dal basso e ciò che attrae la coscienza verso l'alto⁷⁸.

Nella sua visione per l'azione, la coscienza non solo illumina e apre uno spazio per l'agire, ma ne partecipa al gesto e all'opera mediante la volontà, venendone essa stessa illuminata e accresciuta, sperimenta se stessa come una "complessità centrata", che unisce in sé immanenza e trascendenza ed al tempo stesso si dispiega in esse, come in due ambiti di interazione e crescita, convergenza ed unificazione⁷⁹. Come nell'Ambiente mistico, così nella coscienza si svela un'intenzionalità simile ad una marea in salita, ed anche ad un cristallo in cui si rispecchia il mondo; è Dio «che ne sorregge e ne costituisce la rifrangenza»⁸⁰.

In questo spazio in movimento temporale, essa è testimone dell'emergenza irreversibile di tre realtà che sperimenta come la stoffa stessa del reale in divenire, in sé e fuori di sé: *il cosmico* o l'evolutivo, *l'umano* o il convergente, *il centrico* o il cristico⁸¹, tre realtà strettamente intersecantesi, coordinate e orientate in un "plus" di consistenza ed accrescimento: una *super-Umanità*, un *super-Cristo*, una *super-Carità*⁸². In questo spazio che è dentro e fuori di sé, la coscienza si sente chiamata a rispondere all'appello, all'elezione che la vuole sposata allo stesso impegno creatore⁸³ e a mettersi in gioco attraverso la ricerca⁸⁴ del cuore delle cose⁸⁵; sente la responsabilità di chi la chiama

⁷⁸ «Se il Multiplo si unifica è, alla fine, perché è attirato», in *Esquisse d'une dialectique de l'Esprit* (1946), AE, 153.

⁷⁹ «Anzitutto, nell'azione aderisco alla potenza creatrice di Dio; coincido con essa; ne divento non solo lo strumento, ma il prolungamento vivente. E siccome in un essere non v'è nulla di più intimo della volontà, io, in qualche modo, mi confondo mediante il mio cuore con lo stesso cuore di Dio», in MD, 38=51.

⁸⁰ *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 193=166.

⁸¹ Cf *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 9=21-22.

⁸² *Super-Umanità, Super-Cristo, Super-Carità* (1943), SC, 182=196.

⁸³ «In questa comunione, l'anima non si ferma per gioire, né perde di vista l'aspetto materiale della sua azione. Non sposa forse un impegno creatore? La volontà di riuscire, una certa appassionata dilezione per l'opera da generare, sono parte integrante della nostra fedeltà di creatura», MD, 38=51.

⁸⁴ «L'Universo fornisca alla nostra contemplazione i simboli e le forme di ogni Armonia e di ogni Bellezza! [...] Debbo cercare, e debbo trovare! Sono in gioco non già la mia soddisfazione, il mio benessere, nemmeno soltanto la mia vita! Sono in gioco la sopravvivenza e lo sviluppo dello Spirito universale, lo Spirito che non è né compiuto, né sinora sicuro di riuscire totalmente, ma che regge grazie al suo

a prender parte alla realizzazione di un *Milieu mystique* di “amorizzazione” e consumazione in una comunione sempre più centrata e differenziata, proprio perché personale. Si dà così nell’Ambiente mistico una dialettica di centrazione – la coscienza infatti è centro prospettico e di costruzione⁸⁶ – come un movimento di autocoscienza nella relazione che si determina centrandosi e concatenandosi con l’insieme attraverso la serie dei cerchi della *Presenza*, della *Consistenza*, dell’*Energia* dello *Spirito* e della *Persona*⁸⁷.

M. Barthélemy-Madaule riconosce al termine *Milieu* un triplice significato che richiama l’idea di un *ambiente*= *ciò in cui*: l’orizzonte, il luogo e la struttura del formarsi dell’esperienza come polarità dialettica e convergente, un *mezzo*= *ciò per cui*: un legame oppure un’apertura dialettica che fa comunicare l’Assoluto con il creato, *il dentro e il fuori, l’in alto e l’in avanti*⁸⁸, un *punto*= *un centro di*: la convergenza delle polarità, l’evento dell’incontro, l’attimo del presente in cui si dà la totalità⁸⁹. Il *milieu* è il limite estremo⁹⁰ di ciò che si prova

movimento verso una sempre maggiore spiritualità, lo Spirito che anima la circolazione dei bisogni e del dubbio... È in gioco, o Signore, l’Elemento in cui Tu vuoi abitare quaggiù... È in gioco la tua esistenza tra noi!», in *L’Ambiente mistico* (1917), ETG, 212-213=181-182.

⁸⁵ «È sotto forma, non dico di Concetti, ma di Pensiero che la Stoffa delle cose si concentra via via allo stato puro, alla cima del Cosmo, - sotto la sua forma più stabile, cioè più perfettamente irreversibilizzata. Ma, per essere correttamente inteso, questo punto richiede certi sviluppi non presi in prestito, questa volta, da un qualche periodo antico, bensì dalla fase più avanzata della mia avventura interiore alla ricerca del Cuore delle cose», *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 28=45-46. Anche: «Che tu possa avere sempre più incentivo per il tuo lavoro, pace nell’anima, Presenza di Dio ovunque in te e attorno a te. Che noi si possa raggiungere il compimento (*we should, up to the end*), nell’aiuto reciproco nell’affascinante sforzo di raggiungere “il cuore delle cose”», in LS, 113.12.1953, 286.

⁸⁶ M. BARTHELEMY-MADAULE, *La personne et le drame humain chez Teilhard*, 20.

⁸⁷ *L’Ambiente mistico* (1917), ETG, 175-226=153-192.

⁸⁸ “Dedans” e “Dehors”; “En Haut” e “En Avant”: sono parole divenute tecniche nel vocabolario di Teilhard, usate per delineare la polarità dell’esistenza e lo spazio dell’interiorità non solo del soggetto cosciente, ma in forza della legge di “complessità coscienza” estesa all’intero cosmo in evoluzione.

⁸⁹ Cf. M. BARTHELEMY-MADAULE, «Milieu Mystique et Milieu Divin», 36-45; cf anche R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin*, 68-69.

⁹⁰ L’esperienza del fronte fa uscire Teilhard allo scoperto; il testo in cui questa esperienza è riportata costituisce - ci sembra - il riflettersi narrativo e altamente

e di ciò che si fa, il punto più profondo della coscienza dove questa comunica con l'Assoluto e con se stessa, e comprende con il suo sguardo tutto il cosmo, parimenti l'atto della coscienza, lampo della sua visione, fremito della sua azione⁹¹, è rappresentata nel simbolismo della *linea del Fronte*, coscienza che vive e sperimenta se stessa nel presente come attimo in movimento, ad un tempo in alto ed in avanti.

In questo evento del suo divenire la coscienza sperimenta la singolarità e l'universalità, la frontiera della ricerca e della libertà⁹², ciò che si è attuato e ciò che ancora deve compiersi⁹³; vive cosmicamente al sommo grado, con una percezione, tangibile, palpabile, grande come il cuore⁹⁴, sente interiormente un fondo di lucidità, energia, libertà non

simbolico dell'esperienza della coscienza (infra nota 152 "il primo sentimento") nel suo punto originante, nel suo contatto "in alto", nell'apertura, sempre data, che essa ha con l'Assoluto, come pure in relazione al cosmo e nell'apertura ad esso e la sua esperienza di ricerca, di ulteriorità "in avanti". È il presente che si sposta nel futuro. Un orizzonte in movimento, una linea come quella del fronte che dice il presente della coscienza che si sposta sempre in avanti non separandosi dall' "in alto". *La Nostalgia del Fronte* (1917), ETG, 230=227-228. Il testo diventa così uno specchio che riflette l'interiorità; l'evento della guerra fa levitare ed emergere la prima linea della coscienza, il suo punto più profondo, il "lassù", lo strato ardente della prima linea del *Fronte*, corrisponde alla profondità ultima, sempre ardente della coscienza nel suo sperimentarsi, comprendersi e dirsi nell'esperienza e con essa. La sua collocazione, subito dopo la stesura de *L'Ambiente mistico* (14 agosto 1917), che tratta del risvegliarsi, determinarsi e sperimentarsi della coscienza nella corrente d'insieme del suo ambiente, attraverso un movimento di centrazione e unificazione, ci conferma nell'intuizione iniziale. *La Nostalgia del Fronte* sarà pubblicato nella rivista *Études* del 20 novembre 1917 senza il paragrafo finale e Teilhard ne parla come già iniziato nel mese di settembre. (*Ibid.*, ETG 229=231). Bella l'interpretazione simbolica che il p. de Lubac fa della linea del Fronte, del «fronte dell'onda», cf H. DE LUBAC, *L'eterno femminile*, 170-173. Cf, anche le pagine del *Journal*: JO, 222-223.

⁹¹ «È una visione che l'uomo non può più dimenticare quando l'abbia avuta una volta. Ma simile al marinaio che ha conosciuto l'ebbrezza azzurra dei mari del Sud, scienziato, filosofo, umile lavoratore, chiunque sia colui che il raggio ha sfiorato - egli rimane sempre pieno della nostalgia del più grande, del più forte, del più durevole, dell'Assoluto di cui ha sentito per un istante la presenza e l'azione attorno a sé. Il lampo che gli ha aperto gli occhi vi rimane come una luce fissa. Ed egli fremito sempre nel sentire l'universale contatto», in *La Vita cosmica* (1916), ETG, 42=33.

⁹² *La Nostalgia del Fronte* (1917), ETG, 235; 237; 239=230; 232; 233.

⁹³ «Guardandoci attorno nella notte illuminata dai razzi, dopo un giorno più agitato del solito, ci sembra di essere al confine estremo tra quanto è stato fatto e quanto tende a farsi», in GP, 23.9.1917, 175=264-265.

⁹⁴ GP, 175=265.

sperimentabili altrove⁹⁵ ed anche Dio attenderla e unirsi a lei nell'istante presente della sua azione⁹⁶: «Dio non è lontano da noi, fuori della sfera tangibile, ma ci aspetta ad ogni istante nell'azione, nell'opera del momento. In qualche maniera, è sulla punta della mia penna, del mio piccone, del mio pennello, del mio ago, – del mio cuore, del mio pensiero»⁹⁷.

Lo sguardo interiore della coscienza esperisce e traduce il sapere originario, risvegliato nella sua unità, con linguaggi simbolici appresi e forgiati progressivamente attraverso il processo del vivere, formati nella reciprocità di relazioni della coscienza, che attinge all'Ignoto presente in sé, – al Nuovo nascente – ed alla memoria del vissuto, in un passaggio dall'oscurità alla luce, dal tumulto alla serenità: «Poiché in questo momento, il mio sguardo è più sereno e più penetrante, voglio analizzarmi più di quanto io non abbia fatto finora. Voglio sapere»⁹⁸. È questo sapere originario e dunque simbolico che anticipa e introduce la

⁹⁵ GP, 176=266-267.

⁹⁶ «Sul fedele che sa agire e credere, Cristo opera, esercita la sua vivente pressione, tramite tutta l'estensione e lo spessore del Mondo. È lui che ci avvolge e ci plasma, in ogni istante, attraverso tutte le passività e le limitazioni della nostra esistenza», in *Il mio Universo* (1924), SC, 98-99=100.

⁹⁷ MD, 39=54. Anche: «Per ragioni di sicurezza in caso di attacco, ho ripreso a tenere su di me la Santa particola; così più fiducioso che mai, chiedo a NS, tanto prossimo alla mia penna e a questa lettera, di aggiungere un'efficace benedizione per te e per il tuo lavoro», in GP, 14.7.1916, 96-142.

⁹⁸ *La Nostalgia del Fronte* (1917), ETG, 234=230. «Il primo sentimento "classificato" a cui possa paragonarsi la mia emozione attuale è la passione dell'ignoto e della novità. Se socchiudendo gli occhi e allentando i legami della mia coscienza, immaginazione a se stessa, alle sue pieghe antiche, alle sue reminescenze, sento risalire in me i ricordi imprecisi di lunghi viaggi, quando ero un bambino. Rivedo l'ora in cui, nelle stazioni, le luci multicolori si accendono per guidare i grandi treni frettolosi verso un mattino prestigioso e incantato. A poco a poco le trincee, illuminate da segnali, si confondono nella mia mente con una lunga linea transcontinentale che dovrebbe condurre molto lontano... In qualche regione situata al di là del tutto. E il mio sogno si precisa. [...] Comincio a decifrare il segreto della nostalgia». Non è appena la nostalgia «dell'avventura e della ricerca agli estremi limiti del mondo, per avere visioni nuove e rare e per poter dire di essere "in avanti" [...] è anche la nostalgia «della terra promessa», quella di «un'immensa libertà», e così la coscienza, illuminata e aperta dalla terribile esperienza del fronte «appare come la frontiera del mondo conosciuto [...] il lembo della *no man's land*» da attraversare, aperta a coloro che sapranno osare: «agli audaci»; cf anche ETG, 235-236; 237; 239=230-231; 232-233.

libertà, in quanto ne è momento intrinseco e da essa inscindibile, nello spazio dell'evidenza e della decisione. Nella coscienza si danno così l'emergere e il manifestarsi dell'esperienza di un'«immensa libertà»⁹⁹, non una libertà senza qualità, prigioniera di se stessa, estenuata a forza di ripiegarsi e rigirarsi su di sé, ma libertà colta nella sua polarità, nella sua qualità di centro dinamico che “gravita verso”, “si riferisce a”, nella direzione di un fondamento ultimo, attraverso un procedere di tappe intermedie, nella dialettica del *centrarsi* ed dell'*ex-centrarsi*. In una parola, una libertà che viene istruita nell'obbedienza paziente richiesta dalla durata e dallo spazio alla sua crescita e al compimento, che impara ad affidarsi, attimo dopo attimo, a *Qualcuno* più grande di lei, fino ad abbandonarsi nelle sue braccia.

Nella coscienza maturano allora la consapevolezza, la convinzione vittoriosa che è possibile donarsi e attuare così la forma più alta della libertà, il suo compiersi; non esiste solo la preziosità della vita, ma una preziosità più grande, che è il dono di sé nella libertà:

La mia vita mi appariva più preziosa che mai; eppure l'avrei abbandonata in quel momento senza rimpianto, perché non mi apparteneva più. Ero liberato e alleggerito persino di me stesso. Mi sentivo dotato di un'inspiegabile imponderabilità. Per quanto preziosa fosse, questa emancipazione non era tuttavia che il lato negativo, o l'involucro, di una libertà più elevata, che dichiarerò positiva. ... Mi trovavo in grado di lanciare senza ritegno le potenze della mia vita su un oggetto palpabile! Potevo, finalmente, immergermi nel reale senza paura di urtare il fondo, respirare la vita terrestre a pieni polmoni senza timore che l'aria mi venisse a mancare. Oh! come è doloroso trovarsi così di rado in presenza di un'opera da compiere: un'opera alla quale l'anima senta che può donarsi tutta intera!¹⁰⁰

⁹⁹ ETG, 239=233.

¹⁰⁰ *La Nostalgia del Fronte* (1917), ETG, 241-242=235-236. Continua: «Per quanto consolanti e fortificanti siano le prospettive della fede e l'intenzione sovranaturale che conferiscono alle azioni più umili un prolungamento e un valore illimitati, esse non bastano abitualmente a sostituire l'esperienza nella sua funzione eccitatrice e sensibilizzatrice delle nostre facoltà. Ecco perché nell'ambito di una vita incolore, molte cose dormono e soffrono oscuramente in noi. [...] Lassù, [al Fronte] si stabilisce la convinzione vittoriosa, sovrana, che si può “dare il via”, sul duplice piano dell'azione terrestre e celeste, a tutte le forze e a tutta l'anima. Tutte le molle dell'essere possono tendersi. [...] Lo dichiaro: in questo impulso continuato sino all'esaurimento, risiede la suprema libertà, la liberazione di tutto ciò che sonnecchia in noi».

Dire coscienza simbolica significa esprimerne il carattere relazionale ed intenzionale che la rende il luogo della relazione creaturale, ne dice l'intenzionalità, cioè capacità di un centro di "riferirsi a", la orienta, rimandandola sempre alla realtà e alla sua origine, che essa manifesta senza però esaurirla nell'attingerla. Ora, nella dialettica dell'*Unione creatrice*, così come Teilhard l'intende, tale coscienza non è un caso isolato ma si arricchisce delle prospettive cosmiche¹⁰¹; pertanto l'uomo, divenuto cosciente delle vere dimensioni e del valore dell'universo, prolunga in tutto il reale ciò che appare con evidenza in lui, in quanto la relazione di «complessità-coscienza» attraversa tutto il processo evolutivo: è una «relazione cosmica»¹⁰² che fa comunicare e rende coestensivo l'esterno con l'interno delle cose¹⁰³. In essa ci è dato di ampliare la visione interiore, di vedere il mondo illuminarsi ed accendersi dal di dentro¹⁰⁴; l'interiorità ha la possibilità di vedere il tutto e se stessa come sua parte¹⁰⁵, vivendo così cosmicamente e amando tutto il cosmo in modo appassionato¹⁰⁶.

A queste condizioni la realtà simbolica della coscienza viene non solo potenziata, ma posta dentro il suo vero orizzonte, in cui trova i prolungamenti spazio-temporali e di complessità propri della totalità della relazione creaturale; riacquista non solo la qualità spirituale di se stessa ma anche quella cristologica:

Cristo, dapprima, ha sperimentato in sé il cuore umano individuale, quello che costituisce il nostro tormento e la nostra gioia. Ma in lui non c'era

¹⁰¹ «Quando un mistero è ben localizzato, diventa fecondo tanto quanto le verità in cui ci si è meglio addentrati. Tale è il caso del principio sostenuto nell'*Unione creatrice*, che non esiste "in natura rerum" della sostanza compiuta, né per conseguenza isolata, ma che ogni sostanza è supportata da una serie di Sostanze di Sostanza, che si sostengono, scalino dopo scalino, sino al Centro supremo in cui tutto converge», in *Il mio Universo* (1924), SC, 80=80-81.

¹⁰² *Come io vedo* (1948), DA, 225=198.

¹⁰³ Cf PH, 52=52-53.

¹⁰⁴ «Il Mondo, durante tutta la mia vita, mediante tutta la mia vita, si è via via acceso, infiammato ai miei occhi sino a diventare, attorno a me, interamente luminoso dal di dentro», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 9=21-22.

¹⁰⁵ «In definitiva, onde rendere conto dei fatti scoperti nell'intimo della mia coscienza, sono indotto a pensare che l'Uomo possessa, per la sua stessa condizione di "essere nel mondo", un senso specifico che gli rivela, in modo più o meno confuso, il Tutto del quale fa parte», in *Credo in questo modo* (1934), CJC, 103=123.

¹⁰⁶ Cf JO, 14.10.1918, 364.

soltanto un uomo, – c'era l'Uomo; non solo l'Uomo perfetto, l'Uomo ideale, – ma l'Uomo totale, colui che riuniva, nel fondo della propria coscienza, la coscienza di tutti gli uomini. A questo titolo, egli ha dovuto passare attraverso un'esperienza dell'universale¹⁰⁷.

Per potersi compiere, il processo di *complessità-coscienza*, così radicato al tutto in movimento, ha bisogno di una fede presente nella coscienza che, a partire dalla scoperta della relazione creaturale e fondandosi su di essa, apra il significato del suo stesso movimento in relazione al cosmo in evoluzione, offra alla sua azione un orientamento, un gusto ed una meta paragonabili al suo sforzo e ne sia l'anima. Teilhard parla anzi di una duplice fede che riflette la polarità della coscienza, la sua condizione creaturale: due centri, due focolai¹⁰⁸, due amori – Dio e l'universo –, che il pensiero moderno ha voluto separare nella coscienza e che lui ha cercato per tutta la vita di congiungere di nuovo, avendoli sperimentati come veri, vitalmente realizzati e riconciliati nel suo spirito e nel suo cuore¹⁰⁹.

Per compiersi il processo di *complessità-coscienza* non solo deve avere una capacità di credere *In Avanti*, ma anche *In Alto*; al suo interno

¹⁰⁷ *Il mio Universo* (1924), SC, 90=90.

¹⁰⁸ «Oggi, mi sembra vedere, sentire, che i due Focolai di un qualsiasi amore umano si attraggono e si completano l'un l'altro in un modo meraviglioso, poiché Dio si serve del Mondo per farsi raggiungere da noi e per raggiungerci vale a dire che, nei nostri confronti, riceve dal Mondo una specie di esse tangibile), mentre il Mondo, a sua volta, non può superare la sua contingenza e la sua pluralità che grazie a Dio (vale a dire che riceve da Dio, per partecipazione, una specie di *esse absolutum*: la consacrazione della sua realtà). È forse Nostro Signore Gesù Cristo una cosa diversa da questa sintesi dell'Universo creato e del suo Creatore?», in *Il mio Universo* (1918), ETG, 345=299-300.

¹⁰⁹ «Tutto il problema, tutto l'interesse e anche tutto il fascino della mia vita interiore sono consistiti e consistono tuttora nella congiunzione in me degli influssi emanati dall'uno e dall'altro Centro (Dio e il Mondo), o più esattamente nel farli coincidere. Più avanti, dirò a quale soluzione particolare ed esplicita del problema sono giunto dopo oltre vent'anni di ricerche e di esperienze interiori. Ma desidero anzitutto richiamare l'attenzione delle mie guide sul fatto che, anteriormente a tutte le considerazioni di ordine riflessivo, la conciliazione e la fusione dei due amori fondamentali (di Dio e del Mondo) si sono realizzate da sole, vitalmente, nel mio spirito e nel mio cuore», in ETG, 344-345=299.

necessita di una fede rivelata, che Teilhard identifica con quella nel Cristo personalizzante e parusiaco nel quale «*omnia constant*»¹¹⁰:

La Natura non è soltanto il polo inferiore della nostra esperienza (coscienza): ma anche dello sviluppo dell'Universo; e, in fondo ad ogni elemento in cui essa si trova ancora allo stato suddiviso, si nasconde una favilla d'Assoluto [partecipato] che converge verso Dio insieme a noi¹¹¹.

La coscienza viene sperimentata come singolarità irripetibile, che si svela soltanto nell'atto della libertà e nella relazione della fiducia che si abbandona. Il simbolismo della luce, usato da Teilhard, rende con chiarezza, senza equivoci, il determinarsi della coscienza, la sua invocazione¹¹², il suo risveglio e la sua lotta¹¹³: essa non è solamente posta nell'ordine della continuità con l'evoluzione biologica del cosmo, ma anche è attraversata dalla frattura della discontinuità che l'ha originata, è come il passaggio di una soglia qualitativa e singolare che la fa accedere ad un ambiente e ad uno spazio assolutamente nuovi, quelli di influenza cristica; la coscienza, raggiunta dalla luce preesistente del Verbo, è *in-formata* insieme all'universo dal Verbo creatore e dal fuoco discendente e personale dello Spirito¹¹⁴, gode

¹¹⁰ «Per dimostrare questa tesi fondamentale, mi sarà sufficiente rimandare alla lunga serie dei testi giovannei, e soprattutto paolini, dove la supremazia fisica di Cristo sull'Universo è affermata con termini stupendi. Non posso elencarli tutti. Tutto si riconduce a queste due affermazioni essenziali: “*In eo omnia constant*” (Col. I, 17) e “*Ipsa est qui replet omnia*” (Col. II, 10, cf. Ef. IV, 9), in modo che “*Omnia in omnibus Christus*” (Col. III, 11)», in *Il mio Universo* (1924), SC, 82=82.

¹¹¹ GP, 12.7.1918, 184-185=279.

¹¹² «Nel mezzo della crisi generale che attraversa il Mondo, oggi non c'è un sol uomo, credente o non credente, che non invochi, dal profondo della sua anima, la luce, una luce che gli mostri un senso e uno scopo agli sconvolgimenti della Terra. Forse mai, a partire dall'anno 1 dell'era cristiana, l'Umanità si era trovata, ad un tempo, più distaccata dalle sue forme passate, più in ansia per il suo avvenire, più pronta per ricevere un Salvatore», in *La Parola attesa* (1940), DA, 111=101. Cf J. RIES, «Esperienza della luce e condizione umana», in *Simbolismo ed esperienza della luce*, 267-279.

¹¹³ Ne *L'Ambiente mistico* giunti nel cerchio dello Spirito troviamo la luce che lotta come esigenza dello Spirito ad essere liberato; cf anche ETG, 210=180.

¹¹⁴ «È fatto [atto creatore ndr]. Il Fuoco è disceso, come su un olocausto. Ora il mistico ha cessato di essere solo se stesso. Corpo e anima, egli è divenuto una particola divina. E per suo tramite, d'ora innanzi, come attraverso un forame sacro aperto sull'Universo, Dio passa e irradia», in ETG, 219=186-187.

perché avvolta e plasmata dalla luce dell'Onnipresenza che penetra nel reale e lo unifica dentro e fuori¹¹⁵:

In principio, vi era il Verbo sommamente capace di sottomettersi e di plasmare ogni materia nascitura. In principio, non vi era il freddo, non vi erano le tenebre. In principio, vi era il Fuoco. Ecco la Verità. Così, ben lungi dal sorgere a poco a poco dalla nostra notte, la luce che preesiste elimina le nostre ombre, con pazienza, infallibilmente. Noi creature siamo per natura Oscurità e Vuoto. Tu, o Signore, sei lo stesso fondamento e la stabilità dell'Ambiente eterno, senza tempo né spazio, nel quale gradualmente il nostro Universo emerge e si compie, perdendo i limiti che lo fanno apparire così vasto ai nostri occhi. Tutto è 'essere', vi è solo 'essere' ovunque, fuorché nella frammentazione delle creature e nell'opposizione dei loro atomi. Spirito ardente, Fuoco fondamentale e personale, Termine reale di un'unione mille volte più bella e desiderabile della fusione distruttrice ideata da un qualsiasi panteismo, degnaTi di scendere, ancora questa volta, sulla fragile pellicola di materia nuova in cui oggi si avvolgerà il Mondo, per darle un'anima. Lo so bene: noi non potremmo dettarTi e neppure anticipare il minimo tuo gesto. Da Te provengono tutte le iniziative, a cominciare da quella della mia preghiera¹¹⁶.

La coscienza fa l'esperienza che nella realtà del cosmico in evoluzione e dell'umano convergente esplose «la virtù del Cristico»,

¹¹⁵ È l'esperienza della coscienza mistica: «Gode di sentirla penetrare ovunque, [la realtà unica] ovunque aveva brillato la misteriosa luce dell'Onnipresenza, sin nel punto più segreto della propria persona, sin nella stoffa dei suoi stati di coscienza. Il mondo, ben presto, non gli appare più che come l'ondeggiare di una medesima Cosa essenziale, che si compiace di interferire con se stessa, in seno alle coscienze che essa sorregge. Tutto è diventato per lui, [il mistico] ugualmente e definitivamente, caro e prezioso», in ETG, 192=166.

¹¹⁶ *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 11=20-21. Continua: «Verbo sfavillante, Potenza ardente, o Tu che plasmavi il Molteplice per infondergli la tua vita, abbassa su di noi, Te ne supplico, le tue mani potenti, le tue mani premurose, le tue mani onnipresenti, quelle mani che non toccano qua o là (come farebbe una mano umana), ma che immerse nella profondità e nell'universalità presente e passata delle Cose, ci raggiungono, al tempo stesso attraverso tutto ciò che vi è di più vasto e di più intimo in noi ed attorno a noi. Con quelle mani invincibili, prepara, per la grande opera che mediti, mediante un supremo adattamento, lo sforzo terrestre di cui io Ti presento in questo momento la totalità raccolta nel mio cuore. Rimaneggialo, questo sforzo, rettificalo, rifondilo sin nelle sue origini, o Tu che sai perché è impossibile alla creatura nascere altrimenti che sorretta dallo stelo di un'interminabile evoluzione» (*Ibid.*, HU, 11-12=21).

quella dilatazione e universalizzazione del Gesù storico che riempie di sé lo spazio ed il tempo ed insieme li centra; il Gesù della storia diviene, – attraverso l'«incontro progressivo nella nostra coscienza tra le esigenze cosmiche del Verbo incarnato e le potenzialità spirituali di un Universo convergente» – ¹¹⁷ il *Cristo totale, energetico e trasformatore*. La coscienza simbolica viene così a determinarsi ed esprimersi come coscienza cosmica che prova la gioia dell'unione con «Qualcosa più grande di sé» ¹¹⁸, come coscienza umana che, differenziandosi, accede alla gioia dell'unione con *Qualcuno* che è personale e personalizzante ¹¹⁹, come coscienza cristica che sperimenta l'unione mistica con *Qualcuno* che, alla fine, si rivela coincidente con l'epifania dell'uomo Gesù e con la diafania del Cristo universale ¹²⁰.

¹¹⁷ *Il Cristico* (1955), CM, 83=113.

¹¹⁸ «Ho sentito spesso, al pari di te che la Natura dà più inquietudini che soddisfazioni: la Natura è palesemente la base di Qualcosa d'indefinibile, la faccia di Qualcuno non definibile e non ci potremo riposare in lei, almeno io sento così, se non si arriva al Termine nascosto», GP, 12.7.1918, 183=222. I termini “*Quelque Chose*” e “*Quelqu'un*” sono espressioni molto frequenti nei testi di Teilhard.

¹¹⁹ «Il Cristianesimo è, per eccellenza, la Religione dell'Imperituro e della Persona. Il suo Dio pensa, ama, parla punisce come Qualcuno», in *Credo in questo modo* (1934), CJC, 120=145.

¹²⁰ «Il Cristo-Universale quale lo intendo, è una sintesi del Cristo e dell'universo. Non già una nuova Divinità, - ma l'inevitabile spiegazione del Mistero in cui si compendia il Cristianesimo: l'Incarnazione. Fino a quando la si descrive e la si tratta in termini giuridici, l'Incarnazione sembra un fenomeno semplice. [...] Ben altra si rivela la situazione se la si considera da un punto di vista organico, che è in definitiva quello di una vera conoscenza del Reale. La credenza più cara al cristiano (più tipicamente al cattolico) è che il Cristo lo avvolge con la sua “grazia” rendendolo partecipe della sua vita divina (*). Ma come può mai attuarsi (di possibilità fisica) questa misteriosa influenza? [...] Il Mondo sempre più s'impone alla nostra esperienza ed al nostro pensiero come un sistema attivo, correlato che si eleva gradualmente verso la libertà e la coscienza. Di questo processo [...] l'unica interpretazione soddisfacente è quella di considerarlo irreversibile e convergente. Così si definisce, più avanti di noi nel futuro, un centro cosmico universale, dove tutto arriva, dove tutto si piega, dove tutto si prova, dove tutto si ordina. Orbene, è in questo polo fisico dell'universale evoluzione che, secondo me, è necessario situare e riconoscere la pienezza di Cristo. [...] Rivelando che il Mondo ha un vertice, l'Evoluzione rende Cristo possibile, -proprio come il Cristo, conferendo al Mondo un senso, rende possibile l'Evoluzione», in *Credo in questo modo* (1934), CJC, 121-122=146-148. (*) Si riferisce ad una nota di Teilhard sul Soprannaturale: «“Soprannaturale” [...] non può significare che “sommamente reale” cioè “sommamente” conforme alle condizioni di realtà imposte agli esseri dalla Natura.

La percezione e l'intelligibilità della coscienza in marcia nel loro triplice aspetto *cosmico, umano e cristico*, rendono così disponibili, dinamiche e vitali la realtà e la sua verità¹²¹, sperimentate non come chiuse concettualmente e separate, ma come simboliche, cioè capaci di rendere visibile il rimando al loro fondamento che sarà anche compimento, rendendolo disponibile ed afferrabile nella coscienza nel suo libero accadere ed offrirsi, pur senza rinchiuderlo ed esaurirlo. Si dischiudono e si danno così, nell'atto stesso del conoscere, lo spazio per la libertà, la forza ed il gusto necessari perché essa si coinvolga nell'azione. In questo modo la coscienza simbolica si struttura come invocazione originaria perché è percezione fondamentale, creaturale, della luce¹²² e della presenza di Dio nelle cose, già in esse attende un'elezione: «L'Universo fornisca alla nostra contemplazione i simboli e le forme di ogni Armonia e di ogni Bellezza!»¹²³ e si attua poi come disponibilità alla sequela con la decisione della volontà di muovere verso chi la chiama.¹²⁴

Nella coscienza simbolica si danno così insieme un inizio della fede, la sua percezione ed il suo movimento, un polo credente attende di compiersi in un legame dinamico di trasformazione nel vincolo sostanziale con un'altra Polarità; ma al tempo stesso sa e vuole contribuire a compiere l'Altro che viene, nel dono di sé, nel gesto di

Per poter essere il Salvatore e la Vita della anime, nei loro prolungamenti soprannaturali, il Cristo deve dunque, in primo luogo, soddisfare a certe condizioni nei confronti del Mondo, visto nella sua realtà sperimentale e naturale» (*Ibid.*, 122=147).

¹²¹ «Nel nostro mondo in marcia, nessuna cosa è veramente intelligibile finché non è terminata. Ognuno di noi capisce se stesso pressoché bene [...] solo quando giunge alla fine della propria vita», in *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 71=83.

¹²² *La Parola attesa* (1940), DA, 111=101. «La Gerusalemme celeste, dice l'Apocalisse, non ha che un solo ambiente di conoscenza e d'azione: la luce illuminante ed uniente emanata dall'Uomo-Dio», in *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 71=84.

¹²³ *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 212=181.

¹²⁴ Si potrebbe dire che l'umanità, «attendeva un "Duc in Altum", che autenticasse le aspirazioni che maturavano nell'anima umana. Questo permesso del Maestro delle Cose è stato dato una volta per sempre nel Vangelo. Ma dev'essere inoltre sentito a titolo individuale, da coloro che ne beneficiano: è la vocazione», in MD, 72=110.

una trasformazione e comunione che si subiscono e, ad un tempo, si costruiscono¹²⁵:

L'incomunicabile bellezza e le sfumature d'ogni anima non sono estranee al Cristo, anzi si ritrovano assolutamente in Lui: poiché il Cristo non è solo l'individualità più completa che abbia attraversato la nostra società umana. Egli, nel suo organismo mistico, è anche la pienezza e la figura (in via di elaborazione) del cosmo eletto, a tal punto che la bellezza e le particolarità delle anime acquistano il significato definitivo solo come tratti e segni della Fisionomia Celeste, della grande ed unica Realtà finale. Noi attuiamo il Cristo in questo modo... Per portare a termine quest'opera della vita, ci vogliono le più raffinate essenze del Sapere, del Bello, dell'Onesto. Grazie allo sforzo umano sostenuto da Dio, le anime distillano, una ad una, gocce preziose, e il nettare degli ultimi tempi non ha lo stesso sapore del primo

¹²⁵ Il suo primo saggio *La Vita cosmica* (1916), pur conservando il carattere di una storia di esperienza e di conversione, rivela una struttura coerente ed uno sviluppo logico coerente, è il suo testamento di intellettuale, in cui è possibile leggersi in sottofondo, anche il formarsi della coscienza, il suo dinamismo e polarità all'interno del processo di unificazione della vita e di una comunione possibile in essa. Nel processo di complessità è la coscienza che determina un risveglio all'interno del Cosmo in evoluzione e della vita in esso, a poco a poco questa, la vita ed in essa la coscienza cosmica - si scopre capace di una visione e di una sensazione che, a livello di coscienza riflessa - si percepisce chiaramente come un appello, una vocazione. (1^a parte: Il risveglio cosmico). All'interno della coscienza divenuta presente e conscia di sé nell'atto stesso di essere chiamata, si determinano l'evidenza e il compito della comunione (II^a parte: La comunione con la terra; III^a parte: La comunione con Dio). Essa impara e sa così che esistono una comunione con Dio e una comunione con la Terra e, attraverso quel processo di irreversibilità e convergenza, che fa la sua attitudine relazionale per trasformare la complessità in più coscienza, essa sperimenta una comunione con Dio mediante la terra. (IV^a parte). Una trasformazione in atto che è come una lotta (si veda l'incipit del testo ETG, 23=19). Alla luce della legge di complessità coscienza il convergere del multiplo produce unità, (1^a trasformazione), da tale unità si ha il costituirsi della materia (2^a trasformazione), la convergenza di questa ha come risultato la vita (3^a trasformazione), la quale nella sua salita prima diventa impersonale poi personale: (4^a trasformazione). Giunti nell'ambito della libertà non è più il multiplo ma la moltitudine delle persone, delle anime che sono chiamate a unificarsi, a fare, con il loro essere, il Corpo di Cristo; in questo farsi Corpo di Cristo esse realmente lo ricevono e avendolo, partecipano realmente al suo essere, in comunione con lui; attraverso tutto il processo cosmico esse sono realmente il Corpo del Cristo cosmico. (cf ETG, 85=67). La stessa struttura la ritroviamo ne *L'Ambiente mistico* nel quale saranno più evidenti il valore ed il dinamismo mistico, polarità prospettica e sintesi unitiva della coscienza, nel suo svilupparsi attraverso centri sempre più coscienti dal cerchio della presenza a quello della persona.

che ne è colato. Questo e quello hanno ciascuno il loro particolare pregio¹²⁶.

L'uomo, divenuto consapevole del processo di avvolgimento in atto attorno a lui nel cosmo, riscopre se stesso e la sua coscienza come *informata* e *formata* non solo ad immagine di Dio, ma anche ad immagine del Cosmo; nello specchio della coscienza si custodisce e riflette la sintesi e l'armonia dell'intero universo al modo che ogni frammento di vetro contiene e riflette, secondo la sua capacità, l'intero disco del sole; ed in questo Teilhard riattualizza in un contesto evolutivo quella che già era un'intuizione e affermazione patristica. Scrive san Gregorio di Nissa:

Ho udito un sapiente che parlava della nostra natura affermare che l'uomo è come una sorta di microcosmo contenente in sé tutti gli elementi che sono racchiusi anche nel macrocosmo. E l'ordinamento è del tutto come una armonia musicale in sé multiforme... Se dunque l'intero ordine cosmico è una specie di armonia musicale "di cui Dio è l'artefice ed il demiurgo" come dice l'Apostolo (Eb 11,10), e se l'uomo è un microcosmo, per di più fatto a immagine dell'artefice del cosmo, allora è naturale che ciò che la ragione conosce del macrocosmo valga anche per il microcosmo; la parte di un intero è infatti completamente omogenea all'intero¹²⁷.

Occorre allora riferirsi agli scritti di Teilhard ed al loro linguaggio, tenendo presente questa figura simbolica della coscienza. Testi che sono sì referenziali, forniscono informazioni, riflettono il pensiero e lo spiegano, studiando la realtà anche dal punto di vista scientifico, ma che soprattutto sono ideativi: hanno la funzione di costruire ed esprimere l'esperienza dell'autore e sono performativi, rivestono cioè il ruolo di coinvolgere in essa, suscitandola nella forma di appello che chiede un confronto ed attende una risposta; testi che sono anche simbolici: appaiono come finestre e porte attraverso le quali è possibile accedere alla rivelazione dell'infinito e prendere parte alla sua incarnazione nel reale.

¹²⁶ GP, 5.2.1917, 154=232.

¹²⁷ E continua con il simbolismo molto efficace dello specchio dell'anima: «Come in una piccola scheggia di vetro si può vedere l'intero disco del sole riflesso nella parte luminosa, per quanto lo permetta la sua piccolezza, così anche nel microcosmo, intendo nella natura umana, si conserva tutta la musica universale proporzionata all'intero, nella misura in cui la parte può contenerlo», in GREGORIO DI NISSA, *Sui titoli dei Salmi*, 42; 45.

Attraverso il linguaggio simbolico della coscienza si è come immersi nell'Assoluto, essa viene risvegliata ed istruita dalla sua bellezza e dalla sua santità, si autocomprende e si forma come coscienza simbolica capace di stupore permanente, perché fa esperienza della relazione al mistero inaccessibile che le si offre. Tale coscienza realmente si potrà chiamare *Ambiente mistico*¹²⁸, in quanto essa non è l'Assoluto, non si identifica con esso, non lo può prendere con la forza¹²⁹ in modo da ridurlo entro la sua sfera d'immanenza, ma è il luogo dove si fa esperienza del Mistero dell'azione creatrice di Dio come grazia del manifestarsi e donarsi del Cristo nella sua genesi¹³⁰, dove l'alterità di Dio e la differenza sono tenute vive e permanenti dal mistero stesso. Questo mistero allo stesso modo non dissolve, non condiziona la coscienza ed il suo esperire, svilendola a frammento ed appendice del Suo mondo, ma la qualifica, pur limitandola nella creazione e la fa essere se stessa; proprio nell'atto di differenziarsi, la personalizza nella relazione, la vive, pur unendola a sé in comunione, come l'altro mondo da sé; la costituisce capace di libertà, di decisione e di scelta. L'Assoluto pone il limite alla natura creandola e anche all'esperienza che se ne ha di essa, ma insieme ne costituisce lo sviluppo; in questo stesso atto di alleanza la fa sussistere come coscienza percettiva e comunicativa, capace di esperienza reale, nella quale vivono la sua presenza ed il continuo rimando ad essa.

Una libertà finita dunque, ma capace di infinito, determinata in principio, ma chiamata a determinarsi di fronte al mistero che la chiama e la convoca a rispondere e coinvolgersi. Libertà che soffre l'estraneità e la solitudine del limite che la circostringe perché creata, ma eletta a corrispondere in familiarità e figliolanza al mistero oltre il limite; libertà che si affida è dunque libertà che crede, ambiente dinamico, di

¹²⁸ «L'Ambiente mistico non costituisce una zona già perfetta [...] È un elemento complesso, fatto di creatura divinizzata, in cui gradualmente si raccoglie la quintessenza dell'Universo nel corso dei secoli. Non si chiama precisamente Dio, ma il suo Regno. Non è: diviene», in *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 209-210=179.

¹²⁹ «È anche troppo chiaro che l'Assoluto non potrebbe "essere preso con la forza" ma deve "darsi", manifestarsi agli spiriti che lo attendono», in LZ, 25.1.1924, 93=71.

¹³⁰ «Mediante la Grazia con la genesi del Cristo, io mi trovo in comunione, poiché sperdendomi docilmente nelle vostre ampie pieghe, io m'immergo nell'Azione creatrice di Dio, la cui Mano, dalle origini, non ha smesso di plasmare l'argilla umana destinata a formare il Corpo del Figlio, volto alla vostra dominazione; mi abbandonano a voi, vi accetto e vi amo», in *La Vita cosmica* (1916), ETG, 90=71.

distacco e di attrazione, di purezza e umiltà, in cui accade la Rivelazione, che riconsegna il credente a se stesso trasformato nella forma – *forma Christi* – di una comunione personalizzante, *le Milieu divin* appunto. La misura e la qualità dell'esperienza spirituale e credente come pure lo specifico cristiano dell'esperienza della fede che fonda la sua singolarità *in Christo Jesu*¹³¹ stanno in questo uscir fuori estatico¹³² e nel lasciarsi incontrare e afferrare e trasformare dal Mistero.

La coscienza, vera «*Stoffa del Reale*»¹³³ conoscenza nella forma simbolica, travalica così anche gli steccati e i settori in cui il fenomeno

¹³¹ «Con l'operazione della Fede, è il Cristo stesso che appare, che nasce, senza nulla violare, nel cuore del Mondo. Non appena il credente è penetrato nel Cristo, il Mondo perde per lui la sua molteplicità, il suo peso, la sua durezza, la sua amarezza... La Moltitudine sgretolata e opaca degli esseri si armonizza, si fonde in una Entità organizzata e trasparente; l'inerzia atroce dei meccanismi e delle volontà diventa talmente leggera che ci sentiamo capaci di sollevare e di migliorare la Terra; la massa stabilizzata del Cosmo si lascia improvvisamente plasmare e si diffonde in un'espansione di vita; la variazione disordinata dei fenomeni si avvolge di stabilità; associando nella sua azione le gioie più opposte, il Credente prova la duplice soddisfazione di agire efficacemente su un Mondo plastico in pieno sviluppo, e di riposarsi nella vasta sicurezza dell'Assoluto; si unisce universalmente a Dio del quale capta il potere e intensifica la presenza attorno a sé... in *Christo Jesu*», in *La Fede che opera* (1918), ETG, 423-424

¹³² «Credo di avere scoperto oggi, nella ricorrenza del giorno in cui San Francesco ricevette le stimmate, qualcosa che mi ha molto commosso. Finora questa solennità m'era indifferente. Oggi, invece, leggendo sul breviario il racconto della visione fatto da San Bonaventura, sono stato colpito dal simbolismo dello spirito ardente e crocifisso che apparve a San Francesco e che lo colmò di gioie e di dolori. Non so se questo sia il significato vero del fatto prodigioso: ma, ai miei occhi, esso appare come una delle immagini e delle manifestazioni più alte che Cristo abbia dato di sé nella Chiesa; quel Cristo universale e rigeneratore uguale a quello, credo, apparso a San Paolo e di cui la nostra generazione prova un bisogno invincibile. In questa circostanza ho avvertito ancora una volta il desiderio di vivere solo come una forza ideale, animato, come mi sembra di essere, dall'influsso dell'Unico Necessario, di essere assolutamente spersonalizzato in Lui, visto in tutte le cose. Confido che questo desiderio sia buono, perché sono sempre più convinto che la fiamma verrà solo dall'alto e che la conserveremo solo a forza di purezza e d'umiltà», GP, 17.9.1919, 263-264=402-403. È l'ultima lettera scritta da Teilhard nel periodo della guerra alla cugina Marguerite.

¹³³ «La coscienza (cioè la tensione di unione e desiderio) è divenuta per me l'«elemento fondamentale», la stessa stoffa del reale, il vero «etere» e la tendenza «verso la massima coscienza»», in LZ, 24.1.1929, 125-126=97.

umano viene sperimentato dalla modernità: la frammentazione dell'uomo e la sua parcellizzazione ne distruggono la figura e ne ottenebrano l'immagine originaria. Anzitutto «“solo” il Fenomeno [...] Ma anche “tutto” il Fenomeno»¹³⁴, dirà Teilhard nel suo saggio fondamentale, una fenomenologia che «plachi la sete di totalità la quale angustia lo spirito scientifico»¹³⁵, fenomenologia che è una dialettica della natura, ma come tappa di una più ampia filosofia dello spirito; fenomenologia ancora, che non può essere portata a termine senza presupposti ed opzioni iniziali, sostegno all'intera struttura in cui l'uomo, il soggetto interagisce e interroga la struttura, quella oggettiva del suo fenomeno e del suo ambiente, poiché ogni conoscenza riposa e si origina nell'atto unitario e conoscitivo del soggetto¹³⁶. Bisogna allora:

Definire attorno all'Uomo, scelto come centro, un ordine coerente tra conseguenze e antecedenze; scoprire, tra gli elementi dell'Universo, non un sistema di relazioni ontologiche e causali, ma una legge sperimentale di ricorrenza che dimostri la loro apparizione successiva nel corso del Tempo¹³⁷.

L'uomo, divenuto così centro di una struttura coerente del fenomeno della vita colta nella sua totalità, ridarà dinamismo, qualità, ulteriorità e futuro alla persona umana nella comprensione di se stessa e delle sue relazioni; avrà ancora una volta la possibilità di *vedere e far vedere*¹³⁸;

¹³⁴ PH, 25=21.

¹³⁵ «Questa nuova fenomenologia è il sogno di Teilhard», in C. CUÉNOT, *L'Evoluzione di Teilhard de Chardin*, 293.

¹³⁶ M. BARTHELEMY-MADAULE, *La Persone et le drame humain chez Teilhard*, 20.

¹³⁷ PH 25=21.

¹³⁸ «Queste pagine rappresentano uno sforzo *per vedere, e far vedere*, ciò che diventa ed esige l'Uomo, se lo si pone, nella sua interezza e sino alle estreme conseguenze, nel quadro del visibile. Perché cercare di vedere? E perché volgere in modo più particolare i nostri sguardi verso l'oggetto umano? Vedere. Si potrebbe dire che, in questa parola, è racchiusa tutta la Vita, - se non nella sua finalità, almeno nella sua essenza. Essere di più è unirsi di più: tali saranno la sintesi e la conclusione stessa di quest'opera. Ma, avremo modo di constatarlo, l'unità cresce solo se è sorretta da un accrescimento di coscienza, vale a dire di visione. [...] Cercare di vedere di più e meglio non è quindi un capriccio, una curiosità, un lusso. Vedere o perire. Tale è la situazione imposta dal dono misterioso dell'esistenza a tutto ciò che è un elemento dell'Universo. E tale, di conseguenza, ad un grado superiore, è la condizione umana. Ma se conoscere è davvero così vitale e beatificante, perché, ancora una volta, volgere preferibilmente l'attenzione all'Uomo? [...] Per un duplice motivo, che lo fa essere

la persona ritroverà un punto d'appoggio, un orizzonte in cui collocarsi. Si scopriranno l'umano, la natura stessa, non come un abisso invalicabile, indefinito, informe e chiuso, ma come una polarità convergente che dischiude la possibilità di ritrovare, nella libertà, la sua relazione personale al divino; l'umano avrà ancora un volto, un cuore¹³⁹, delle braccia, delle mani¹⁴⁰ che spezzeranno la sua solitudine individualistica e immobilizzata nelle cose, perché la diafania del mistero ineffabile, dai margini in cui era stata confinata, trasparirà dal di dentro del processo stesso del cosmo in evoluzione. Dio, *tutto in tutte le cose*, non solo passa come centro attraverso l'umano, ma lo unisce a sé, lo centra, si incarna in esso diventando uomo: Dio *tutto in tutti*¹⁴¹.

due volte il centro del Mondo, l'Uomo s'impone, al nostro sforzo di vedere, come la chiave dell'Universo», in PH, 27=25-26.

¹³⁹ «Io stesso, semplice unità nel grande corpo cristiano, non ho certamente la pretesa di mostrare ai capi la via da seguire. Ma dal momento che, per svariate ragioni accidentali e per temperamento, più di altri mi sono trovato a vivere vicino al cuore della Terra, sento il bisogno di spiegare qui, in tutta sincerità e confidenza, la forma rinnovata di adorazione di cui mi sembra che abbia bisogno questo cuore», in *La Parola attesa* (1940), DA, 112=101.

¹⁴⁰ «A colui che amerà appassionatamente Gesù nascosto nelle forze che fanno crescere la Terra, la Terra, sollevandolo maternamente tra le sue gigantesche braccia, farà contemplare il volto di Dio. [...] Su colui che avrà amato appassionatamente Gesù nascosto nelle forze che fanno morire la Terra, la Terra, venendo meno, chiuderà le sue gigantesche braccia; e, con essa, egli si risveglierà nel seno di Dio», *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 18; 19=30; 31-32.

¹⁴¹ «Ma, a differenza del filosofo libero pensatore, il cristiano può dire di trovarsi in relazione personale, sin da ora, con il centro del Mondo; per lui, infatti, questo Centro è il Cristo - il Cristo che sorregge realmente e senza metafora l'Universo. Una così incredibile funzione cosmica può disorientare la nostra fantasia: ma io non vedo come si potrebbe evitare di riconoscerla al Figlio di Maria. Il Verbo Incarnato non saprebbe essere il centro soprannaturale (iper-fisico) dell'Universo, se dapprima non fungesse da centro fisico, naturale, al medesimo. Il Cristo non può sublimare in Dio la Creazione se non la eleva progressivamente, sotto il suo influsso, attraverso tutti i cerchi successivi della Materia e dello Spirito. Ecco perché al fine di ricondurre tutto al Padre, Egli ha dovuto sposare tutto, - entrare in contatto con ciascuna delle zone del creato, dalla più bassa e più terrestre, sino alla più vicina al Cielo. "*Quid est quod ascendit in caelum, prius quod descendit in ima terrae ut replet omnia*" Ef 4, 9-10) - Pertanto, verso il Cristo, persino con la sua evoluzione ritenuta più naturale, l'Universo si muove, da sempre, integralmente: "*Omnis creatura usque adhuc ingemiscit et parturit*" Rm 8, 22. - In verità, quale panteismo evoluzionistico ha forse

Si rivela così ai nostri occhi l'attitudine cristiana integrale: non solo distacco dal mondo ma legame con il mondo, non solo rottura con il mondo ma trasformazione del mondo; una spiritualità non solo ascetica: una via di rinuncia, che al tempo stesso è di trasformazione, comunione, divinizzazione in Dio attraverso il mondo. A partire proprio dal fenomeno umano nella sua crescita e sviluppo, incrociato dal fenomeno cristiano, originato, costituito e centrato per grazia, dalla manifestazione della rivelazione, dall'evento dell'incarnazione del Verbo e della sua opera redentrice, presente e continua nella realtà della Chiesa, sarà legittimo non solo ipotizzare, ma credere profondamente e testimoniare, al termine di questo processo cosmico, di centrazione, spiritualizzazione e personalizzazione – che lega e distacca e lega di nuovo per un'unione più profonda, – una Terra, un Pleroma promesso, attuato non in forza di una rottura ma di una trasformazione¹⁴².

Teilhard dispiegherà in tutti i suoi scritti, sotto forme e stili diversi, l'ambiente della coscienza e conoscenza integrale, simbolica, nella figura di un processo di centrazione e di personalizzazione che chiamerà familiarmente *Mon Univers*. L'universo stesso, ai suoi occhi, non scende verso l'omogeneo ma cade in equilibrio sul personale¹⁴³ e ciò lo porterà a sottolineare in tutti i modi che l'ingresso della libertà nel processo evolutivo del cosmo introduce una dialettica convergente «di unione per differenziazione», che si attua grazie «all'elezione, all'attrazione, all'animazione» e sovranimazione di un punto superiore personale e trascendente e, al tempo stesso, immanente all'evoluzione creatrice e al fenomeno umano che chiamerà, per i non credenti, *il Punto-Omega*. Un nome questo che, nella sua interiorità, risuona come

mai parlato del Tutto più splendidamente di san Paolo ai primi cristiani?...», in *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 74-75=87-88.

¹⁴² «Penso che queste due proprietà, in apparenza contraddittorie, di distacco e di attaccamento che costituiscono l'attitudine cristiana integrale, si combinano molto semplicemente se si ammette che la formazione del Pleroma soprannaturale a partire dall'universo naturale si opera secondo una legge, non di Rottura, ma di Trasformazione. - Trasformazione, nel senso che il soprannaturale rimaneggia realmente, fino a renderli davvero più e altri, gli elementi di questo mondo, - ma trasformazione, anche, in questo senso che gli elementi naturali sono assolutamente necessari per alimentare l'operazione salvifica e fornirle una materia appropriata. La pienezza soprannaturale del Cristo appoggia su una pienezza naturale del mondo», in LI, a p. Valensin, 12.12.1919, 33.

¹⁴³ Cf LZ, 24.1.1929, 125-126=97.

il *Cristo universale*, l'uomo Gesù, colui che il suo cuore conosce e ama personalmente, colui che invoca ogni giorno con dolcezza e forza nel desiderio di compiacerlo e di accoglierlo, che chiama con forti grida e suppliche, offrendosi come ambiente di esperienza attraverso cui amorizzare il mondo e collocarlo sempre più in Lui.

Teilhard conosce i Nomi del Cristo, ne trova di nuovi¹⁴⁴, proprio com'è di chi ama e di chi vuol far amare; egli lo riveste della bellezza dell'universo, ammanta il suo Cristo dello splendore del cosmo, mosso e divinizzato dall'energia di cristificazione che lo attraversa. Ogni attività ed ogni passività viene raccolta nella sua vita credente, al cui centro è Gesù, l'intimità sua più profonda in lui di ogni profondità che egli stesso possa sperimentare, sorgente ed energia da cui attingere ogni giorno una passione più grande, uno sforzo più potente, una obbedienza più trasparente come libertà che si affida sempre di nuovo, che si dona nel gesto di una comunione con Dio attraverso il mondo, eucaristica dunque, resa capace di generare la speranza di un futuro possibile.

Qui è da collocare il "genus" letterario di Teilhard, qui la luce da cui procederà e a cui ritornerà sempre il suo sguardo per dire la visione del suo universo, qui l'immagine e l'esperienza originaria per precisare la forma del Cristo, ridefinendone sempre di nuovo i tratti nell'esperienza di una comunione ritrovata tra Dio e il mondo. Così scrive ne *Il mio Universo* (1924):

Mi propongo semplicemente di esporre il modo personale di comprendere il Mondo a cui mi sono trovato condotto progressivamente dallo sviluppo inevitabile della mia coscienza umana e cristiana. Le verità e le pratiche religiose, reagendo sulla mia natura individuale, attraverso un processo nei confronti del quale la mia libertà è rimasta completamente estranea hanno dato i risultati che cercherò di tradurre. È soprattutto questo determinismo (o, se lo si preferisce, questa irresistibile spontaneità) che rende interessante il Saggio che presento. [...] A prescindere dall'esito più o meno positivo della mia filosofia, resterà comunque innegabile che un uomo medio del XX secolo, partecipando normalmente alle idee e alle preoccupazioni del suo tempo, non ha potuto trovare l'equilibrio della sua vita interiore che in una concezione fisicista e unitaria del Mondo e di Cristo¹⁴⁵, e che in essa ha

¹⁴⁴ Cf J.L. FEBAS BORRA, *Les noms du Christ*.

¹⁴⁵ «Per dimostrare questa tesi fondamentale, mi sarà sufficiente rimandare alla lunga serie dei testi giovannei, e soprattutto paolini, dove la supremazia fisica di Cristo sull'Universo è affermata con termini stupendi. Non posso elencarli tutti. Tutto

trovato una pace e un rasserenamento senza limiti. [...] malgrado la goffaggine e l'approssimazione dei termini che uso, nel mio pensiero ha tentato di prender forma una tendenza spirituale che altri, più tardi, sapranno più felicemente definire. In verità, non sono io che ho concepito

si riconduce a queste due affermazioni essenziali: “*In eo omnia constant*” (Col 1, 17) e “*Ipse est qui replet omnia*” (Col. 2, 10, cf. Ef. 4, 9), in modo che “*Omnia in omnibus Christus*” (Col 3, 11). È la definizione stessa di omega! Lo so. Ci sono due scappatoie attraverso le quali gli animi timidi pensano di sfuggire al formidabile realismo di tali ripetute affermazioni: o pretendono che gli attributi cosmici del Cristo paolino appartengano alla sola Divinità; o cercano di sminuire la forza dei testi supponendo che i legami di dipendenza che assoggettano il Mondo a Cristo siano legami giuridici e morali, diritti di un proprietario, di un padre o del capo di un'associazione. Per ciò che riguarda la prima scappatoia, mi accontento di rinviare al contesto, che è formale: anche in Col. 1, 15 e seguenti, San Paolo ha chiaramente davanti agli occhi il Cristo teandrico; nel Cristo incarnato è stato preformato l'Universo. - Per quanto riguarda l'interpretazione attenuata delle parole dell'Apostolo, la respingo per la ragione pura e semplice che è meno conforme allo spirito con cui San Paolo anima il corpo delle sue Epistole, e d'altronde meno conforme alla mia visione generale del Mondo. Ma rinuncio a convertire coloro che mi contraddicono. Sono infatti giunto alla convinzione che ci siano, tra gli Uomini, due categorie di spiriti irriducibili: i fisicisti (che sono i «mistici»), e i giuridici. Per i primi, l'essere è bello solo se si rivela organicamente legato; e dunque Cristo, sovranamente attraente, deve splendere fisicamente. Per gli altri, l'essere diventa inquietante se vi si nasconde qualche cosa di più vasto e di meno definibile delle nostre relazioni sociali umane (considerate in ciò che esse possiedono di artificiale). Di conseguenza Cristo non è niente di più che un re o un proprietario. Costoro (i giuridici), poco logici con la loro teologia della grazia, comprenderanno sempre “mistico” (nel corpo mistico) per analogia con un'associazione familiare o amicale un po' più forte. Gli altri (i fisicisti), al contrario, vedranno in questo termine l'espressione di una relazione iper-fisica (super-sostanziale), più forte, e per conseguenza più rispettosa delle individualità incorporate, di quella che agisce tra le cellule di uno stesso organismo animato. Gli uni e gli altri non si capiranno mai. Tra i due atteggiamenti bisogna optare, non attraverso dei ragionamenti, ma in base a ciò che si riesce a vedere. Per ciò che mi concerne, la scelta è fatta in modo irrevocabile, e da sempre. Io sono fisicista per istinto. Ed ecco perché mi è impossibile leggere San Paolo senza vedere apparire, sotto le sue parole, in modo lampante, la dominazione universale e cosmica del Verbo incarnato», in *Il mio Universo* (1924), SC, 82-84=82-84. Per Teilhard, fisico equivale ad organico: «A proposito dell'uso che Teilhard fa delle parole “fisico”, “fisicamente”, riportiamo la nota 16 p. 193 di *Écrits du temps de la guerre*, Paris, Grasset, 1965: “Per Teilhard “fisico” ritrova spesso il suo significato greco primitivo di ἡ φύσις = natura; e φύσιχος = secondo la natura. Si potrebbe dire anche “organico”. L'opposizione non è tra “fisico” e “soprannaturale”, ma tra “fisico” e “superficiale”, “artificiale” o semplicemente “morale”. [NdT]», in LZ, 12.12.1923, nota 1 alla trad. italiana, 87-88.

queste pagine ma è, lo sento, un Uomo più grande di me, – un Uomo che ho riconosciuto, sempre lo stesso, cento volte intorno a me. Per quanto limitata sia la mia esperienza di questi ultimi dieci anni mi ha comprovato che, sia nel Cristianesimo, sia al di fuori di esso, un numero insospettato di menti (più o meno esplicitamente) si nutre delle stesse intuizioni e degli stessi presentimenti che hanno riempito la mia vita. Poiché la sorte mi ha posto ad un incrocio privilegiato del Mondo dove, nella mia doppia veste di sacerdote e di uomo di Scienza ho potuto sentire passare in me il duplice flusso delle potenze umana e divina; poiché in questa situazione privilegiata posta alla frontiera di due mondi, ho trovato degli amici eccezionali a cui aprire il mio modo di pensare e lungo tempo libero per maturarlo e fissarlo: io penso che sarei infedele alla Vita, infedele anche a coloro che hanno bisogno del mio aiuto (così come altri hanno aiutato me), se non cercassi di trasmettere loro i lineamenti della splendida figura che mi si è rivelata nell'Universo nel corso di 25 anni di riflessioni e di esperienze di ogni genere. Lo ripeto: essi non vi troveranno che un abbozzo. Ma la fortuna della loro vita, come della mia, sarà di lavorare incessantemente a precisare i tratti di quest'abbozzo. [...] Se riuscirò a far capire e condividere in qualche modo questo risultato, avrò dato la migliore delle prove: non può esserci che la Verità capace di realizzare senza sforzo la Sintesi del Reale¹⁴⁶.

3. Scrittura come mappa della conoscenza simbolica

Se anche il linguaggio in Teilhard è sentito come uno strumento in vista dell'agire per trovare un senso, gli scritti possono essere compresi simbolicamente come mappe per vedere e come orientamento all'azione; essi divengono *un milieu* per segnare e fissare l'esperienza originaria della coscienza simbolica e credente, così da ridirla e testimoniarla agli altri; scritti come luoghi e volti distesi nel tempo e nello spazio che narrano di incontri, di storie chiamate a tessere in un'unica storia profonda, misteriosa e segreta, quella che salva. Agli occhi di Teilhard «la storia del mondo si presenta come un'ampia cosmogenesi in cui tutte le fibre del reale convergono senza confondersi in un Cristo al tempo stesso personale ed universale»¹⁴⁷. Scritti che, come in una mappa, per l'esistenza in viaggio, evidenziano più i punti di passaggio, le congiunzioni e le convergenze dei vari ambiti e territori nel loro insieme, che i particolari isolati e presi in se

¹⁴⁶ *Il mio Universo* (1924), SC, 65-67=65-67.

¹⁴⁷ *L'Energia umana* (1937), EH, 203-204=192.

stessi; così come le singole regioni del pensiero, le intuizioni non sono estrapolate e trattate a sé stanti, ma viste comunicanti, intersecanti, interagenti, unite nel conoscere simbolico dell'esperienza:

Vide, con assoluta evidenza, la vuota fragilità delle più belle teorie di fronte alla pienezza definitiva del più infimo fatto colto nella sua realtà concreta e totale. Contemplò, con una chiarezza implacabile, l'irrisoria pretesa degli uomini a regolare il Mondo, ad imporgli i loro dogmi, le loro misure e le loro convenzioni. Assaporò, sino alla nausea, la banalità delle loro gioie e delle loro sofferenze, il misero egoismo delle loro preoccupazioni, la scipitezza delle loro passioni, l'attenuazione della loro capacità di sentire. Ebbe pietà di coloro che si spaventano di fronte ad un secolo, o che non sanno amare oltre le frontiere d'un paese. Tante cose che, una volta, lo avevano turbato od irritato, i discorsi ed i giudizi dei dottori, le loro affermazioni e le loro proibizioni, il loro divieto all'Universo di muoversi... [...] Tutto quanto gli apparve ridicolo, inesistente, paragonato alla Realtà maestosa, rigogliosa d'Energia, che a lui si rivelava, universale nella sua presenza, immutabile nella sua verità, implacabile nel suo sviluppo, inalterabile nella sua serenità, materna e sicura nella sua protezione... Finalmente! Egli aveva dunque trovato un punto d'appoggio ed un ricorso fuori della società! La potenza spirituale della materia. Quand'anche fosse, adesso, ritornato sulla Terra di tutti – fosse pure presso il compagno fedele rimasto laggiù prostrato, sulla sabbia del deserto – sarebbe stato ormai uno straniero. Sì: ne era consapevole; anche per i suoi fratelli in Dio, migliori di lui, avrebbe parlato inesorabilmente d'ora innanzi un linguaggio incomprensibile, proprio lui al quale il Signore aveva deciso di far imboccare la strada del Fuoco!¹⁴⁸

L'atto integrale della conoscenza non si ferma ad analizzare un particolare o a fissarsi su di esso senza procedere oltre; per scoprire dove ci si trova ed avere così l'orientamento complessivo è il punto di vista che conta, dopo essersi innalzati ad un livello qualitativamente più alto, quello della coscienza di fronte all'opzione per la decisione. L'atto cognitivo non termina nella conoscenza analitica della scienza, ma nella sapienza; è atto di sintesi che non deve muovere solamente l'intelletto, estasiandolo solamente nella contemplazione della verità, ma deve accendere la volontà ad acconsentire al valore perché, conoscendolo, si opti per l'azione. Come il linguaggio esprimendo un'esperienza umana deve in certo modo far riferimento alla libertà, così il conoscere, che

¹⁴⁸ *La Potenza spirituale della Materia* (1919), CM, 45-46=69-70.

nella sua espressione ultima significa decidere ed operare una scelta, implica un'articolazione ed una convergenza tra concetti e valori, tra verità e bene, per questo essi vanno scelti insieme in un unico atto personale. C'è un legame misterioso – scrive Teilhard – è:

Il legame misterioso che correla, nella nostra anima, le facoltà di vedere e di agire, [...] la realtà superiore del Mondo soprannaturale si rivela solo a coloro che sono abbastanza audaci per “deciderla vera” e mettersi a edificarla in se stessi. La visione di fede accompagna (segue?) l'azione di fede. Il Cristo “si sperimenta” come tutti gli altri oggetti. Sinché non tenteremo di andare da Lui senza esitare, Egli ci sembrerà un fantasma. Dal giorno in cui ci azzarderemo a considerarlo come più reale del resto, e a cercarlo, come Egli vuole, al di sopra di tutte le cose, diverrà, grazie alla sua Provvidenza esteriore (che ognuno può permettersi di negare tranne colui che ha coscienza di esserne l'oggetto), mediante i suoi impulsi interiori impossibili da misconoscere, la più solida realtà che vi sia, la realtà dalla quale ogni altra creatura trae consistenza, la realtà che può essere sperimentata come sempre più reale, indefinitamente¹⁴⁹

Questa dinamica dell'esperienza conoscitiva si riflette poi nella ricerca di una via, di una fenomenologia per comprendere e risolvere il rapporto scienza e religione, scienza e fede: «né eliminazione né dualità, ma sintesi»¹⁵⁰. Non si tratta qui per Teilhard né di concordismo né di sincretismo del sapere, ma di metodo, un modello euristico della conoscenza, che inerisce all'esperienza del presentarsi e comprendere la realtà tipica dell'uomo moderno: quella della “prospettiva”. Il sapere

¹⁴⁹ *La Fede che opera* (1918), ETG, 422-423=359.

¹⁵⁰ PH 264=316. «In apparenza la Terra Moderna è nata da un movimento antireligioso. L'Uomo che basta a se stesso. La Ragione che sostituisce la Fede. La nostra generazione, ed anche le due precedenti, hanno solo sentito parlare di conflitto tra Fede e Scienza. A tal punto che si è avuta per un momento la sensazione che questa fosse decisamente chiamata a sostituire quella. Ora, più la tensione persiste e più il conflitto sembra doversi chiaramente risolvere in una forma del tutto diversa di equilibrio: né eliminazione né dualità, ma sintesi. Dopo quasi due secoli di lotte appassionate, né la Scienza né la Fede sono riuscite a sminuirsi l'un l'altra; ma, al contrario, diventa evidente che l'una non potrebbe svilupparsi normalmente senza l'altra: e ciò per il semplice fatto che una stessa vita le anima entrambe. Infatti, la Scienza non può giungere agli estremi limiti nel suo slancio e nelle sue acquisizioni senza colorarsi di mistica e caricarsi di Fede. Nel suo slancio, anzitutto. Abbiamo toccato quest'aspetto a proposito del problema dell'Azione. L'Uomo continuerà a lavorare e a cercare solo se conserverà il gusto appassionato di farlo» (*Ibid.*, 264=315-316).

prospettico non prende un punto di osservazione fisso e immutabile e da lì vaglia e giudica tutte le esperienze, tutte le conoscenze, ma è un sapere itinerante che si mette in movimento con l'esperienza e, facendo esperienza, sviluppa la conoscenza, la tiene aperta e viva. Così è anche della rivelazione storica e dello sviluppo della fede nel suo contenuto e nella sua espressione (*fides quae, fides qua*). L'intenzionalità, la direzionalità della coscienza puntano all'oggetto in un atto di *riflessione* e in ciò, la coscienza si lega ad esso con la sua soggettività, senza per questo confondere o annullare se stessa nell'oggetto ed egualmente senza ridurre l'oggetto a immagine virtuale prodotta dalla soggettività.

Teilhard parlerà di *direzionalità*, di *deriva*, di *freccia*, per dire l'orientamento impresso nel fatto evolutivo del cosmo e del fenomeno umano stesso, parlerà della legge di *complessità-coscienza* e del fenomeno della convergenza, svilupperà pure una metafisica dell'unione per dirne gli accrescimenti, oltre che sul piano fenomenologico e gnoseologico, anche su quello ontologico; userà l'immagine dei meridiani in prossimità del polo per dire il modo della convergenza tra i diversi piani e le diverse metodologie del sapere, tra scienza, filosofia e religione, quando vengono comprese in una visione estesa del Tutto¹⁵¹.

Quando, nell'Universo dinamico al quale ci siamo appena deitati, noi guardiamo le serie temporali e spaziali divergere e svolgersi attorno a noi e all'indietro come le falde di un cono, siamo forse nel campo della Scienza pura. Ma quando ci volgiamo dalla parte del Vertice, verso la Totalità e verso l'Avvenire, è per noi necessario occuparci anche di Religione. Religione e Scienza: i due aspetti o stadi connessi di un medesimo atto integrale di conoscenza, – l'unico che possa abbracciare il Passato e il Futuro dell'Evoluzione, per contemplarli, valutarli e perfezionarli¹⁵².

¹⁵¹ «Ma ogni esperienza, per quanto possa sembrare obiettiva, viene inevitabilmente inglobata in un sistema di ipotesi non appena lo scienziato tenta di formularla. Ora, se all'interno di un campo limitato di osservazione, quest'aureola soggettiva d'interpretazione può rimanere impercettibile, è fatale che in una visione estesa al Tutto essa diventi pressoché dominante. Come accade ai meridiani in prossimità del polo, Scienza, Filosofia e Religione convergono necessariamente nelle vicinanze del Tutto. Convergono, ripeto; ma senza confondersi, e senza cessare, sin all'ultimo, di affrontare il Reale sotto angoli e su piani diversi (PH, 25-26=22)».

¹⁵² PH, 265=317.

L'atto cognitivo e la verità nella loro valenza ed espressione simbolica sono pertanto colti ed attuati dalla coscienza nella loro interezza ed unità mediante bellezza e bontà e sotto il loro influsso¹⁵³, entrambi sono esperiti nell'evento originante del conoscere nella sua forma simbolica: «l'evento diventa adorabile unicamente perché ha il privilegio di essere la forma assunta dal Reale nascente»¹⁵⁴. La funzione simbolica del conoscere, il simbolo non vanno relegati nell'ambito della prassi, come altra forma in contrapposizione a quella intellettuale; la conoscenza simbolica impara e dice la verità nel suo accadere, si dà nella relazione come evento originario, fondante; è sapere sintetico, è luogo di evidenza della verità e del valore perché ci si decida per essi, momento della libertà dunque che insieme tiene uniti l'intelletto e la volontà, visti non come facoltà che si dividono il sapere, ma come l'atto attivo, unitario, di adorazione del ricevere la verità ed acconsentire al valore¹⁵⁵, di cui il linguaggio simbolico è espressione e diafania.

Il sapere reale «coincide con un perfezionamento del mondo ed una crescita ontologica del soggetto (è il caso per eccellenza della conoscenza mistica)»¹⁵⁶. Il sapere della fede, nella coscienza credente e simbolica, è unitario e originante le altre conoscenze e attività, precede ogni sua determinazione successiva ed ogni articolazione formale:

¹⁵³ «La verità sta nel vedere che tutto si nuove nel senso e sotto l'influenza della bellezza e della bontà», in LZ, 1.9.1928, 119=91.

¹⁵⁴ LV, 27.8.1931, 125=155.

¹⁵⁵ «[La verità] in ultima istanza consiste nell'adorazione e nella lode di Dio», in R. GUARDINI, *Mondo e persona*, 122.

¹⁵⁶ Lettera 29.4.1934. «Ciò che mi affascina è la possibilità di costruire una serie compatta di fenomeni che si estendono, per l'azione di un processo evolutivo fondamentalmente unico, dal polo spirituale al polo materiale dell'esperienza», Lettera 13.10.33. «Mi pare, ora, che ci siano due specie di "sapere": uno astratto, geometrico, fuori della durata, pseudo assoluto ("il mondo delle idee e dei principi") al quale, per istinto, non mi affido; e un sapere "reale," che consiste nell'attuazione cosciente (cioè nella creazione prolungata) dell'universo attorno a noi. Il primo di questi due "saperi" non muta né il mondo né il soggetto conoscente. Il secondo coincide con un perfezionamento del mondo ed una crescita ontologica del soggetto (è il caso, per eccellenza, della conoscenza mistica)», Lettera 29.4.1934 in C. CUÉNOT, *l'Evoluzione di Teilhard de Chardin*, 293.

«Prima di tutto sono *in Christo Jesu*; solo dopo agisco, o soffro, o contemplo»¹⁵⁷.

Visti in questa prospettiva e collocati nell'ambito dell'esperienza simbolica, nel suo conoscere e farsi conoscere, gli scritti di Teilhard riacquistano il loro ambiente e la loro proporzione per essere pienamente e nuovamente compresi; non sembrano più lasciare ai margini la libertà personale o abdicare alla drammaticità dell'esistenza «a favore di una filosofia della storia, a favore di un'epica della narrazione dello spirito o dell'Umanità ... agganciata ad una evoluzione»¹⁵⁸. In essi non si baratta la drammaticità della libertà personale con il fascino accattivante di una nuova gnosi, non si descrive, non si espone il fenomeno evolutivo come un oggetto a sé stante, da assolutizzare, da sostituire a tutto il resto o a cui sacrificare tutto. Le teorie evolutive e i loro prolungamenti prospettici animano e danno nuova forma al fenomeno cristiano e una figura più risplendente al Vangelo, nel quale invero sono battezzate: immerse nelle acque del fenomeno cristiano esse risalgono grondanti di divino¹⁵⁹. È il processo stesso dell'evoluzione a passare inesorabilmente attraverso il crogiolo dell'esperienza viva e credente di Teilhard, a purificarsi in esso e ad alimentarsi e comprendersi con la ricerca e l'atto della sua permanente conversione a Dio.

Bruciano dentro ad ogni testo una narrazione e una testimonianza appassionata, mai neutrali o indifferenti, in certi momenti incandescenti; esse rimandano infatti ad un focolaio di relazione

¹⁵⁷ «Gli autori mistici discutono per riuscire a capire se l'azione deve precedere la contemplazione come se ne fosse una preparazione, oppure deve scaturirne come una ridondanza del divino. Confesso di non capire questi problemi. Che io agisca o preghi, che apra laboriosamente la mia anima attraverso il lavoro, o che Dio la invada con le passività dall'esterno o dall'interno, ho egualmente consapevolezza di unirmi. Ora in questa consapevolezza riposa "formalmente" l'attività mistica. Spinto attivamente verso lo sviluppo dalle aspirazioni sensibili del mio essere, o dolorosamente dominato dai legami materiali, o visitato dalla grazia della preghiera, io mi muovo né più e né meno nell'ambiente mistico. Prima di tutto sono in *Christo Jesu*; solo dopo agisco, o soffro, o contemplo», in *Il mio Universo* (1924), SC, 102=103-104.

¹⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, I, 46.

¹⁵⁹ «In questa storia generale della Materia, chi non riconoscerebbe il grande gesto simbolico del Battesimo? Nelle acque del Giordano, immagine delle potenze della Terra, il Cristo s'immerge. Egli le santifica. E, come dice san Gregorio Nisseno, ne esce gocciolante, sollevando il Mondo con Sé», in MD, 81=128.

personale, credente e amante con il mistero di Dio; sono testi su cui cade *la scintilla* dell'esperienza personalissima del *Roveto ardente*¹⁶⁰, il baleno del *Carro di Elia*¹⁶¹ che faranno di lui un veggente, chiamato, ed inviato a preparare la strada a Colui, che é l'Atteso e il Veniente, nascosto nelle pieghe del manto che la vita, sta ancora tessendo¹⁶².

¹⁶⁰ *Il Roveto ardente*, introduzione a: *Il Cuore della Materia*: «Nonostante certe apparenze di rigore dialettico, le considerazioni che seguono non cercano di sviluppare una costruzione sapientemente coerente, una filosofia delle cose. Ma vogliono invece riferire un'esperienza psicologica diretta, tutt'al più abbastanza riflessiva per diventare intelligibile e comunicabile senza perdere il proprio valore obiettivo ed indiscutibile di documento vissuto. Con la speranza che il mio 'caso' faccia riconoscere e persino nascere molti altri casi simili, il mio scopo, in queste pagine, è solo quello di far vedere come, a partire da un punto iniziale, - congenito d'ignizione il Mondo, durante tutta la mia vita, mediante tutta la mia vita, si è via via acceso, infiammato ai miei occhi sino a diventare, attorno a me, interamente luminoso dal di dentro. Progressiva espansione, in seno ad ogni essere, ad ogni evento, di un misterioso chiarore interno che li trasfigurava. Ma, anche di più, variazione graduale d'intensità e di tinta legata al gioco complicato di tre componenti universali: il Cosmico, l'Umano ed il Cristico esplicitamente presenti in me (almeno la prima e l'ultima) sino dai primi istanti della mia esistenza. Ora, mi sono stati necessari più di sessant'anni d'impegno appassionato per scoprire che esse non rappresentavano che gli approcci o le approssimazioni successive d'una stessa realtà fondamentale... Purpurei bagliori della Materia, virando insensibilmente all'oro dello Spirito, per diventare finalmente l'incandescenza d'un Universale Personale; - tutto quanto pervaso, animato, profumato da un soffio d'Unione, - e di Femminità. Quale l'ho sperimentata al contatto con la Terra, la Diafania del Divino nel cuore d'un Universo ardente. - Il Divino irradiante dalle profondità d'una Materia in fuoco: ecco ciò che tenterò di far intravedere e di far condividere in questo scritto», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 9= 21-22.

¹⁶¹ Cf. il saggio poetico-mistico: *La puissance spirituelle de la Matière* (1919), ETG, 465-479 non è presente nella traduzione italiana dello stesso volume degli scritti della guerra (ed. Saggiatore). Ripreso nei volumi: *Le Coeur de la Matière* = CM, (13° delle opere) e *Hymne de L'Univers* (miscellanea di tre saggi e di pensieri scelti) e nella sua traduzione italiana *Il Cuore della Materia* e *Inno dell'Universo*; la sigla di riferimento sarà HU, 39-50=59-75. «Finalmente mi sono messo a scrivere qualcosa in stile semipoetico, in forma allegorica. L'allegoria è la storia di Elia: "mentre camminavano insieme, [Elia ed Eliseo ndr] furono separati da un carro e da cavalli di fuoco, ed Elia fu trasportato in cielo da un vortice..." Il vortice, l'avrai capito, è la materia che trascina e libera quelli che ne sanno afferrare la potenza spirituale. Sarà uno scritto assai breve [...] Inoltre espongo le mie idee senza sfumature e senza le distinzioni che una tesi comporterebbe. Saranno perciò altre pagine per amici», in GP, 2.8.1919, 255-256=390-391.

¹⁶² «Sin dall'Origine delle Cose, ha avuto inizio un Avvento di raccoglimento e di fatica, un Avvento durante il quale i determinismi si flettevano e si orientavano,

Teilhard tesse i suoi scritti nella pazienza che è obbedienza¹⁶³ distesa nel tempo, sotto lo sguardo della volontà di Dio¹⁶⁴, in un affidamento senza riserve a Colui che egli ama anche senza vedere, in una spogliazione e in un distacco¹⁶⁵ da tutto, anche proprio da quei testi a cui teneva, considerati strumenti di evangelizzazione e dei quali non vedrà la pubblicazione. Le sue parole sono abitate da una fedeltà che,

docilmente e amorevolmente, verso la preparazione di un Futuro insperato eppure atteso. Adattate e manovrate in modo così armonioso che il Supremo Trascendente sembrerebbe essere germinato interamente dalla loro immanenza, le Energie e le Sostanze del Mondo si concentravano e si purificavano nell'Albero di Iesse. E componevano con i loro tesori distillati e accumulati, la gemma scintillante della Materia, la Perla del Cosmo e suo punto di attacco con l'Assoluto personale incarnato, la Beata Vergine Maria, Regina e Madre di tutte le cose, la vera Demetra... E quando avvenne il giorno della Vergine, la finalità profonda e gratuita dell'Universo si rivelò improvvisamente: dai tempi in cui il primo soffio dell'individualizzazione, passando sul Supremo Centro inferiore disteso, faceva sorridere in esso le monadi iniziali, tutto si muoveva verso il Bambino che doveva nascere dalla Donna. E da quando Gesù è nato, è cresciuto, è morto, tutto ha continuato a muoversi perché il Cristo non ha finito di formarsi. Non si è ancora totalmente avvolto nelle pieghe del Manto di carne e d'amore che gli stanno tessendo i suoi fedeli... Il Cristo mistico non ha raggiunto ancora la pienezza, neppure quindi il Cristo cosmico. Entrambi, ad un tempo, sono e divengono; e il prolungarsi di questa genesi rappresenta la molla ultima di ogni attività creata. Con l'Incarnazione, che ha salvato gli uomini, lo stesso Divenire dell'Universo è stato trasformato, santificato», in *La Vita cosmica* (1916), ETG, 86-87=68-69.

¹⁶³ «In verità (e in virtù stessa del mio pensiero) mi sento oggi più irrimediabilmente congiunto alla Chiesa gerarchica e al Cristo del Vangelo di quanto non lo sia mai stato in qualsiasi altro momento della mia vita. Mai il Cristo mi è sembrato più reale, più personale e più immenso. Come credere che la direzione da me presa sia cattiva?», lettera al p. generale Janssens 12.10.51 in, P. LEROY, *Teilhard de Chardin nel ricordo*, 46.

¹⁶⁴ «E siccome in un essere non vi è nulla di più intimo della volontà, io, in qualche modo, mi confronto mediante il mio cuore con lo stesso cuore di Dio» in MD, 38=51.

¹⁶⁵ «Venticinque anni di esperienza mi hanno insegnato a definire meglio la natura e il senso dell'incanto che confusamente sentivo agitarsi nella materia*. (*Nel 1919, egli aveva scritto un saggio su *La puissance spirituelle de la Matière*) Vedo più chiaro, aderisco più fermamente. Solo che ora sento meno. Ora inseguo il medesimo incanto, ma spoglio del suo incanto. [...] La luce, in altri tempi, faceva risplendere per me tutta la superficie delle cose, e da tutto ricavavo un godimento immediato. Ora è come se fosse sommersa. L'involucro dei colori e dei luoghi mi dà una noia da piangere. Ciò ch'io amo non è più visibile», in LV, 26.4.1926, 63-64=87.

irremovibile¹⁶⁶, attende¹⁶⁷ senza cedimenti, perché sa di essere cercata, amata e corrisposta quando verrà il tempo opportuno.

4. Testi, itinerari simbolici, nei luoghi dell'interiorità per dire Cristo al mondo

Annunciare Cristo al mondo attraverso il linguaggio significa il rivelarsi di tutto un universo spirituale, di un'esistenza che sperimenta, esprime e comunica il Cristo; dire Cristo è dire un'esperienza della vita nella forma di un discepolato, insegna Giovanni¹⁶⁸. È possibile dire Cristo, la sua singolarità solo se c'è una storia, una vita intessuta, plasmata e trasformata dal sentire con Cristo, con la Chiesa¹⁶⁹, con il

¹⁶⁶ «Ma che cosa assurda, in apparenza, la vita! Talmente assurda che ci si sente respinti verso una fede testarda e disperata nella realtà e nelle sopravvivenze dello spirito. Altrimenti (se non ci fosse lo Spirito, voglio dire) bisognerebbe essere imbecilli per non dichiarare lo sciopero contro lo sforzo umano», in LV, 18.3.1934, 145=176.

¹⁶⁷ «Dio, secondo la sua promessa, ci attende nelle cose, a meno che per loro tramite non ci venga incontro», in MD, 23=27. «Ho provato un incredibile sollievo quando ho sentito che vi era un Altro, e, per suo tramite, tutte le cose in fondo a me», *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 189=163.

¹⁶⁸ «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita [...], quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi», 1Gv 1, 1-3. Questo testo ci sembra avere come chiave interpretativa la chiamata dei discepoli, Gv 1, 38, 39: «Maestro dove abiti? Venite e vedrete». C'è come un tragitto tra questo testo ed il primo, una parabola che mostra il divenire dell'esperienza cristiana nel suo costituirsi e nel suo esito, quello della missione.

¹⁶⁹ «Quali che siano i meriti delle altre religioni, e li si spieghi come si vorrà, è innegabile che il più ardente focolaio collettivo d'amore sinora mai apparso nel Mondo, brucia *hic et nunc* nel cuore della Chiesa di Dio. In realtà, nessuna Fede religiosa sprigiona, in questo momento (e ha mai sprigionato in alcun momento della Storia), maggior calore, più intenso dinamismo d'unificazione, del Cristianesimo (più è cattolico). E, di diritto, è perfettamente naturale che sia così; poiché, in nessun altro Credo, di oggi o d'ieri, si trovano così "miracolosamente" ed efficacemente associate, per sedurci ed accattivarci, le tre seguenti caratteristiche del Dio incarnato cristiano: - Tangibilità d'ordine sperimentale, dovuta all'inserimento storico (per nascita) del Cristo Gesù nello stesso processo evolutivo. - Espansibilità d'ordine universale, conferita al Centro Cristico per effetto di "risurrezione". - Potere assimilatore, infine, d'ordine organico, che integra virtualmente nell'unità d'un solo "corpo" la totalità del genere umano», in *Il Cristico* (1955), CM, 76=103-104. «In verità (e in virtù stessa del mio pensiero) mi sento oggi più irrimediabilmente congiunto alla Chiesa

Mondo¹⁷⁰ e con gli uomini: «“*Sentire cum Ecclesia*”; ma in modo tale che “*Ecclesia sentiat cum Mundo*”, nella misura in cui questo veicola attraverso i suoi strati in movimento le riserve di essere atteso per la sua completa cristificazione»¹⁷¹.

È attraverso la Rivelazione che si origina il “*sentire cum Christo*”, il dono di Colui che illumina e unisce a sé il Tutto, da essa si genera sempre di nuovo l’esperienza della fede che invoca: «*Domine fac ut*

gerarchica e al Cristo del Vangelo di quanto non lo sia mai stato in qualsiasi altro momento della mia vita. Mai il Cristo mi è sembrato più reale, più personale e più immenso. Come credere che la direzione da me presa sia cattiva?», lettera al p. generale Janssens 12.10.51, in P. LEROY, *Teilhard de Chardin nel ricordo*, 46.

¹⁷⁰ «L’angoscia di sentirsi, in seno alla Bolla cosmica spazialmente e, soprattutto, ontologicamente chiusi! La ricerca ansiosa di una via d’uscita, o più esattamente d’un punto focale per l’evoluzione! Ecco, qual è il prezzo della crescente Riflessione planetaria, il tormento che pesa oscuramente sull’anima sia dei Cristiani che dei Gentili nel Mondo d’oggi. L’Umanità, destata alla coscienza del moto che la travolge, sente sempre maggiormente il bisogno di scoprire, avanti e al di sopra di sé, un Senso e una Soluzione cui le sia finalmente possibile dedicarsi con pieno ardore», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 47=69. «Ora, non appena si trova impegnata nell’Universo in quel punto particolare, essa [la vita] si sente a sua volta assediata e penetrata dal flusso delle influenze cosmiche da ordinare e da assimilare», MD, 35=45-46. «Cresca dunque la Terra, sempre di più, perché il Cristo ne sia sempre più magnificamente ammantato! - Egli guida, dall’interno, la marcia universale del Mondo. Progredisca dunque, senza posa, per farci sempre di più sentire il Cristo, la nostra coscienza della concatenazione e del divenire delle cose!», in *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 77=91.

¹⁷¹ LI, a p. de Lubac, 9.11.48, 378. «Vi è negli Esercizi di sant’Ignazio un capitolo “*ad sentiendum cum Matre Ecclesia*”. – Ricordiamoci che la Chiesa, per essere una vera Madre, deve sapere in cambio [en retour], *sentire cum hominibus*», in *Note pour servir à l’évangélisation des temps nouveaux* (1919), ETG, 413. «Io sogno sempre più una Chiesa che, - per sedurci a “*sentire, - et praesentire cum ipsa*” sapesse mostrarsi capace di “*sentire, et praesentire, cum Mundo*”. Non posso ammettere che l’atmosfera stagnante e timida che si respira in questo momento nella Chiesa sia quella del Vangelo», in LI, a p. Valensin, 14.2.1928, 169-170. «“*Sentire cum Mundo*”: l’enigma, l’angoscia, le speranze del Cosmo. Il Cristianesimo rischia di mascherare la grandezza e la profondità del processo Cosmico. “Affare di Dio” sopprime l’ansia e la lotta per il Valore del Cosmo», in *Journal 1944-1955*, 9 quaderni ancora inediti; *Cahier 1*, 20.7.1945. «Sentire (insieme, nello stesso tempo e con la stessa intensità) cum Mundo et cum Ecclesia» in *Journal 1944-1955*, *Cahier 8*, 7.9.1953. «“Sentire” – ugualmente ed in modo correlativo – “cum Mundo et cum Ecclesia”, “sentire cum mundo”, cioè avere il senso ed il sentimento profondo che noi non siamo più in stato di Cosmo, ma di cosmogenesi in *Journal 1944-1955*, *Cahier 8*, 11.9.1953, testi riportati in: J. LABERGE, *Pierre Teilhard de Chardin et Ignace*, 197-198.

videam, ut Te videam, ut Te omni-praesentem et omni-amantem videam et sentiam»¹⁷², da cui scaturirà, «come da bocca ispirata in cuori dolci», l'autentico “dire Cristo” agli uomini, insieme al dire gli uomini e l'Universo in Cristo, e questo con linguaggio e parole che siano udibili e capaci di trasmettere non una dottrina, ma l'esperienza viva di quell'incontro anche all'uomo d'oggi; la fede infatti nasce dall'ascolto e la Rivelazione è il modo di intrattenersi e di parlare del Vivente a dei viventi, è l'incontro di Cristo con noi¹⁷³.

Il sentire con Cristo fa scaturire nella coscienza la triplice esperienza del *dirsi nel Cristo*, come un rifondersi, riscoprirsi, un nascere di nuovo nell'unione con Lui; del *Cristo detto*, come una testimonianza della vita nuova in Cristo e del *dire al Cristo*, come un andare e rimanere in Lui sempre di nuovo nella relazione di reciprocità che è la fede.

Per il Cristiano è, con ogni probabilità, infinitamente dolce crescere per Cristo (ancor più dolce perché è Cristo stesso, realmente in fondo a noi, che desidera svegliarsi e crescere nel nostro corpo e nella nostra anima: e c'è già una passività che è entusiasmo e gusto dell'essere!). Ma questa crescita non ha, in ultima analisi, alcun senso e interesse se non nella misura in cui ci permette di dare maggior adito al contatto divino. Bisogna ora trovare questo contatto. Dove lo incontreremo? – È forse misterioso, raro,

¹⁷² Ritiro del 1945, NR 262; citato anche in *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 188=162, nota 10. «Pertanto, chi vuole elevare in sé, per Dio, l'edificio di un amore sublime, deve anzitutto sensibilizzarsi. Deve alimentare accuratamente in sé, con la frequentazione prudente ma assidua delle realtà più commoventi, il sentimento, la visione, il gusto dell'Onnipresenza che aureola tutte le cose nella Natura. Sotto questa sola stoffa palpabile, o Signore, Tu ti manifesti a noi, e ci affascini e ci riveli a poco a poco le meraviglie della tua esistenza in mezzo a noi (*Ibid.*, 187-188=162)».

¹⁷³ «Prima che Dio parli, l'anima non può scoprire, nonostante una qualsiasi meditazione sui propri gusti e bisogni, la natura esatta del complemento beatificante che essa desidera senza essere ancora abbastanza elevata per ottenerlo. Ma un giorno, mediante la voce dei Profeti o quella del Suo Figlio, Dio esplicita la sua influenza. Si manifesta come vivente, personale, uno e triplice a un tempo. *Fides ex auditu*. In quel momento, se l'anima è fedele, i suoi desideri, sino allora confusi, prendono consistenza attorno alla Verità nuova. Con la fede nel dogma rivelato, sente scendere in se stessa il bisogno preciso e cosciente di questo dogma. E sino alla lontana Trinità, tutto gli appare ormai indispensabile alla sua felicità. Di modo che l'attrazione sentita del Cristo, quasi amorfa nell'anima pagana, (semplice appello a una salita), si arricchisce a poco a poco nel Cristiano. Gradualmente, prende forma negli articoli del Credo, purché questi cadano da una bocca ispirata nei cuori docili. La Rivelazione CREA gli Spiriti man mano che li illumina», in *Forma Christi* (1918), ETG, 439-440=371-372.

parsimonioso, lontano? Per offrirci ad esso dobbiamo forse raggiungere qualche zona molto alta o molto profonda? – Oh come la realtà è in effetti più semplice e più bella delle nostre immaginazioni! “In eo vivimus, movemur et sumus”. Sul fedele che sa agire e credere, Cristo opera, esercita la sua vivente pressione, tramite tutta l’estensione e lo spessore del Mondo. È lui che ci avvolge e ci plasma, in ogni istante, attraverso tutte le passività e le limitazioni della nostra esistenza¹⁷⁴.

L’esperienza del sentire con Cristo è per Teilhard, esperienza dell’amore salvato e liberato: «Il Cristo mi ha salvato, Egli mi ha liberato»; è sentire che in Cristo la sua esperienza di amore resta pienamente umana: «Colui che ascolta l’appello di Gesù non deve respingere l’amore fuori del suo cuore, ma al contrario restare essenzialmente umano»¹⁷⁵. Anzi l’umano si apre, si amplia, si intensifica e si trasfigura, riconosce la sua azione come uno sviluppare Cristo che lo invade, entra in lui e nel suo cosmo; si sprigiona allora il desiderio di sentire Cristo e la sua azione sempre più vicina, dentro e attorno all’esistenza, al fine di far risuonare ancora di nuovo le parole e l’opera stessa della fede: «*Fiat, Fiat*»¹⁷⁶. È il desiderio di sentire al cuore di tutto l’unico necessario¹⁷⁷, «sentire il Cristo in modo necessario e universale»¹⁷⁸, non come «un intermediario che separa, ma un ambiente che unisce»¹⁷⁹; la sua umanità non nasconde ai nostri occhi

¹⁷⁴ *Il mio Universo* (1924), SC, 98-99=99-100.

¹⁷⁵ *L’Eterno femminile* (1918), ETG, 327; 328-329=286; 287.

¹⁷⁶ «Il Cristo m’invade, me ed il mio Cosmo. O Signore, lo desidero! La mia accettazione sia sempre più completa, più ampia, più intensa! Il mio essere si presenti sempre più aperto, più trasparente al tuo influsso! Ed in questo modo io senta la tua azione sempre più vicina, la tua presenza sempre più densa, dappertutto attorno a me. “Fiat, Fiat”», in *Il Sacerdote* (1918), ETG, 377 (30) =325.

¹⁷⁷ LI, a p. Valensin, 12.12.1919, 34.

¹⁷⁸ «Per me la migliore filosofia [dell’unione ndr] sarà sempre quella che mi concederà maggiormente di sentire il Cristo in modo necessario e universale», in *Il mio Universo* (1918), ETG, 352=305. Secondo R. W. Kropf, l’espressione “sentire il Cristo” è da far risalire, anche se implicitamente, a Fil 2, 5: “Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù”, R. W. KROPE, *Teilhard, Scripture, and Revelation*, 114, nota 27.

¹⁷⁹ «Innanzitutto, ampliando attorno a noi il campo dell’Umanità di Cristo, non possiamo temere di velare ai nostri occhi l’aspetto della Divinità. Gesù (poiché aderiamo a Lui “in ordine vitali”) non è un intermediario che separa ma un ambiente che unisce. “Philippe, qui videt me, videt Patrem”», *Nota sull’unione fisica tra l’umanità del Cristo ed i fedeli nel corso della santificazione* (1920 data probabile), CJC, 20-21=26.

la sua divinità anzi, proprio mediante essa, noi possiamo vedere Dio, poiché ciascuno è unito agli altri sotto l'umanità del Cristo e Dio ci raggiunge proprio «in-formati» dal Cristo Gesù, agisce mediante Cristo; è «*in corpore Christi*»¹⁸⁰ che noi sperimentiamo Dio: «la presenza generale di Dio si accompagna in ogni momento alla presenza particolare di Cristo»¹⁸¹.

Non solo il discepolo che vede Cristo vede il Padre, ma ne sperimenta mediante la sua umanità, l'inabitazione come «un'unione eucaristica permanente»¹⁸², una presenza non statica, ma che si intensifica e cresce attraverso tutto ciò che facciamo e soffriamo, in vista di quella totalità vivente che è il Corpo mistico, nella duplice prospettiva del Regno di Dio che si costruisce e del Pleroma che ne è il compimento. È un vivere ogni momento, «sempre dappertutto senza uscire da Cristo» perché «*quidquid agit Christianus, Christus agitur*»¹⁸³, e «*quidquid patimur Christum patimur*»¹⁸⁴. È l'ambiente

¹⁸⁰ CJC, 18=23.

¹⁸¹ CJC, 20=25.

¹⁸² CJC, 18=23.

¹⁸³ CJC, 20=25.

¹⁸⁴ «Di modo che, con la potenza combinata della Fede e dell'intenzione, un mondo nuovo, che non altera il volto dell'antico, si costruisce per il cristiano all'interno delle Cose. Una zona profonda e semplice, coestesa a ogni creatura, si rivela ai suoi occhi nel cuore dell'Universo, una zona in cui: "Quidquid patimur, Christum patimur Quidquid agimus, Christus agitur". Diventati sensibili a questa atmosfera mistica, ovunque diffusa, sentiamo realizzarsi attorno a noi la pienezza immensa dell'Incarnazione», in *Forma Christi* (1918), ETG, 443-444=375. Cf anche: «Realmente, letteralmente, nell'ipotesi del Cristo che assume e sovranaturalizza l'evoluzione naturale del Mondo, *quidquid patimur, Christus agit, e quidquid agimus, Christus agitur*. Questo punto di vista delle attività e delle passività umane integralmente santificate e divinizzate mi è diventato così abituale che ci vivo dentro senza alcuna fatica. Vi trovo un'agevolezza e un'ampiezza di movimento, una chiarezza di giudizio e di decisione che mi fanno vivamente desiderare che molti altri capiscano e adottino la stessa posizione», in *Il mio Universo* (1918), ETG, 349-350=303. La fonte di questa terminologia "*quidquid agitur quidquid patimur*" è di ispirazione patristica (Agostino, Commento ai Salmi) ma soprattutto paolina: «Dalla cima al fondo delle cose, il Cristo diventa il principio di consistenza universale: "*In eo omnia constant*" Col 1, 17. Esattamente come per il filosofo moderno, per un siffatto cristiano, l'Universo non assume la sua completa realtà se non nel moto che fa convergere i suoi elementi verso certi centri di coesione superiori (che, cioè, lo spiritualizza): nulla regge, in modo assoluto, se non mediante il Tutto; ed il Tutto, a sua volta, non regge che attraverso il suo completamento futuro. Ma, a differenza del filosofo libero pensatore, il cristiano può dire di trovarsi in relazione personale, sin da

della vita soprannaturale con la sua legge, è *le Milieu divin/ mystique*, che si dischiude agli occhi di colui che crede e fa della sua esistenza il luogo dell'agire e del patire di Cristo, l'ambiente in cui sperimenta il Corpo con la vita di Cristo come il suo corpo e la sua vita; il credente lo edifica e lo vive nel tempo formandolo attraverso lo sviluppo del mondo.

L'amore ai fratelli, il comunicare al Corpo di Cristo, non è solo obbedire ad una legge che comanda, credere ad una dottrina, fondarsi sul valore morale dell'intenzione o meritare una ricompensa, ma «è costruire organicamente, elemento per elemento, la vivente unità del Pleroma di Gesù»; questo è l'aspetto più affascinante dell'esperienza cristiana che ne fa la sua qualità singolare, è il rivelarsi in seno all'essere creato e in particolare nel Cuore di Gesù di una potenza

ora, con il centro del Mondo; per lui, infatti, questo Centro è il Cristo - il Cristo che sorregge realmente e senza metafora l'Universo. Una così incredibile funzione cosmica può disorientare la nostra fantasia: ma io non vedo come si potrebbe evitare di riconoscerla al Figlio di Maria. Il Verbo Incarnato non saprebbe essere il centro soprannaturale (iper-fisico) dell'Universo, se dapprima non fungesse da centro fisico, naturale, al medesimo. Il Cristo non può sublimare in Dio la Creazione se non la eleva progressivamente, sotto il suo influsso, attraverso tutti i cerchi successivi della Materia e dello Spirito. Ecco perché al fine di ricondurre tutto al Padre, Egli ha dovuto sposare tutto, - entrare in contatto con ciascuna delle zone del creato, dalla più bassa e più terrestre, sino alla più vicina al Cielo. "*Quid est quod ascendit in caelum, prius quod descendit in ima terrae ut repleret omnia*" Ef 4, 9-10) - Pertanto, verso il Cristo, persino con la sua evoluzione ritenuta più naturale, l'Universo si muove, da sempre, integralmente: "*Omnis creatura usque adhuc ingemiscit et parturit*" (Rm 8, 22). - In verità, quale panteismo evoluzionistico ha forse mai parlato del Tutto più splendidamente di san Paolo ai primi cristiani?... Si poteva caso mai temere che tali prospettive sconfinite giungessero a far perdere a chi vi si abbandona il ricordo degli umili doveri concreti e delle solide virtù evangeliche. Tutt'al contrario. [...] Per esempio, la carità (questo atteggiamento nuovo tanto raccomandato da Gesù) non ha più nulla in comune con la nostra banale filantropia; rappresenta infatti l'affinità essenziale che ravvicina gli uomini tra di loro, non più nel campo superficiale degli affetti sensibili o degli interessi terrestri, ma nell'edificazione del Pleroma. La possibilità, e persino l'obbligo di fare tutto per Dio ("*Quidquid facitis, in nomine Domini nostri Jesu Christi facite*" Col 3, 17) non sono più fondati sulla sola virtù d'obbedienza, o sul solo valore morale dell'Intenzione: si spiegano, in definitiva, mediante la meravigliosa grazia conferita ad ogni sforzo umano, per quanto materiale sia, di concorrere efficacemente, con il suo risultato fisico, al compimento del Corpo del Cristo», in *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 74-75=88-89. Nel *Journal* così scrive: «"*Quidquid facite, etc...*". Perché comprendere il comando di san Paolo nel senso ristretto di intenzione sovrapposta ed estrinseca?», in JO, 20.10.1916, 131.

nascosta di santificazione e di divinizzazione, è lo scoprire non solo una santità *in termine*, ma una santità *in via*, che si incarna, dove la grazia di Cristo «non solo ci lega con la sua linfa spirituale alla Divinità del Verbo, ma si accompagna con una qualche annessione progressiva ad un organismo creato, fisicamente incentrato sull'umanità di Cristo»¹⁸⁵. È da questa singolarità del Cristo, inscritta nella sua umanità, nella forma di una umiltà, mansuetudine, sacrificio, passione, seppellimento, risurrezione, che trae origine e si forma quella cristiana¹⁸⁶. La spiritualità cristiana, guardando al volto umano di Gesù¹⁸⁷, si ritrova nuovamente collocata nell'orizzonte del mondo e dell'universo, sente la forza dell'incarnazione venirle incontro e chiamarla, perché essa si attui nella linea della sua vocazione – come scrive von Balthasar: «Dio non si mostra e non rapisce se non per inviare»¹⁸⁸.

Sentire con Cristo per dire Cristo, al modo di un portare: «Portare il Cristo, in virtù di legami propriamente organici, nel cuore stesso delle

¹⁸⁵ Nota sull'unione fisica tra l'umanità del Cristo ed i fedeli nel corso della santificazione (1920 data probabile), in CJC, 19=23.

¹⁸⁶ *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 76=90.

¹⁸⁷ «Secondo l'asse di questo mistero, [Incarnazione] il volto di Gesù, proiettato su un Universo dalla struttura evolutiva, si dilata e si espande senza sforzo. All'interno di questo quadro organico e mobile, i lineamenti dell'Uomo-Dio si diffondono e si ampliano con sorprendente facilità. Vi assumono le loro vere dimensioni, come se fossero nel loro ambiente naturale. Per cogliere i motivi di questa affinità, di questo successo, bisogna ricordarsi che, in un Mondo evolutivo ben compreso (in cui, cioè, la consistenza e la posizione d'equilibrio degli elementi sono situate dalla parte non già della Materia ma dello Spirito), la proprietà fondamentale della massa cosmica è quella di raggrupparsi su di sé, in seno ad una coscienza sempre in aumento, per un effetto d'attrazione o di sintesi. [...] Nel Cosmo (perché questo abbia consistenza, e funzioni), vi dev'essere, per costruzione, un luogo privilegiato in cui, come in un crocevia universale, tutto si veda, tutto si percepisca, tutto si ordini, tutto si animi, tutto si tocchi. Non è forse questo un posto meraviglioso per collocarvi (meglio ancora, per riconoscervi) Gesù?», in *Cristologia ed Evoluzione* (1933), CJC, 89-90=105-106.

¹⁸⁸ «Nessuno viene rapito senza poi tornare a sé, dall'incontro, insignito di un compito personale. [...] Dio non si mostra e non rapisce se non per inviare. Quando questo non è preso sul serio, quando l'estetico non esprime l'etico che contiene in sé, l'estasi diventa un alibi ludico ("ravissant"). Là dove una cosa bella è vista veramente fino in fondo, là si schiude fino in fondo anche la libertà, e così può aver luogo la decisione», in H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, I, 38.

Realtà ritenute più pericolose, più naturalistiche, più pagane, ecco il mio vangelo e la mia missione»¹⁸⁹.

Il sogno di una vita è, per Teilhard,

“lo stato superiore di una unione nella quale ci si sentirebbe divinamente legati a tutto, al di sopra delle immagini e dei concetti”. Ma credo che quaggiù, pur avendo la gioia di poter sentire, al cuore di tutto, l’Unico Necessario, non possiamo raggiungerlo (nel successo o nell’insuccesso) se non nella misura in cui ci assoggettiamo a precisare laboriosamente le immagini, i concetti e le cose. Nell’insieme, il Cristo si dona a noi attraverso il mondo da consumare in rapporto a lui¹⁹⁰.

L’esperienza è sempre più complessa della sua rappresentazione e tuttavia i linguaggi che la esprimono, se partecipano realmente al suo accadere, se riescono a custodire la scintilla che li ha generati e a tenerla viva in loro, sono resi capaci di creatività, di incidere sulla vita, nel senso di prolungare o rendere tangibile attraverso di essi il significato¹⁹¹, che è il legame vivente con la realtà da cui sono scaturiti. Essi vengono allora riconosciuti come portatori della realtà di cui ambiscono essere segno, perché irradiati dall’energia propria dell’evento di cui sono testimoni.

Un linguaggio presuppone, per essere comprensibile, il riferimento al contesto e alla storia cui appartiene ed è segno che dice la circolarità tra la realtà e colui che la esperisce; nel suo significato simbolico si pone come legame tra le parti ed il tutto, l’universale ed il particolare.

In quanto proviene dall’esperienza e la contiene, esso è capace di aprire nuovamente l’evento facendolo così trasparire, svelandolo e velandolo insieme nei segni, rendendolo accessibile e ricreando uno

¹⁸⁹ E continua: «Non avverrebbe forse, o Signore, la riconciliazione di Dio con il nostro secolo, se gli uomini discernessero, ciascuno in se stesso, un elemento del Pleroma! Se comprendessero che l’Universo, nella sua opulenza naturale e nel suo realismo impressionante, non si compie che nel Cristo; e che il Cristo, a sua volta, non si raggiunge che tramite l’Universo portato fino ai limiti delle sue possibilità? A coloro che il Reale seduce con i suoi tesori e soggioga con la sua imminenza, voglio quindi mostrare la Vita del Signore Gesù come circolante in tutte le cose, vera Anima del Mondo», in *Il Sacerdote* (1918), ETG, 382 (37-38) = 329.

¹⁹⁰ LI, a p. Valensin, 12.12.1919, 34.

¹⁹¹ Scrive Wittgenstein: «Il significato è davvero solo l’uso della parola? Non è forse il modo in cui incide nella vita. Ma il magnifico della parola non è parte della nostra vita?», in *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990, 31.

spazio in cui sia di nuovo possibile rilanciare l'esperienza e parteciparla a sé ed agli altri.

Scrive Guardini: «Esiste un tipo di creazione spirituale che si deve pagare con la capacità di sentire»¹⁹²; ora, senza questo esercizio, il linguaggio si ammala, rinsecchisce, diviene come quelle foglie che si staccano dall'albero dell'esperienza private della linfa. Quando nei linguaggi viene meno l'energia dell'evento che li ha suscitati, essi diventano pragmatici, da manuale, senz'anima, linguaggi in cui la realtà è come archiviata, rinchiusa, immobile, tolta via dal suo contesto. Teilhard vede con assoluta evidenza «la vuota fragilità delle più belle teorie di fronte alla pienezza definitiva del più infimo fatto colto nella sua realtà concreta e totale»¹⁹³ ed è convinto che, per comprendere ed interpretare il mondo, non è sufficiente sapere: «bisogna vedere, toccare, vivere nella presenza, bere l'esistenza bell'e calda nel seno stesso della Realtà»¹⁹⁴.

Gli scritti di Teilhard ineriscono alla "geografia" spirituale della sua esistenza e la esprimono: dire Cristo e dire il Mondo, dire Cristo attraverso il mondo¹⁹⁵; essi ridisegnano il quadro del processo di trasformazione che si attua quando l'esistenza, nella sua totalità, attraverso la dialettica di comprendersi e comunicarsi, diventa esperienza attraverso il linguaggio. Dicono di quando l'uomo nell'atto del comprendere viene afferrato dalla «potenza spirituale della Materia»¹⁹⁶, dall'esistenza appunto,¹⁹⁷ come in un turbine, in un soffio

¹⁹² R. GUARDINI, *Diario*, 124.

¹⁹³ *La Potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 45=68.

¹⁹⁴ «Senti bene: quand'anche portassi nella tua memoria, come il Saggio dei Saggi, l'immagine di tutto ciò che popola la Terra o nuota sotto le acque, questa scienza sarebbe un bel nulla per la tua anima, poiché ogni conoscenza astratta è solo 'essere appassito'; poiché, per capire il Mondo, non basta sapere: bisogna vedere, toccare, vivere nella presenza, bere l'esistenza bell'e calda nel seno stesso della Realtà» (*Ibid.*, 44=67).

¹⁹⁵ È l'esperienza fondamentale del suo primo scritto: scoprire che esiste «una comunione con Dio ed una comunione con la terra ed una comunione con Dio mediante la terra», viverla e testimoniarla agli altri; cf *La Vita cosmica* (1916), ETG, 23=19.

¹⁹⁶ *La Potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 39-50=59-75. Anche questo testo ci sembra la trama narrativa e simbolica del processo della coscienza; del comprendere se stessi e la vita nell'esperienza e nel linguaggio. Teilhard scrive: «qui non c'è un'invenzione personale, ma piuttosto una manifestazione d'una verità», [*infra*, stessa nota in fondo]. Egli riprende sinteticamente il tema di questo saggio in

ardente¹⁹⁸, viene rapito fuori di sé¹⁹⁹ per essere ricreato, per divenire, dopo la trasformazione, più prezioso di prima²⁰⁰.

un paragrafo de *L'Ambiente divino* (1926-27) intitolato *La Potenza spirituale della Materia*: «La stessa luce che la spiritualità cristiana pienamente intesa proietta sulla Croce per umanizzarla (senza velarla) si riflette sulla Materia per spiritualizzarla. Nei loro sforzi verso la vita mistica, gli Uomini hanno spesso ceduto all'illusione di opporre brutalmente tra di loro, come il Bene ed il Male, l'anima e il corpo, lo spirito e la carne. A dispetto di certe espressioni correnti, questa tendenza manichea non è stata mai approvata dalla Chiesa. - Per preparare l'ultimo passaggio verso le nostre vedute definitive sull'Ambiente divino, ci sia permesso di rivalutare e di esaltare quella che il Signore è venuto a rivestire, salvare e consacrare, la santa Materia. La Materia, nella prospettiva ascetica e mistica in cui ci siamo posti in queste pagine, non corrisponde esattamente a nessuna delle entità astratte definite con questo nome dalla Scienza o dalla Filosofia. Per noi è, sì, la stessa realtà concreta che per la Fisica o la Metafisica, con gli stessi attributi fondamentali di pluralità, di tangibilità e d'interconnessione. Ma questa realtà tentiamo qui di abbracciarla per intero, nella sua maggior generalità possibile: l'assumiamo con la sua piena esuberanza, la stessa con cui reagisce non solo alle nostre indagini scientifiche o dialettiche, ma a ogni nostra attività pratica. La Materia sarà per noi dunque, l'insieme delle cose, delle energie, delle creature che ci attorniano, nella misura in cui esse si presentano a noi come percettibili, sensibili, 'naturali' (nel senso teologico del termine). Sarà l'ambiente comune, universale, tangibile, infinitamente mobile e vario, in seno al quale siamo immersi. Detto questo, come si presenta al nostro agire, in un primo tempo, la Cosa così definita? Sotto le apparenze enigmatiche d'una potenza bifronte. Da un lato, la Materia è il fardello, la catena, il dolore, il peccato, la minaccia incombente sulle nostre vite. È ciò che appesantisce, che soffre, che ferisce, che tenta, che invecchia. A causa della Materia, siamo lenti, paralizzati, vulnerabili, colpevoli. Chi ci libererà da questo corpo di morte? Ma, nello stesso tempo, la Materia è la gioia fisica, il contatto esaltante, lo sforzo virilizzante, la felicità di crescere. È ciò che attrae, che rinnova, che unisce, che fiorisce. Grazie alla Materia, siamo nutriti, alleviati, collegati al resto, invasi dalla vita. Esserne spogliati è per noi intollerabile. "*Non volumus expoliari, sed supervestiri*" (2 Cor 5, 4). Chi ci darà un corpo immortale?», in MD, 77-78=121-122.

¹⁹⁷ «L'uomo, seguito dal compagno, camminava nel deserto quando la Cosa gli si avventò addosso. [...] Ciò che veniva innanzi era il cuore nobile d'una sottilissima immensità... L'uomo cadde con la faccia contro la terra, si coprì il viso con le mani, ed attese. Attorno a lui vi fu un grande silenzio. [...] Poi improvvisamente un soffio ardente [...] In lui v'era l'uragano [...] Ora, nel più intimo fondo dell'essere da essa invaso, la Tempesta di vita, infinitamente dolce e brutale, mormorava nel solo punto segreto dell'anima che non facesse vacillare interamente. [...] Mi hai chiamata. Eccomi. Spinto dallo Spirito fuori delle strade seguite dalla carovana umana, hai osato affrontare la solitudine vergine. [...] "O divina e potente, come ti chiami? Parla"», in *La Potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 41-42=61-63.

¹⁹⁸ «Poi improvvisamente, un soffio ardente gli passò sulla fronte, forzò la barriera delle palpebre e penetrò sin nel profondo dell'anima», in HU, 42=62.

Teilhard interroga l'esistenza ed essa gli risponde: «Sono il fuoco che arde e l'acqua che abbatte, l'amore che inizia e la verità che passa. Tutto ciò che s'impone e tutto ciò che rinnova, tutto ciò che libera e tutto ciò che unisce: Forza, Esperienza, Progresso, – la Materia, sono Io»²⁰¹ e in questa esperienza l'esistenza diviene, si riceve e si dona, assume il nostro volto, il nostro cuore e la nostra opera:

Dapprima, lottò per non essere travolto; poi lottò per la gioia di lottare, per sentirsi forte. E più lottava e più sentiva un accrescimento di forza sprigionarsi da lui per equilibrare la tempesta; da questa, a sua volta, emanava un effluvio nuovo che s'infiltrava, ardentissimo, nelle sue vene²⁰².

L'esistenza comprende se stessa nell'atto e nel processo di esperienza; il comprendere come un abbracciare con lo sguardo, così come si capisce un quadro, direbbe Wittgenstein²⁰³, dall'insieme delle differenti esperienze immediate, nell'istante in cui se ne vede un'immagine. L'esperienza allora fa la qualità dell'esistenza, ne è la sua immagine, ne dice la singolarità quando si esprime come un'esperienza personale, allora tutto diventa segno, perché si rappresenta un'apertura permanente di senso sull'esistenza; questa capacità di "sentire", di rinviare sempre di nuovo all'origine dei significati, alla sorgente da cui scaturiscono, mostra anche la qualità ultima della vita, il senso dell'esistere, da cercarsi e comunicarsi nell'esperienza e nella parola della fede,²⁰⁴ nel gesto dell'adorazione²⁰⁵,

¹⁹⁹ «L'uomo ebbe l'impressione di cessare di essere unicamente se stesso. Un'irresistibile ebbrezza s'impadronì di lui, come se la linfa di ogni vita, affluendo tutta quanta nel suo cuore troppo angusto, ricreasse potentemente le fibre indebolite del suo essere», in HU, 42=62.

²⁰⁰ «La suprema Parola dell'enigma, la parola abbagliante scritta sulla mia fronte, quella che ormai ti brucerà gli occhi anche se tu li chiudessi, eccola: "Nulla è prezioso fuorché ciò che è te negli altri, e gli altri in te. Lassù, tutto è uno! Lassù, tutto è uno!", in HU, 43=64.

²⁰¹ UH, 42=63.

²⁰² UH, 43=65-66.

²⁰³ L. WITTGENSTEIN, *Grammatica filosofica*, 6 e 8.

²⁰⁴ «E Tu, ancora, la cui ammirevole saggezza mi plasma mediante tutte le forze e tutte le occasioni della Terra, fa' che io possa abbozzare un gesto la cui piena efficacia mi si rivelerà di fronte alle potenze di diminuzione e di morte, - fa' che, dopo averla desiderata, io creda, io creda ardentemente, io pronunci su tutte le cose l'atto di fede nella tua attiva Presenza», in MD, 53=79.

consegnando se stessi e affidandosi nella libertà²⁰⁶ a Colui che non solo dischiude il mistero e custodisce il senso, ma è il mistero e la rivelazione del significato di tutta l'esistenza.

Nel testo *La Potenza spirituale della Materia* (1919), il triplice simbolismo della *Materia matrix*, del *carro di Fuoco* che rapisce Elia e lo separa dal discepolo Eliseo e del *mantello* che alla fine giace per terra, rappresenta proprio il processo che compie l'esistenza come esperienza nell'atto del comprendersi e del comunicarsi.

Nella figura del *carro di fuoco* si dà l'esperienza come evento bruciante, nel suo accadere, nell'attimo che fissa l'esistenza nella coscienza lasciandone una traccia indelebile, una apertura permanente. Il linguaggio che veicola l'esperienza è raffigurato con il simbolismo del *mantello del profeta*, il segno visibile, ciò che rimane della sua esperienza²⁰⁷: non si identifica con essa, ma è la forma, rimanda all'evento che l'ha originata; è *simbolo reale*.

Come il mantello di Elia, così il linguaggio nella sua valenza simbolica, racchiude la potenza dell'esperienza, mantiene il legame tra la realtà ed il suo significato, unisce segni e fatti, parole e gesti²⁰⁸ per dire nuovi significati; il mantello infatti che ha avvolto Elia nella sua esperienza, è passato poi ad Eliseo per formare la sua, non senza però che questi abbia prima visto²⁰⁹ e abbracciato con lo sguardo il suo

²⁰⁵ «Oh! adorare, perdersi cioè nell'insondabile, immergersi nell'inesauribile, pacificarsi nell'incorruttibile, assorbirsi nell'immensità constatata, offrirsi al Fuoco e alla Trasparenza, annientarsi coscientemente e volontariamente a mano a mano che si acquisisce maggior coscienza di se stessi, donarsi a fondo a ciò che è senza fondo!», in MD, 98=157.

²⁰⁶ «Solo vale l'azione fedele, per il Mondo, in Dio. Per riuscire a veder questo e a viverne, bisogna compiere un certo passo o far subire un capovolgimento a ciò che pare l'abitudine generale degli uomini. Ma una volta compiuto questo gesto, quale libertà per lavorare e per amare», in LV, 30.10.1929, 101=126.

²⁰⁷ «Come faccio a sapere se la parola io rappresenta me? Questo dev'essere lui. Qui risiede il problema della rappresentazione», in L. WITTGENSTEIN, *Grammatica filosofica*, 67.

²⁰⁸ «Vorremmo capire un gesto come una traduzione in parole e il capire una parola come una traduzione in gesti. E di fatto spieghiamo le parole con un gesto e un gesto con parole», in L. WITTGENSTEIN, *Grammatica filosofica*, 9.

²⁰⁹ «Allora Elia prese il suo mantello, lo rotolò e percosse le acque, che si divisero, di qua e di là; così passarono entrambi all'asciutto. Dopo che furono passati, Elia disse ad Eliseo: "Chiedi ciò che vuoi che io faccia per te, prima che sia portato via da te". Eliseo rispose: "Ti prego, fa' che una doppia porzione del tuo spirito venga su di

profeta, rapito in alto in un turbine di fuoco: «Giù, sulla sabbia ridiventata tranquilla, qualcuno piangeva: “O Padre mio! Padre mio! Quale vento folle lo ha dunque rapito!” E per terra giaceva un mantello»²¹⁰.

Il linguaggio svela così tutta la potenza spirituale della sua funzione rivelativa, rappresentativa ed attuativa dell’esperienza, ne è il *medium* comunicativo apre, come il mantello raccolto da Eliseo, le acque dell’esistenza per farcela attraversare e comprendere come esperienza²¹¹ e, attraverso questo varco, il sentiero del linguaggio viene ad essere così condiviso. Segni e parole acquistano significato solo se la comprensione del linguaggio avviene entro uno scenario, una storia, un’esistenza in cui essi siano collocati come personaggi che si mettono in gioco, al pari della coscienza, nello sforzo e nell’intreccio drammatico della libertà. Questo contesto di significato sembra essere ben rappresentato da questa altra immagine di Teilhard poetica e sintetica insieme: «Come il mare, in certe notti, s’illumina attorno al nuotatore, e le sue onde, più sono mosse vigorosamente da braccia robuste e più sfavillano, così la potenza oscura che combatteva l’uomo irradiava mille scintille attorno al suo sforzo»²¹².

Il linguaggio ed i testi teilhardiani, ed in essi il messaggio cristologico e la sua figura²¹³, conservano dunque non appena la traccia,

me”. Elia disse: “Tu hai chiesto una cosa difficile; tuttavia, se mi vedrai quando sarò portato via da te, ciò ti sarà concesso, altrimenti non l’avrai”. Ora, mentre essi camminavano scorrendo, ecco un carro di fuoco, e cavalli di fuoco li separarono l’uno dall’altro, ed Elia sali al cielo in un turbine. Eliseo vide ciò e si mise a gridare: “Padre mio, padre mio, carro d’Israele e sua cavalleria!”. Poi non lo vide più. Allora afferrò le sue vesti e le stracciò in due pezzi. Raccolse quindi il mantello di Elia che gli era caduto di dosso, tornò indietro e si fermò sulla riva del Giordano. Poi prese il mantello di Elia che gli era caduto di dosso, percosse le acque e disse: “Dov’è l’Eterno, il Dio di Elia?”. Quando anch’egli ebbe percosso le acque, queste si divisero di qua e di là ed Eliseo passò», 2 Re 8-14.

²¹⁰ *La Potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 50=75.

²¹¹ «Capire una parola significa essere in grado di applicarla. Come faccio a sapere di essere in grado di applicarla: il mio essere in grado», in L. WITTGENSTEIN, *Grammatica filosofica*, 2.

²¹² *La Potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 44=66.

²¹³ «La vera terra per me è la porzione eletta dell’universo, ancora sparsa un po’ dappertutto e in via di lenta segregazione, ma che a poco a poco prende corpo e figura (figure) nel Cristo. Questa terra, nel mio spirito, la preparo attraverso tutto ciò che fanno la bellezza e la consistenza presenti nell’Universo reale e afferrabile: vitalità

la scintilla dell'atto di comunicazione che li ha generati, ma custodiscono anche la stessa storia di esperienza e sono referenziali ad essa²¹⁴; gli assi di comunicazione, le funzioni ed i codici linguistici si configurano e formano insieme la figura di esperienza e la personalità di Teilhard²¹⁵ nel suo divenire.

La struttura e le funzioni della comunicazione linguistica nelle opere di Teilhard sono state studiate da José Luis Febas Borra, con una tesi discussa all'Institut Catholique de Paris nel 1976²¹⁶.

L'autore, attraverso la messa in campo e l'utilizzo soprattutto della prospettiva e teoria linguistica di R. Jakobson²¹⁷, dopo aver individuato le funzioni e i codici linguistici della comunicazione, li applica ai testi di Teilhard, ottenendone una suddivisione in determinati periodi, improntata a quella di C. Cuénot²¹⁸, caratterizzati ognuno da un codice linguistico che esprime la diversa qualità e funzione del messaggio. Si delinea così una prima tappa in cui il codice referenziale del messaggio costituisce l'obiettivo primario, il nucleo centrale della comunicazione teilhardiana: *dire Cristo*; essa è strettamente associata alla prima tappa dei suoi scritti: quelli degli anni 1916-1923. Segue poi il *codice della mistica*, che esprime l'esigenza e la modalità di *dire l'uomo nel Cristo*,

ricca e concreta, prezioso Divenire a cui contribuiscono tutti i nostri sforzi e le nostre risorse», in GP, 9.1.1917, 142=213.

²¹⁴ «Sono lieto che un Altro mi cinga e mi conduca ove non sarei voluto andare. Benedico le circostanze, i favori, le fatalità della mia carriera. Benedico il mio temperamento, le mie virtù, i miei difetti... le mie tare. Mi amo come mi sono ricevuto e come il mio destino a *poco a poco* mi fa. Meglio ancora: cerco d'indovinare e di sorprendere i soffi più tenui che mi sollecitano, per spiegare largamente le vele nella loro direzione. Voglio che la mia anima sia una monade trasparente, flessibile, ubbidiente al Volere divino che grava e impregna la Natura», in *La Vita cosmica* (1916), ETG, 90=71.

²¹⁵ «Né il profumo, né i colori sono il fiore; ora sento che è il fiore la mia parte preziosa. L'ho visto a *poco a poco* schiudersi in fondo a me, questo fiore misterioso della mia incomunicabile personalità. L'ho amato appassionatamente per tutto ciò che mettevo in esso come cure per proteggerlo e abbellirlo, e ben di più per tutto ciò che in esso indovinavo di superiore e di anteriore a me», ETG, 66-67=52.

²¹⁶ J. L. FEBAS BORRA, *Les noms du Christ*.

²¹⁷ R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*.

²¹⁸ C. CUÉNOT, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*. In realtà la suddivisione di Cuénot, anche secondo le indicazioni di Teilhard è vista in tre tappe e si riferisce alla vita e non agli scritti: 1) Dignità della materia (1881-1923); 2) L'oro dello Spirito (1923-1931); 3) L'incandescenza di Qualcuno (1931-1955). Cf R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin*, 95.

corrisponde alla seconda tappa: quella degli scritti dal 1923 al 1930. La terza tappa, che copre il periodo dal 1931 al 1936 è legata al *codice apologetico*, che esprime l'esigenza di dire Cristo all'uomo; essa implica una funzione metalinguistica che consiste nel *ri-dire Cristo* in un contesto (situazione) che sia comprensibile e comune a chi parla e a chi ascolta. All'ultima tappa, 1937-1955, in cui Teilhard è ormai volto alla sintesi della sua opera con uno sguardo ricapitolativo e critico, corrisponde il *codice della riflessione*²¹⁹.

La prospettiva aperta da Borra si è rivelata interessante in relazione all'analisi della figura di esperienza in Teilhard. La funzione referenziale, oggettiva del *dire Cristo*, nel nostro lavoro, appare strettamente legata alla funzione mistica, del *dirsi nel Cristo*, propria del codice del vissuto, ambito in cui il codice del messaggio si origina e interagisce dando luogo alla comunicazione linguistica. In questo modo il codice della riflessione, *ri-dire il Cristo*, è conseguente a quello del vissuto, *dirsi nel Cristo*.

E forse qui si dovrà tendere più dalla parte dell'interpretazione di de Lubac che da quella di von Balthasar e prendere come punto di partenza, per quanto riguarda la questione metodologica, non tanto la *weltanschauung* scientifico-filosofica di Teilhard, ma la sua esperienza spirituale. De Lubac ritiene che si debba partire dal vissuto spirituale e credente di Teilhard. Il punto di partenza è "la parte più intima", la sua esperienza, in cui si tengono insieme in polarità dialettica e convergente lo sguardo della fede e la percezione e visione del mondo che poi verranno via via sistematizzandosi²²⁰.

5. Planetario testuale della figura di esperienza

Sarà ora possibile tentare di vedere, attraverso la disposizione dei testi nello spazio, nel tempo e nella complessità dell'esperienza di Teilhard, una figura coerente, un modello interpretativo del suo itinerario spirituale e così arrivare al centro della figura di esperienza, cercando di individuare in essa quale scritto forse più di altri, abbia la funzione di nucleo originante, di massa incandescente da cui sono fluiti

²¹⁹ J. L. FEBAS BORRA, *Les noms du Christ*, 26-27.

²²⁰ Per la questione metodologica cf R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin*, 95. Ci sembra di aver mostrato attraverso i testi anche solo fino a questo punto la reale trascendenza e gratuità dell'esperienza spirituale e del vissuto cristologico di Teilhard.

i percorsi del suo pensiero. Attraverso questo scritto si potrà anche proporre un modello euristico, una chiave interpretativa, per offrire una nuova figura della sua esperienza credente ed una nuova comprensione delle sue opere.

Ad un primo sguardo si rileva la polarità dei due testi più conosciuti: *Il Fenomeno umano* e *L'Ambiente divino*, imponenti come *due fedi*, come *due montagne gemelle* in un'unica vita interiore²²¹, testimoni di un'unica e singolare diafania cristica che coniuga insieme, in un unico volto due misteri della vita di Cristo, i più cari a Teilhard e fondamentali per lui: la *Trasfigurazione* e l'*Ascensione*²²². Simbolicamente verrebbe da pensare a questi testi come a Mosé ed Elia, testimoni e interpreti di Cristo nella sua Trasfigurazione, ma occorrerà, al tempo stesso, pensando all'Ascensione, i cui testimoni non sono più due, ma gli Undici con Maria, prendere in considerazione anche gli altri testi.

A ben vedere *Il Fenomeno umano* e *L'Ambiente divino* non sono proprio due massi erratici, due monoliti caduti dall'alto, frutto di teorie costruite a tavolino, ma rappresentano l'espressione riflessiva più conosciuta e maturata nel tempo di una vera e propria *genesì di un pensiero*²²³, che ha alimentato un processo dialettico di convergenze e

²²¹ «Da tre mesi in qua, in compenso le mie idee si sono consolidate e chiarificate e gli elementi importanti hanno assunto il loro autentico valore. E allora vedo più distintamente quanto la mia vita interiore sia definitivamente dominata da queste due montagne gemelle: una fede illimitata in Dio, animatore del Mondo, e una fede inconfondibile nel mondo (specialmente umano) animato da Dio. Opportuno e inopportuno, come diceva San Paolo, mi sento deciso a dichiararmi "credente" nell'avvenire del mondo malgrado le apparenze, malgrado una falsa ortodossia che confonde progresso e materialismo, cambiamento e liberalismo, perfezionamento umano e naturalismo...», in LV, 7.8.1927, 84=107.

²²² «Ma è necessario che Dio si mostri di nuovo a noi con una specie di volto nuovo affinché noi lo possiamo riconoscere. Ecco perché, mi sembra, l'approfondimento ed una nuova riflessione del Cristo e del Cristico (il solo Divino veramente a misura della nostra generazione) sia un'opera assai vitalmente importante. Dopodomani, la Trasfigurazione che è, con l'Ascensione (descendit, ascendit, ut replet omnia) [Ef 4, 10] secondo me, la festa più significativa e più importante dell'anno. L'Universo trasfigurato ("cristificato") per effetto di "pleromizzazione": io vivo quasi soltanto di questa visione e di questo gusto», in LM, 4.8.1950, 62-63.

²²³ Così scrive la cugina Margherite: «*Projet* è una parola che, dopo Sartre, ha fatto fortuna: si può adottarla e adattarla in un senso preciso a Pierre Teilhard che diceva: "Per quel che ne ricordo sono sempre vissuto proteso in avanti". Egli era

corrispondenze attraverso tanti altri scritti e riflessioni determinatisi dall'intreccio dei molteplici rivoli delle esperienze di Teilhard.

Da un nucleo di pensiero e di linguaggio in *statu nascenti*, originatisi sotto la pressione spirituale ed esistenziale della Grande Guerra, in quel crogiolo di distruzione e rifusione della vita che solo nella battaglia di Verdun causò la morte di 700.000 uomini²²⁴, uscirono alcuni testi, per

perfettamente cosciente di questa tensione e se l'avvertiva bassa, ne provava disagio, come se gli mancasse la terra. [...] In continuo stato di *nouvelleté*, per adoperare una parola cara a Gide (il quale si è rimasto attaccato al suo edonismo) visse con le vele sempre spiegate al vento dell'avventura, il vento che lo spingeva alla più grande evasione, la sola che l'appassionasse: la ricerca e l'incontro di Dio. [...] Una volta l'aveva colpito una frase di Balzac in cui è detto che lo scrittore lavora come se ve l'obbligasse una frana, sotto un'urgenza, cioè, che gli era imposta, insieme, dall'afflusso di idee e dalla necessità di conservare l'ispirazione finché è ancora fresca. Su quest'ultimo punto, l'esperienza di Pierre Teilhard concordava. Non si passa due volte sulla strada dell'intuizione, l'idea nascente sbiadisce sempre un po' quando s'incarna nel linguaggio e "si trasforma" in dialettica. È sì necessario concatenare delle verità, ma ciò non significa che queste debbano essere incatenate. Le opere, di Pierre Teilhard, anche quelle più costruite, hanno una forza (di percussione si potrebbe quasi dire) che trae origine da una prima scintilla illuminante. [...] In essi Pierre Teilhard si pone di fronte a Dio in pieno rispetto, ma anche in piena libertà. Egli tenta nuove strade che non sono semplicemente i primi segni della maturazione, ma ne sono già la stupenda manifestazione. Sono scritti importanti sotto ogni punto di vista. Devo dire che il loro autore li valutava diversamente e ciò non per modestia ma per un'esigenza più profonda. "Le mie note di guerra avranno un interesse psicologico per uno studio sulla formazione d'un'idea; ma non vi scrissi nulla che io non abbia poi ripetuto più chiaramente". Lettera a Marguerite Teilhard, New York (1952). [...] Non occorre dire che questi suoi primi scritti, nella forma e nella sostanza, non hanno niente di frettoloso. Il suo spirito e la sua penna procedono sempre a un passo risoluto e guardingo. [...] Gli argomenti che lo impegnano sono troppo importanti, ed egli s'impegna su tutto quel che scrive. Persino nella minuzie e nella precisione della sua grafia, nelle sue pagine che sembrano uscite dalla tranquillità d'uno studio, anche quando la sua mano tremava ancora per la fatica e la tensione della vita di trincea. Se il suo tono vibrante di "profetica impazienza" sembra intemperante, soprattutto per l'irruenza giovanile con cui egli aggredisce certa mentalità per lui intollerabile, in realtà si tratta dell'ansia di togliere d'intorno ogni equivoco su quei grandi principi del cristianesimo. [...] Quello che scrive è una testimonianza che, come abbiamo visto, è quasi un testamento», in GP, 32-35=48-52.

²²⁴ «Dal gennaio 1915 fino all'armistizio dell'11 novembre 1918, il reggimento [di Teilhard] (*Ce régiment de choc*) venne continuamente spostato da ovest a est, dalle Fiandre a Verdun, riportato nella Champagne, ritrasportato verso nord. Con l'armata Mangin partecipò alle battaglie dell'Oise nel luglio 1918, nel corso della grande controffensiva che avrebbe scardinato e rotto definitivamente il fronte ricacciando il

lo più brevi, in forma narrativa, poetica e mistica, che poi furono ripresi, sviluppati e rifusi in altri scritti i quali, pur esprimendosi attraverso differenti codici e funzioni linguistiche, tuttavia rimandavano sempre a all'intuizione e orientamento iniziali.

Pertanto, di fronte a testi troppe volte estrapolati a tesi, smembrati e privati del respiro dell'anima, sembra giustificato, corretto e necessario il tentativo di ricomporli in una figura che abbia ancora *volto*, *mani*, *cuore*²²⁵, che torni a ridire, con la sua molteplice espressività, con il

nemico alla frontiera. [...] Dopo di che la divisione, fino al marzo 1919, partecipò all'occupazione della Germania. Pierre Teilhard, smobilitato, tornò in Auvergne. Quattro anni di vita dura al fronte, interrotti solo da rare licenze, non avevano intaccato la sua salute. Non una ferita, non una malattia. Anzi la sua sana costituzione si era rafforzata. La resistenza - che doveva poi dimostrare nei viaggi e nelle esplorazioni si era temprata nelle fatiche sfibranti, nelle tensioni fisiche e morali di quella guerra cruenta che aveva gettato tante volte gli uomini in un vero inferno. Ma, raccontando le battaglie a cui ha partecipato, Pierre Teilhard, contrario com'è agli effetti facili, non cede mai ai toni dell'orrore e del terribile. Parla con grave e dolente franchezza di ciò che ha visto, fatto, provato. Nelle sue lettere, non c'è ombra di realismo alla Barbusse. Scrivendo ai familiari, poi, attenua i pericoli corsi e tace sui propri atti di coraggio. Nella fornace ci si è trovato dentro ben più dei tanti narratori e romanzieri; ma proprio per questo le sue pagine sono una grande testimonianza e l'opera di un grande scrittore di guerra. Pierre Teilhard non solo visse la guerra, ma con acuta coscienza la capì nei suoi diversi aspetti e, com'egli diceva, nelle sue dimensioni: il binomio pascaliano, miseria-grandezza dell'uomo, si rivela appieno al pensatore: è il tema d'uno dei suoi saggi di allora, [*La Nostalgia del Fronte*] saggio permeato delle peripezie vissute», M. TEILLARD-CHAMBON, «La guerra 194-1918», in GP, 25-26=38-39. La battaglia di Verdun ebbe inizio il 21 Febbraio 1916 e si protrasse fino al dicembre 1917. Teilhard vi stette con il suo reggimento dal maggio 1916 al gennaio 1917. Simbolo sintetico di tutta la Grande Guerra. Cf P. CHAUNU, intervista di L. LEMIRE, «E la Francia tornò sacra nell'inferno di Verdun», 16.

²²⁵ Volto, mani, cuore sono espressioni simboliche molto frequenti nel linguaggio di Teilhard sia per dire simbolicamente l'uomo, sia per dire l'esperienza spirituale e mistica; [il corsivo nella citazione è nostro]. «Eroicamente, diciamo pure, l'Uomo è riuscito a creare, in mezzo alle grandi acque fredde e tenebrose, una zona abitabile in cui fa relativamente chiaro e caldo, - in cui gli esseri hanno *un volto* per guardare, delle *mani* per lenire, un *cuore* per amare», in MD, 106=172. «*Il volto del Cristo* appare, si precisa in seno alla nostra nebulosa di esseri partecipati e di cause seconde. L'Universo assume la forma di Gesù, ma, o mistero, Colui che si rivela è Gesù crocifisso! ... Il pane sacramentale è fatto di chicchi di grano premuti e macinati. La sua pasta è stata lungamente lavorata. *Le tue mani*, o Gesù, l'hanno spezzato, prima di santificarlo...», in *Il Sacerdote* (1918), ETG, 366 (16-17) =317. «È in questo immenso mare che Cristo si è tuffato, fino ad assorbirlo tutto intero, attraverso i suoi pori. È questo mare tumultuoso che *nel suo cuore* potente ha solcato alla deriva, fino a

dinamismo della sua personalità, l'esperienza viva e ardente di un cristiano fedele alla terra, esperienza scaturita da un profondo amore del Cristo, riconosciuto e sperimentato presente e vivo in tutte le cose, come forma, centro e "ultima substantia rerum": il Cristo totale²²⁶.

Tale esperienza è innestata su di un innato amore per l'uomo e per il mondo, perché proprio il mondo è pieno di Dio²²⁷:

dominarne le onde e le maree al ritmo della propria vita. - Ecco il senso della vita ardente del Cristo caritatevole ed orante. Ecco il segreto inaccessibile della sua agonia. Ed ecco anche l'efficacia incomparabile della sua morte in Croce», in *Il mio Universo* (1924) SC, 90=91.

²²⁶ «In virtù delle proprietà (anche naturali) del Centro Universale, il Corpo mistico del Cristo si aureola d'un Corpo cosmico, vale a dire di tutte le cose in quanto convergono verso il Cristo, sotto la sua attrazione, per compiersi in Lui nel Pleroma. In questa atmosfera vivente, coestesa al Mondo, noi possiamo vivere ed agire continuamente immersi. La Volontà di Dio, l'Azione creatrice di Dio, la cui Presenza ovunque diffusa ci beatifica, ci raggiungono in definitiva, e ci unificano attraverso e nella Unità organica e sotto l'influsso formale del Cristo Totale, per suo tramite e sotto il suo influsso formale. Nel nostro Mondo soprannaturalizzato, l'Elemento Universale è, finalmente, il Cristo in quanto tutto si aggrega a Lui. È la Forma vivente del Verbo Incarnato, accessibile e perfettibile in tutte le cose. Simile a una luce, la stessa in tutti, il Cristo brilla nel cuore, mai raggiunto, di ogni vita, al termine ideale di ogni sviluppo... "Tutto è retto dall'alto", dall'anima e dalla finalità. L'Elemento Universale (il Cristo totale) è quindi, in un senso, ultima substantia rerum», in *L'Elemento Universale* (1919), ETG, 503-504 e nota 8, 505=440 e nota 8, 442.

²²⁷ «Nel colloquio che ebbi con il p. de Lubac a Foligno il 28 settembre 1967 (vedere Lettera XXII, nota 4), mi parlò della beata Angela. Mi disse fra l'altro: "Il p. Teilhard de Chardin conosceva bene la beata Angela da Foligno, ne aveva letto l'opera curata dal p. Doncoeur, e ne ha citato due volte il pensiero nelle sue opere". "Per il suo [del cristiano] sguardo sensibilizzato, è vero, il Creatore e più precisamente ancora [...] il Redentore, si sono immersi, e dilatati nelle cose al punto che, secondo l'espressione di santa Angela da Foligno, "il Mondo è pieno di Dio", scriveva Teilhard nel 1927 (*Le milieu divin*, du Seuil, Paris 1957, 140). Nel 1964, commentando l'espressione di Teilhard: "Nel cuore del mondo, il cuore di Dio", il p. de Lubac precisava: "Senza dubbio egli conosceva da vicino il Libro della beata Angela da Foligno, che aveva letto fin da prima del 1916, perché lo citava già liberamente in *La Vie cosmique* e vi accenna ancora in *Le Milieu mystique*. Egli lo citava di nuovo in *Le Milieu divin*, probabilmente dopo averlo riletto nella traduzione pubblicata nel 1926 dal suo amico Paul Doncoeur. "Vedevo, dice sant'Angela, che ogni creatura era piena di Lui", oppure: "Vedo Colui che è l'Essere, e come egli è l'essere di tutte le creature" (La preghiera del Padre Teilhard de Chardin. Nota sull'apologetica teilhardiana, trad. L. Pigni Maccia, Morcelliana, Brescia 1965, 36). E il p. de Lubac citava nella nota 28 altri testi di Teilhard sulla beata Angela: *La Vie cosmique*, 57: "Dio è ovunque, Dio è ovunque" (Sainte Angèle de Foligno); *Le Milieu*

Scrivo queste righe per esuberanza di vita e per bisogno di vivere; per esprimere una visione appassionata della terra, e cercare una soluzione alle perplessità della mia azione; perché amo l'universo, le sue energie, i suoi segreti, le sue speranze e, nello stesso tempo, perché mi sono consacrato a Dio, unica Origine, unico Esito, unico Termine. Voglio lasciar esalare, in queste pagine, il mio amore della materia e della vita, e armonizzarlo, per quanto è possibile, con l'adorazione unica della sola, assoluta e definitiva Divinità²²⁸.

La totalità dell'esperienza si coglie in Teilhard riconoscendone la polarità in riferimento al suo ambiente di crescita e di sviluppo, ed evidenziando, non un unico centro per l'esistenza, ma due centri, due poli dell'esistenza, dentro e fuori la coscienza²²⁹; l'ellisse allora può rappresentare – a nostro avviso – la figura di riferimento in cui disporre i testi di Teilhard e dare ad essi forma²³⁰.

Il termine *milieu*, l'abbiamo visto, esprime tre diverse forme e concetti e fa riferimento all'esistenza come ambiente, passaggio e nucleo, allo stesso modo gli scritti si dispongono entro l'ellisse configurando un modello attraverso funzioni di orizzonte e livelli intermedi di passaggio. *Milieu* pertanto dice un significato di diafania e mediazione, di punti critici, orientati, irradianti e convergenti verso il centro o nucleo originante che, essendo "centro di", è ovunque e,

divin, 140: "Il Creatore, e più precisamente il Redentore, si sono immersi e dilatati nelle cose al punto che, secondo l'espressione della Beata Angela da Foligno, "il mondo è pieno di Dio" cf. *Genèse d'une pensée*, 166 (*ibidem*). E in nota 29 soggiungeva: "Si troveranno testi analoghi nel nostro libro *Sur les chemins de Dieu* (1956), soprattutto nel c. IV, "De la connaissance de Dieu" (*ibidem*, 317, nota 36). Il p. de Lubac l'aveva già citata nel 1938 in *Cattolismo* (C, 179)», in H. DE LUBAC – GIOVANNI BENEDETTI, *Mezzo secolo di teologia al servizio della Chiesa*, 602.

²²⁸ *La Vita Cosmica*, (1916) ETG, 23=19.

²²⁹ «L'uomo avendo compreso che poteva girare intorno a tutte le cose senza trovare nulla che potesse fargliele comprendere, si è deciso a penetrarvi. Che cosa vuol dire precisamente "penetrare nelle profondità" delle cose? Che cosa significa questa metafora? Ogni essere ha due poli, un polo inferiore da dove proviene e un polo superiore verso cui si dirige», in *Scienza e Cristo ossia analisi e sintesi* (1921), SC, 51-52=49.

²³⁰ Teilhard parla dell'ellisse umana che, alla fine, viene a riformarsi grazie all'influsso e all'azione di un fuoco comune e supremo (Punto Omega); due i poli: l'uomo e Dio, cf *Come io vedo* (1948), DA, 230=201.

proprio per questo riveste un significato totalizzante²³¹. Un'ellisse dunque come figura di riferimento che dica non solo il tracciato testuale, la sua forma ed il suo centro, ma la forma ed il centro stessi dell'esperienza che, attraverso i testi, viene mediata ed espressa in essi.

Un'ellisse come immagine che faccia risaltare le dimensioni stesse dell'interiorità: profondità ed altezza, lunghezza e larghezza²³²; attraverso la corrispondenza e reciprocità dei poli e l'intersecarsi dei loro prolungamenti assiali si intende così mostrare e offrire l'universo esperienziale di Teilhard, a partire dal planetario testuale della figura di esperienza.



Partiamo così col disporre due testi, che rappresentano come il punto di partenza e di arrivo nel simbolismo del viaggio, o come la fonte e il culmine in quello della vita: *La Vita Cosmica* (1916) e *Il Cristico* (1955)²³³; rappresentanti gli

²³¹ Cf M. BARTHELEMY-MADAULE, «Milieu Mystique et Milieu Divin», 36-45. Cf anche R. GIBELLINI, «Pierre Teilhard de Chardin: teologia e scienza», 187-188.

²³² Viene da pensare ai poli dello spazio esistenziale in R. Guardini ed alla sua figura di interiorità cristiana nel suo “contesto integrale”: “Sopra” e “dentro”, “profondità” e “altezza cristiana”, in R. GUARDINI, *Mondo e persona*, 59-88.

²³³ *Il Cristico* (1955), CM, 69=95. Teilhard scrive *Il Cristico* come testo ricapitolativo della sua visione del mondo: «Medito di riprendere (in modo più concentrato e centrato) la mia *Weltanschauung* in un Saggio su “Il Cristico”», in LI, a p. B. de Solages 2.1.1955, 449. Inizia con l'introduzione il 25 gennaio 1955, interrompe il lavoro quasi subito per riprenderlo all'inizio di febbraio, cf LM, 25.1.1955, 171. Ha sotto gli occhi *L'Ambiente divino*, *La Messa sul Mondo* e *Il Cuore della Materia*: «Mi metto decisamente al *Cristico*, senza troppo sapere il tono, né la piega che la cosa prenderà (l'Ambiente divino, *La Messa sul Mondo* e *Il Cuore della Materia*...) pregate perché riesca al meglio - affinché il “suo” regno arrivi», in LM, 9.2.1955, 175. «Avanzo, a poco a poco, nella redazione del *Cristico* che naturalmente non riesce esattamente come lo pensavo. Tuttavia sarò ugualmente felice di essermi

ambiti e la forma insieme più interna ed esterna, comprensiva del Tutto, che esprime la totalità della figura dell'ellisse come una sorta di orizzonte e ambiente.

I due testi si danno in polarità, in una corrispondenza, che è originante nel primo e ricapitolativa nel secondo²³⁴; entrambi dicono una storia di ricerca di unità che è proposta, sì come una *weltanschauung*, come una visione del mondo, ma che necessariamente nasce, si costituisce ed è posta a verifica e critica attraverso l'esperienza di un processo di unificazione interiore, che si attua e compie nell'atto

messo a scrivere. In questi tentativi, c'è sempre un poco di nuovo che appare», in LM, 1.3.1955, 117. «Le pagine che seguono non sono una semplice disquisizione speculativa scritta per esporre le linee principali di un qualche sistema maturato a lungo ed ingegnosamente costruito. Rappresentano invece la testimonianza fornita, in piena oggettività, riguardo ad un certo evento interiore, ad una certa esperienza personale, in cui mi è impossibile non discernere la traccia d'un moto generale dell'Umano su di sé. Via via, nel corso della mia esistenza, si è destata in me la percezione (diventata perfino abituale) di due moti o correnti psichiche fondamentali che ci coinvolgono tutti, anche se non vi facciamo bene attenzione», in *Il Cristico* (1955), CM, 70=96. Altri riferimenti a lettere sono segnalati all'inizio nella presentazione del saggio: «Ancora prima d'aver terminato *Il Cuore della Materia*, padre Teilhard prevedeva il suo ultimo saggio. Scriveva in merito: "Questo straordinario Cristico: non vorrei morire prima di averlo espresso più o meno come l'intravedo, con uno stupore che non smette di crescere". (Lettera a Jeanne Mortier, 19 agosto 1950). E, nelle *Note di esercizi spirituali*, il 29 sett. successivo, leggiamo: "Gesù mio Dio, ancor una volta la stessa preghiera, quella più ardente e più umile: Fa' che io finisca bene [...]. Finir bene: aver avuto, cioè, il tempo e l'occasione di formulare il mio Messaggio Essenziale, l'Essenza del mio Messaggio". Durante la primavera del suo secondo anno d'esilio a Nuova York, il Padre annuncia: "La prima cosa che scriverò 'per me' (e per gli intimi), sarà forse uno studio sulla 'Cristosfera', - o sul Cristico (il Punto, l'Ambiente o l'Energia cristici), il che mi riconduce più o meno all' 'Ambiente divino'". A J.M., 30 aprile 1952. Nel 1954, ritorna al suo progetto: "Nel frattempo, penso sempre di più a scrivere un qualcosa di confidenziale sul Cristico: una sorta di quintessenza de *Le Milieu divin*, de *La Messe sur le Monde* e de *Le Coeur de la Matière*. Evocazione della formidabile 'integrazione', psicologica (come si dice oggi) realizzabile (ed in corso d'inevitabile realizzazione) con l'incontro tra il Cristo-pleromizzante della Rivelazione e l'Evolutivo convergente della Scienza. L'intero Universo che si amorizza, dall'infimo all'immenso, in tutta la Durata..." A J. M., 22 sett. 1954 (n.d.c.)», in *Il Cristico* (1955), CM, 69=95.

²³⁴ Vi è corrispondenza tematica anche nella suddivisione delle parti di ciascun saggio. Ne *La Vita cosmica* si ha «1) Risveglio cosmico; 2) La Comunione con la Terra; 3) La Comunione con Dio; 4) La Comunione con Dio mediante la Terra. Ne *Il Cristico* 1) Convergenza dell'Universo; 2) L'Emergenza del Cristo; 3) L'Universo cristificato; 4) La Religione di domani».

di una libertà che si affida a Colui che è centro personale e personalizzante.

Il *Cristo cosmico* figura cristologica del primo testo, il *Cristo universale* figura del secondo sono la duplice espressione comunicativa, il messaggio cristologico²³⁵ risultante dalla polarità, convergenza e futura congiunzione di Cristo e dell'Universo, espresse mediante le funzione ed i codici riflessivo, persuasivo e apologetico, ma strettamente uniti e procedenti dal livello del vissuto, personale e mistico, in cui Teilhard ha sperimentato come reale e possibile in sé l'unione del Cristo e dell'Universo²³⁶.

Altri due testi si collocano nella zona mediana dell'ellisse; considerati in una prospettiva assiale ne costituiscono come la base e il vertice; la congiunzione della loro polarità origina un asse perpendicolare e incrociante l'asse orizzontale dei primi due testi: questi ne dicono la direzionalità, quelli la profondità, facendo così emergere le dimensioni e la struttura sia testuale che di interiorità, dentro e fuori la coscienza.

I due ultimi testi sono: *L'Ambiente mistico* (1917) e *Forma Christi* (1918), attraverso di essi, come mediante un diaframma, si colgono il legame ma anche la distinzione tra il sapere mistico e il suo agire, che coniugati insieme, dicono l'unità nella diversità; il conoscere mistico è dato in rapporto all'agire mistico a sottolineare come la vera gnosi, la visione mistica sia tale solo se in funzione dell'agire mistico, solo se si incarna cioè nelle forme dell'esistenza e ne attua la salvezza nella Carne di Cristo: «*Caro cardo salutis*»²³⁷.

Il vedere credente di Teilhard non è mai fine a se stesso, la sua visione è incompleta senza la decisione della libertà a costruire la propria esistenza come prassi di conversione e di sequela, in cui si è

²³⁵ «Il Cristo non è solo l'individualità più completa che abbia attraversato la nostra società umana. Egli, nel suo organismo mistico, è anche la pienezza e la figura (in via di elaborazione) del cosmo eletto», in GP, 5.2.1917, 154=232.

²³⁶ «Oggi, dopo quarant'anni di continua meditazione, è ancora esattamente la stessa visione fondamentale che sento il bisogno di presentare e di partecipare a tutti, in forma matura, per l'ultima volta. Lo faccio con minor freschezza ed esuberanza d'espressione che nel momento del primo incontro. Ma sempre con lo stesso stupore, - e la stessa passione», in *Il Cristico* (1955), CM, 71=97-98.

²³⁷ TERTULLIANO, *De Resurrectione mortuorum*, Cl. 0019, 8, 5: «Etsi sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum [est] in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo».

conformati al corpo di Cristo, mistico e cosmico, è un vedere in relazione al gesto, che porta fuori di sé²³⁸ e che dà pienezza. L'esperienza infatti si costituisce non solo attraverso il mostrarsi dell'essere (visione), ma attraverso il suo darsi (azione). Al vedere dentro ed al vedere oltre Teilhard fa corrispondere l'agire in alto ed in avanti: il veggente deve diventare testimone, pena l'inutilità della sua visione. Se non è etica, se non apre all'uomo, al suo valore, al suo dramma, l'esperienza estetica resta cieca pur nella visione. Scrive Tommaso «*Maius est contemplata tradere quam solum contemplari*»; illuminare infatti è più che risplendere soltanto²³⁹. Quando Teilhard vuole mostrare il fondamento e la forma più compiuta dei suoi sforzi intellettuali, del suo pensiero, indicare un esempio riuscito di ciò che ha visto e di ciò che si deve fare, quando si trova nella necessità di trovare un argomento fortemente persuasivo, che giustifichi e confermi la verità delle prospettive della sua azione e della sua visione, egli sempre si riferisce alla «pratica dei Santi»²⁴⁰ e la indica come un esempio.

L'Ambiente mistico è una sintesi ricapitolativa dei testi del periodo della guerra, tuttavia non rappresenta una novità rispetto ad essi; ogni idea è come «una piccola pietra ridotta e tagliata mentre potrebbe

²³⁸ «Ho letto anche un po' di Schurè, che indubbiamente tonifica lo spirito; fa sentire e pensare nel campo delle realtà che ci interessano. Peccato che sia così bizzarro, e fornisca pochi mezzi per verificare le sue teorie. La sua lettura mi ha dato un'ulteriore conferma del gran pericolo che minaccia i mistici della natura quando vogliono cercare i misteri (e la loro soluzione) sul piano delle nostre esperienze e del nostro universo sensibile, e non in una cerchia dell'universo più ampia del nostro mondo. Questo errore di prospettiva dà alle iniziative più belle un'aria infantile o illuministica, da cui bisogna difenderle e liberarle. L'esoterismo vero, la vera Gnosi non minacciano l'ordine scientifico e non ci permettono purtroppo di allontanare dagli occhi, che sono di carne anch'essi, il velo irritante dei fenomeni. Il mistero, per ogni cerchia del Mondo, è nella cerchia successiva: ecco il principio che deve difendere il mistico da ogni sogno e da ogni ridicolaggine.», in GP, 20.11.1918, 219-220=334-335.

²³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, Ia, IIae q.188, a 6.

²⁴⁰ «Sono assolutamente persuaso che vi sia infinitamente più verità nell'attitudine empirica e complessa della Chiesa che in tutte le nostre filosofie semplificanti. La pratica dei Santi, spesso difficilmente razionalizzabile, è il reale "imposto", la verità concreta. È dunque questa che deve dare forma (mouler) ai nostri saggi di sistematizzazione ed essa li supererà sempre. Quanto alle nostre speculazioni, esse resteranno sterili, per noi e per gli altri uomini, se noi non arriviamo a trasformarle in esempio, vivendo conformemente ad esse», in LI, a p. Valensin, 29.12.1919, 45.

essere il nucleo di un intero edificio»²⁴¹. Il sapere in questo saggio è una presenza che diviene sempre più profonda a partire dalla sensazione, penetra e attraversa poi la struttura stessa della vita e della materia, raccogliendone la parte eletta attraverso i cerchi della *consistenza*, dell'*energia*, dello *spirito* e della *persona*, fino ad arrivare al sentire e sapere mistico che vengono ad abitare la coscienza, che si danno a noi²⁴², aprendo all'esperienza di una comunione personale²⁴³.

Forma Christi è invece un passo ulteriore e nuovo, si colloca ormai alla fine della Grande Guerra²⁴⁴ quando ormai la vita è tornata nella normalità e rappresenta, secondo Teilhard, un progresso per quanto riguarda la rappresentazione della figura di Cristo nel mondo, rispetto a quanto scritto fino a quel momento²⁴⁵: il testo «contiene una messa a punto (per il 1919) delle idee che ho continuamente tentato di

²⁴¹ GP, 5.8.1917, 171=259. *L'Ambiente mistico* è datato 13.8.1917: «Forse terminerò la minuta verso il 15 [...] Quello che poteva essere il tema d'uno studio compiuto finisce per meritare sì e no un paragrafo... Penso, tutto sommato, che ce la farò a stipare in 30 o 40 pagine un discorso che potrei fare per tutta la vita» (*Ibid.*, 171=259).

²⁴² «Diciamo spesso a Dio: “Mi do a Te, voglio unirmi a Te...”. Quando parliamo così siamo sinceri, ma forse non ci dimentichiamo che sta a Lui solo darsi a noi, portare più vicino a sé la creatura? A metterci interamente nella verità è proprio l'atteggiamento della Presentazione, con il quale ci esponiamo umilmente alla luce dell'Essere infinito, nell'ardente desiderio ch'Egli ci penetri e ci assorba in sé», in GP, 2.2.1916, 79=116.

²⁴³ «Stamani, riflettendo a quanto mi è vicino il Signore, eppure a quanto imperfettamente mi è unito, sono stato compenetrato, un'altra volta, dall'Infinito mistero del contatto e della fusione degli esseri. Una certa prossimità o, almeno, un certo legame nella materia è la base dell'unione. Ma nell'intimità [nel progresso] della penetrazione ci sono infiniti gradi: i due esseri possono colare a picco indefinitamente uno nell'altro, come una pietra nel mare, e, quando si tratta di unione con Dio, avanziamo nel suo seno portando con noi il mondo intero; avanziamo là dove Egli si trova in ogni cosa, così come tutte le cose, purificate e concentrate, si incontrano nuovamente e si ritrovano nell'intimo Suo...», in GP, 14.7.1916, 96=142-143.

²⁴⁴ «Siamo sempre a Strasburgo dove faccio vita regolare e di studio, e che mi ricorda, sotto certi punti di vista, il periodo di Parigi. Sto sempre, salvo la notte e le ore dei pasti, nel gran seminario a fianco della Cattedrale, dove ho una camera a mia disposizione. Sto scrivendo *Forma Christi*. Te ne parlerò», in GP, 8.12.1918, 226=344.

²⁴⁵ «In primo luogo ho terminato la stesura e la ricopiatura di *Forma Christi*. Si tratta di una ventina di pagine fittissime d'idee che segnano, mi pare, un progresso rispetto ai miei scritti precedenti (sulla immagine di NS in questo mondo)», in GP, 13.12.1918, 229=348

esprimere a proposito della sintesi nella vita interiore cristiana dell'amore di Dio e dell'amore del Mondo»²⁴⁶.

Il Cristo abita il credente, ne è la sua forma, il suo centro, suscita in lui l'esperienza dell'amore di Dio ma anche quella del mondo, la sua azione non è solo individuale ma informa e forma lo stesso ambiente mistico: egli è anche il centro del Mondo²⁴⁷.

Altri quattro saggi potrebbero essere collocati anch'essi nella zona mediana del piano dell'ellisse, quasi come punti cardinali che indicano e tracciano il passaggio obbligato tra la periferia ed il centro della figura; essi mostrano la continuità tra gli scritti giovanili e quelli della maturità: sono *Il Sacerdote* (1918)²⁴⁸ e *La Messa sul Mondo* (1923)²⁴⁹

²⁴⁶ *Forma Christi* (1918), ETG, 431=365.

²⁴⁷ ETG, 453=383.

²⁴⁸ «Quando Padre Teilhard compone questo bel testo, è sacerdote da sette anni, prete-soldato da oltre tre anni, ed ha appena pronunciato i voti solenni nella Compagnia di Gesù. Ha già iniziato la lunga lista dei suoi scritti eucaristici (*L'Ostensorio*, *La Teca*, in *Écrits de la Guerre*). Cinque anni dopo, scriverà il più noto di essi, *La Messa sul Mondo* di cui *Il Sacerdote* rappresenta un abbozzo ed un preludio che vale la pena leggere, rileggere e meditare in se stesso. [...] Le ultime pagine di questo saggio sono ad un tempo circostanziali, simboliche e persino profetiche. La circostanza è la terribile guerra mondiale alla quale Teilhard, prete-soldato, partecipò tanto da vicino. Il simbolo è quello del prete, soldato di Cristo, chiamato a condividere tutte le lotte dell'Uomo per l'ominizzazione e per l'avvento del regno di Dio. La profezia riguarda quelle che sarebbero state la vita e la morte di Teilhard: una presenza attiva sull'intera linea del fronte, una Messa sul Mondo, apparentemente terminata nel giorno di Pasqua 1955, ma prolungantesi ben oltre noi», P. NOIR prefazione all'ed. italiana de *Il Sacerdote*, 5 e 8.

²⁴⁹ Questo testo nella sua datazione può apparire fuori tempo rispetto agli scritti della guerra. Rimanda invece geneticamente allo scritto *Il Sacerdote*; così scrive al rev.do H. Breuil da Tientsin il 30.11.1923: «Mi sono rimesso a scrivere un po' [...] una nuova edizione assai modificata della "Messa sul Mondo" (o "Il Sacerdote") che avevo scritto durante la guerra, ovviamente "ad usum privatum".», in *Il Sacerdote* (1918), ETG, 361=313, nota 1. Il nuovo testo è stato scritto anche in condizioni difficili durante una esplorazione geologica nel deserto degli Ordos in Mongolia (1923), spedizione che in certo modo riproduceva situazioni psicologiche e ambientali del periodo della Guerra. Nel testo si fa proprio riferimento a quando celebrava la messa senza pane e senza vino nelle foreste dell'Aisne presso le retrovie del fronte. Era già di quel periodo l'intuizione, la coscienza, la pratica di un Messa sul Mondo ed *Il Sacerdote* ne è stata un'anticipazione. «Tuttavia non sono ancora riuscito a ritrovare il mio raccoglimento, benché nell'anima senta affiorare il senso e il desiderio del divino. Non mi sento disposto nemmeno a recitare mentalmente quella "Messa di tutte le cose" come mi veniva di fare spontaneamente in giugno nei boschi di Laigue.

da un parte, dall'altra *L'Ambiente divino* (1926-27)²⁵⁰ e *Il Fenomeno umano* (1938-40)²⁵¹. Si può notare l'assialità temporale di questi quattro testi, ma anche e soprattutto è da mostrarne la reciprocità speculare. Si danno infatti tra essi una corrispondenza e una polarità, originanti nei primi due testi, ricapitolative negli altri due. Attraverso il codice della riflessione viene ricapitolato il vissuto espresso attraverso il codice narrativo nella modalità emotiva/espressiva. Pertanto, a livello del vissuto, il testo de *Il Sacerdote*, che si sviluppa attorno all'asse del fare e dell'avere, del subire e dell'agire, esprime l'azione mistica nel suo originarsi. Allo stesso modo il testo de *La Messa sul Mondo*, che si dispiega sull'asse del sapere e dell'essere, esprime invece la visione mistica anch'essa colta nell'attimo iniziale.

In corrispondenza a questo primo polo di azione e visione, a livello della riflessione e sistematizzazione abbiamo, specularmente, un secondo polo, questa volta prima di visione e poi di azione, costituito

Tuttavia le volte che ci riesco, vedo definirsi ed approfondirsi il significato della Comunione. È un tema su cui dovrò scrivere qualcosa di ancora più compiuto del *Prêtre*», in GP, 28.8.1918, 197=299-300. Nel 1927, in un giro esplorativo a sud-est del Gobi, scrive: «Il mio momento più attivo è ancora quello in cui celebro la mia "messa sul Mondo" per divinizzare il giorno che comincia», in LV, 11.6.1927, 82=105.

²⁵⁰ «Sto redigendo una specie di piccolo trattato spirituale che chiamo "Le Milieu Divin". È l'essenza di quello che ho pregato nei miei ritiri cioè il metodo di tutto divinizzare. Cerco di redigere questo lavoro in termini semplici e incontestabili [...] e vorrei mettervi tutto il mio cuore», LI, a p. Valensin, 31.12.1926, 146. «Mi sembra impossibile rifare tale e quale *L'Ambiente divino*. Ma mi sembra di percepire che in questa prima espressione di ciò che io sentivo allora non ho abbastanza esplicitato un punto fondamentale: cioè un termine al nostro sforzo (santo e necessario) di convergenza, in e con tutte le cose. Dio non si raggiunge alla fine che in un gesto di capovolgimento. Ho qualche idea che questo sia perché non ho abbastanza marcato questa discontinuità che ha potuto risvegliare inquietudini e malessere», lettera a: Mlle Mortier, in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, 71. Per la "revisione" ecclesiastica de *L'Ambiente divino* in vista della pubblicazione, cf LI, 471-482.

²⁵¹ Il percorso della stesura de *Il Fenomeno umano* che Teilhard, nelle sue lettere, nomina semplicemente "*L'Homme*", è stato ricostruito dal p. de Lubac in LI, 334-335 nota 88, 10. «Il fenomeno umano progredisce in ragione di una o due pagine al giorno. Ora è oltrepassata la metà della redazione. [...] Raramente mi è sembrato di lavorare così interamente per Dio solo. Confido che Mi darà la luce e la forza di terminare bene ciò che io non desidero che per Lui. [...] Spero che il Signore mi aiuti, poiché è unicamente per tentare di far vedere e amare la sua figura che io mi prendo tutta questa pena della quale talvolta farei davvero a meno» (*Ibid.*, 335).

da *L'Ambiente divino* e da *Il Fenomeno umano*; quest'ultimo testo rimanda all'azione mistica espressa soggettivamente ne *Il Sacerdote* e la ri-esprime in modo oggettivo, dopo averla compresa come radicantesi nel processo evolutivo della vita, inglobante lo sforzo umano e la sua azione nella prospettiva di promuovere l'universale e sacramentale consacrazione del mondo.

Allo stesso modo, nel secondo polo, *L'Ambiente divino* vuole dare ragione, nella forma riflessiva e sillogica²⁵², della visione mistica espressa in modo soggettivo e narrativo ne *La Messa sul Mondo*; esso dà forma concettuale e intelligibilità al processo di divinizzazione delle attività e delle passività del vissuto personale, per poter affermare le condizioni di possibilità e di attuazione dell'*Ambiente divino* come ambiente spirituale; mostra pure la legittimità e necessità²⁵³ dello sforzo umano e della sua azione, come "via crucis", in vista della costruzione del Regno di Dio e della preparazione dell'avvento della Parusia di cui ne è il compimento.

Entrambi questi due testi si intrecciano e rimandano l'uno all'altro come un sapere che ha visto le implicazioni e gli sviluppi che la fede cristiana può assumere sul piano della spiritualità, perché non solo ne

²⁵² «Ogni sforzo coopera al compimento del mondo "In Christo Jesu". L'economia generale della salvezza (cioè della divinizzazione) delle nostre opere è contenuta nel seguente ragionamento: in seno al nostro Universo, ogni anima è per Dio, in Nostro Signore. Ma d'altra parte, ogni realtà, anche materiale, attorno a ciascuno di noi, è per la nostra anima. Così, attorno a ciascuno di noi, ogni realtà sensibile è, mediante la nostra anima, per Dio in Nostro Signore. Approfondiamo, una dopo l'altra, le tre proposizioni di questo sillogismo. È facile coglierne i termini ed il legame. Ma facciamo ben attenzione: una cosa è averne inteso le parole, - altra cosa esser penetrati nel mondo sorprendente di cui, con il suo fermo rigore, ci rivela le ricchezze inesauribili», in MD, 33=41-42.

²⁵³ «Perché il Cristo s'impadronisca di tutta la mia vita - tutta la vita - è assolutamente necessario che io cresca in Lui, non solo per mezzo delle restrizioni ascetiche e degli strazi sommamente unificanti della sofferenza, ma anche mediante quanto la mia esistenza comporta di sforzo efficace, di perfezionamento naturale», Lettera a Valensin, in MD, 65=100-101. «Un Dio universale da realizzare nello sforzo - eppure un Dio personale da subire nell'amore, ecco (a patto che il Mondo si muova realmente nel Cosciente) il Motore indispensabile ad ogni ulteriore progresso della Vita», in *Il Fenomeno spirituale* (1937), EH, 136=136. «La via regale della Croce è precisamente il cammino dello sforzo umano, sovranaturalmente rettificato e prolungato», in MD, 76=118.

venga accresciuta la qualità, ma perché la stessa vita ed esperienza cristiana rinascano e riscoprano la loro autenticità e integralità.

Si rileva infine che la proprietà di questi due scritti è un sapere nella forma di una diafania, di una bellezza che suscita insieme e la visione e l'azione e il sapere e il potere, un conoscere che porta in se stesso le ragioni e la forza per la decisione della libertà.

Al centro della figura infine non un unico punto, un unico testo di origine o di sintesi, quasi un monismo linguistico e letterario, ma ancora due testi, in polarità, in corrispondenza speculare e dialettica; ancora una volta il primo è originante ed il secondo è ricapitolativo: *Il Cristo nella Materia. Tre racconti alla Benson* (1916)²⁵⁴ e *Il Cuore della Materia* (1950)²⁵⁵.

²⁵⁴ *Il Cristo nella Materia. Tre racconti alla Benson* (1916). HU, 25-38=39-57. Il testo ha due collocazioni: si trova nell'ed. francese di *Écrits du temps de la guerre*, ETG, 107-127 e nell'antologia di testi *Hymne de l'Univers*, HU, 39-57. Alcuni brani del testo sono pure riportati in appendice a *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 53-58=75-81. La traduzione italiana è nei due volumi de *L'Inno dell'Universo* sia dell'edizione del Saggiatore sia di quella della Queriniana. Si è scelta quest'ultima per i testi citati.

²⁵⁵ *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 7-65=21-91. L'idea di scrivere questo saggio è già del 1948. Il titolo è preso da un libro di G. Greene *The Heart of the Matter*, ma la finalità è uno studio della speranza al posto di uno della disperazione: «Ho letto *The Heart of the Matter*, di Graham Greene. Uno studio della disperazione. Perché nessuno fa mai uno studio della speranza?... È comunque un libro molto intelligente. Discuteremo il caso. A questo proposito, il titolo di Graham Greene mi converrebbe meravigliosamente (ma con un significato interamente diverso)* per un saggio che, da qualche tempo, sogno di scrivere, sotto un titolo che mi viene in mente in inglese (intraducibile in francese) *The golden Glow* (l'apparizione cioè di Dio a partire e all'interno del "Cuore della Materia"). Le spiegherò. *Queste parole possono infatti essere intese in due modi: Il fondo del problema, oppure Il Cuore della Materia. [Teilhard s'ispirerà a questo titolo per due scritti: *Il Cuore del problema*, del 1949, e *Il Cuore della Materia*, del 1950 (N.d.T.)», in ACH 10.10.1948, 287. In questo testo Teilhard è come se si volgesse indietro e, attraverso uno sguardo retrospettivo, giungesse fino alle sue radici e a quelle dei testi che hanno costituito la sua opera, come un'autobiografia di ciò che ha visto e di ciò che, attraverso la sua visione, è accaduto di trasformazione e di cammino interiore: «Ho tentato di descrivere una specie di autobiografia, il processo generale e le fasi principali dell' 'apparizione'. Ed ancora: «Nonostante certe apparenze di rigore dialettico, le considerazioni che seguono non cercano di sviluppare una costruzione sapientemente coerente, una filosofia delle cose. Ma vogliono invece riferire un'esperienza psicologica diretta, tutt'al più abbastanza riflessiva per diventare intelligibile e comunicabile senza perdere il proprio valore obiettivo ed indiscutibile di documento vissuto. Con la

Già dal confronto dei titoli si evidenzia non solo la corrispondenza, ma la loro interscambiabilità, tanto che si potrebbe affermare ugualmente che il Cristo è il cuore della materia e il cuore della Materia è Cristo. Cristo ed il Cuore si scambiano e si identificano come i due simboli reali che dicono un unico centro testuale e vitale in reciproca relazione. Il Cristo nella materia diviene il cuore stesso della materia: «Nel Cuore della Materia, Un Cuore del Mondo, il Cuore d'un Dio»²⁵⁶.

6. Il Cristo nella Materia: Il Cuore della Materia

Entrambi gli scritti, uno sul versante narrativo e mistico, l'altro su quello riflessivo e concettuale, mostrano il punto di arrivo del processo di centrazione nel Cristo, tracciato testuale, prospettico e sintetico, della figura di esperienza²⁵⁷.

È la polarità ellittica più interna, il nucleo del planetario testuale. Entrambi i testi si pongono come una comunicazione, un messaggio a livello simbolico narrativo, entrambi fanno riferimento al codice del vissuto che, nel primo testo in una forma incandescente e drammatica, è colto e fissato nell'istante del suo nascere; nel secondo invece è espresso nella forma riflessiva, della memoria che viene risvegliata e chiamata a ripresentare l'esperienza psicologica e spirituale non solo della guerra, ma più indietro ancora, della stessa infanzia.

Vi è corrispondenza anche nella suddivisione testuale e nei contenuti: ai tre *Racconti alla Benson* del *Quadro*, dell'*Ostensorio* e della *Teca* che costituiscono la partizione de *Il Cristo nella Materia*, corrispondono le tre parti in cui è suddiviso *Il Cuore della Materia*: il *Cosmico* ossia l'*Evolutivo*, l'*Umano* ossia il *Convergente* e il *Cristico*

speranza che il mio 'caso' faccia riconoscere e persino nascere molti altri casi simili, il mio scopo, in queste pagine, è solo quello di far vedere come, a partire da un punto iniziale, - congenito - d'ignizione, il Mondo, durante tutta la mia vita, mediante tutta la mia vita, si è via via acceso, infiammato ai miei occhi sino a diventare, attorno a me, interamente luminoso dal di dentro», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 9=21.

²⁵⁶ CM, 7=21. «P. Teilhard avrebbe potuto dire anche con san Giovanni della Croce: "Il centro proprio di ciascuno, il centro dell'anima è Dio"; o piuttosto, l'ha detto egli stesso, e ancor meglio precisando: "Centro dei centri", e anche "*Centrum super centra*". Tale era per lui, "nel cuore del Mondo, il Cuore di un Dio"», in H. DE LUBAC, *La preghiera di padre*, 36.

²⁵⁷ Vedi infra diagramma rappresentativo del tracciato testuale della figura di esperienza a partire dai testi *Il Cristo nella Materia* e *Il Cuore della Materia*.

ossia il *Centrico*²⁵⁸, ed entrambi i testi riflettono la concezione che Teilhard ha di *milieu* e, allo stesso tempo lo raffigurano attraverso il codice narrativo del vissuto soggettivo. I primi costituiscono la rappresentazione simbolica dei secondi; il *milieu* come *ambiente* è così

²⁵⁸ La *Clausola* posta alla fine del saggio: *Il Femminino ossia L'Unitivo*, inizialmente era stata pensata come un quarto momento all'interno della trilogia de *Il Cuore della Materia*: «E ora vedo più chiaramente che l'insieme deve essere tessuto con quattro fili (anziché solo tre) e cioè Il Cosmico, L'Umano, Il Cristico e Il Femminino, sebbene non veda ancora con precisione come situare il quarto elemento che, sino a un certo punto, mi sembra essere non tanto un elemento distinto in sé, quanto una specie di essenza sottile degli altri tre: lo spirito unitivo», in ACH 12.8.1950, 321=238. Ma poi, due giorni dopo scrive: «Finalmente penso che Il Femminino verrà presentato e discusso a guisa di conclusione e congedo, non già come elemento a sé, quanto piuttosto come luce che illumina tutto il processo di concentrazione universale: veramente come le ho scritto, "lo spirito unitivo"», in ACH 14.8.1950, 321-232=238. Il 6 settembre scrive: «Ma vado avanti per la mia strada, lasciandomi guidare dal mio istinto e dai miei ricordi. In definitiva, le tre parti sono: 1) Il Cosmico (ossia l'Evolutivo); 2) L'Umano (ossia il Convergente); 3) Il Cristico (ossia il Centrico); e in "conclusione", Il Femminino (ossia l'Unitivo [?])», in ACH 6.9.1950, 328. Si preciserà poi nello stesso testo; il Femminino ha la funzione di ricordare al lettore che i tre momenti precedenti non vanno compresi come schematizzazioni di una teoria, ma sono l'equivalente riflessivo di una visione ed esperienza interiore e vanno letti a partire da quel vissuto relazionale e unitivo che simbolicamente è rappresentato dal Femminino o "Spirito unitivo". Essi però intendono anche qualificare esistenzialmente il tipo di unione che alla fine si ottiene nel processo di sviluppo del cosmico, dell'umano e del Cristico. Come a dire che il Neocosmico, l'Ultraumano e il Pancristico, tre modi fondamentali di unificazione della vita, non sono il frutto di una giustapposizione logica, concettuale o di una teoria evolutiva o di una mitologia gnostica, ma corrispondono e riflettono l'esperienza di un rinnovamento profondo operato dall'ingresso nella coscienza (monade riflessiva) della diade affettiva, il femminile appunto. Nella loro forma concettuale sono un modello, una espressione dell'esperienza di una vita; sono figura di un progresso unitivo realmente sperimentato in lui: «Ora, a questo grande evento cosmico della Riflessione, ecco rivelarsi un complemento essenziale, per chi sa vedere, in quel che si potrebbe chiamare "il Passo dell'amorizzazione". Anche dopo l'illuminazione dell'individuo, ad un tratto rivelato a se stesso, l'Uomo elementare rimarrebbe incompiuto se, per incontro con l'altro sesso, egli non s'infiammasse sotto l'effetto dell'attrazione centrica da persona a persona. Perfezionando l'apparizione d'una "monade riflessiva", la formazione d'una "diade affettiva". E solo dopo questo (a partire, cioè, da questa scintilla primordiale) tutto il seguito che abbiamo descritto, vale a dire la graduale elaborazione d'un Neocosmico, d'un Ultraumano e d'un Pancristico... Tre fasi non solo illuminate radicalmente dall'Intelligenza ma, inoltre, impregnate nella loro intera massa, Come da un cemento unitivo, dell'Universale Femminino», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 51=73-74.

detto nel simbolismo del *Quadro del Cuore di Gesù* e con la riflessione sul *Cosmico* o *Evolutivo*; il *milieu* come *medium* è espresso nel simbolo dell'*Ostensorio* e con la riflessione sull'*Umano* o *Convergente*; il *milieu* come *punto* infine è rappresentato dal racconto della *Teca* e dalla riflessione sul *Cristico* o *centrico*.

Questa corrispondenza è infine sottolineata dallo stesso Teilhard, che colloca alcune parti dei tre racconti e il racconto *La Potenza spirituale della Materia* (1919) in appendice proprio al saggio *Il Cuore della Materia*, in quanto particolarmente rappresentativi del suo stato d'animo all'epoca in cui si risvegliò la sua visione interiore e quindi capaci di giustificare un testo che, dopo tanti anni, non avrebbe potuto esprimere tutta l'intensità e l'ardore di quel momento così particolare e irripetibile²⁵⁹.

«Immischiato intimamente nelle cose per l'ardore che mette nel contemplarle e nel comprenderle, ciononostante non ne prova i turbamenti. Le sfiora, ma arriva a Dio attraverso di esse. E nella pienezza che sgorga su di lui da questa pre-adesione di Dio nel Tutto, non sa quale sia la più preziosa di queste due grazie: aver trovato il Cristo per animare la Materia [Il Cristo nella Materia] o la Materia per rendere universalmente tangibile il Cristo [Il Cuore della Materia]»²⁶⁰.

Il testo de *Il Cristo nella Materia. Tre racconti alla Benson* rappresenta bene il «volto che Dio voleva dare alla sua anima»²⁶¹; è

²⁵⁹ «Per giustificare le pagine che precedono, mi pare interessante riprodurre qui due testi particolarmente rappresentativi del mio stato d'animo all'epoca in cui (periodo della Guerra) si svegliava definitivamente la mia visione interiore. Il primo di questi testi (scritto alla vigilia dell'attacco di Douaumont, ottobre 1916) è un frammento tratto dai *Tre racconti come Benson*. Il secondo, riprodotto integralmente, risale all'estate del 1919 (scritto a Jersey). Entrambi esprimono meglio, di quanto non saprei fare oggi l'impressione inebriante che provavo a quei tempi al contatto con la *Materia*», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 53=75.

²⁶⁰ *Il mio Universo* (1924), SC, 105=106.

²⁶¹ «Pierre Teilhard stava vivendo un'appassionante avventura interiore. Era la prima volta che si rivelava a se stesso. Ritrovava affrancate le zone profonde dell'anima: le doti singolari, le tendenze profonde che fin dalla lontana infanzia erano connesse, ma non per questo assimilate al suo formarsi; e neanche a quelle energie e passioni che l'educazione, le conquiste dell'intelligenza, il lavoro compiuto su di sé dall'uomo educato all'esercizio spirituale, avevano prodotto e accumulato in lui. Il ritorno all'istintività della sua vita infantile, il momentaneo distacco che ne conseguì dalle sue abitudini, ordinate dalla sua doppia figura di prete e di scienziato, gli dettero una grande indipendenza di spirito. Cominciava a distinguere, egli diceva, «*il volto*

l'atteso dei giorni che viene incontro al nostro autore, attraverso l'immensità delle Creazione, proprio nel cuore del conflitto mondiale. Il testo è quello a maggior densità e concentrazione cristologica, rispetto a tutti gli altri testi del periodo della guerra, concentrato ed espressione simbolica di tutte le sue visioni, trama narrativa del passaggio di una soglia di coscienza che non avrebbe avuto eguali nella sua vita. Ne *Il Cristo nella Materia* egli desidera comunicare «la presenza di Cristo nel più sacro mistero della fede ...e il mistero cristiano nella sua totalità»²⁶²; questi racconti simbolici seguono di appena cinque mesi il suo testamento di intellettuale, il suo primo scritto: *La Vita cosmica* composto tra il febbraio e l'aprile del 1916 nella zona di Neuport e Dunkerque. A giugno Teilhard scrive che la situazione è tollerabilissima; non durerà però a lungo, infatti egli viene spedito con il suo reggimento a Esnes, molto vicino a Verdun dove fervono i preparativi per riconquistala²⁶³ e i tre racconti scritti di getto

che Dio voleva dare alla sua anima», poiché era sotto lo sguardo di Dio che egli meditava per conoscersi. Stava aggiungendo, lo sentiva bene, una tappa della sua esistenza. I suoi fratelli in religione e i suoi colleghi scienziati rimpiangevano ch'egli sprecasse il tempo in guerra, ma egli sapeva che questa interruzione gli sarebbe stata preziosa. Grazie ad essa avrebbe potuto portare alla luce quel tesoro di visioni e di passioni che gli urgevano dentro. E questo bisognava farlo prima di morire, cioè subito, perché la morte poteva venire domani. A chiamarlo era la Presenza accecante apparsagli “non ancora decenne” attraverso l'immensità della Creazione. Doveva ravvisarlo meglio questo Dio nascosto al mondo se voleva renderlo più visibile anche agli altri. Ecco, valeva la pena di vivere solo per questo... se vivere gli era concesso: appartenere a Dio in un mondo nuovo», M. TEILLARD-CHAMBON, «La guerra 1914-1918», in GP, 30=45-46.

²⁶² GP, 30=31-46.

²⁶³ «Ti scrivo dal fondo di una solida baracca mezzo interrata, in un desolato altipiano presso il bosco d'Avocourt. Fuori, un bel sole ha già indurito il fango inverosimile in cui c'impantanavamo i primi giorni. La situazione è tollerabilissima anche se non è detto che si prolungherà molto», in GP, [Esnes] 18.6.1916, 86=126-127. M. TEILLARD-CHAMBON così scrive di Teilhard: «Mandandomi il suo primo scritto, *La Vie cosmique*, nel 1916, me lo presenta come il suo testamento spirituale. Non escludendo che questa sua prima opera sia destinata a rimanere l'unica, vuole che venga messa al sicuro. La stessa preoccupazione gli fa mandare in retrovia i saggi che si susseguono nei quattro anni di guerra. Non entravano in questa sua preoccupazione, vanità d'autore e egocentrismo. Semplicemente era sua convinzione che la luce ricevuta doveva essere trasmessa ad altri. Su questo punto non sarebbe mai cambiato. La trasformazione che stava conducendolo alla piena maturità poteva effettuarsi solo purché la sua volontà rimanesse in accordo con la grazia divina. La guerra costituiva per lui un obbligo costante e urgente alla preghiera. La sua capacità

tra il 9 ed il 14 di ottobre, sono composti in un contesto logistico – dalla parte opposta a Neuport sulla linea del fronte, a Verdun, presso il famoso forte di Douaumont –, psicologico e spirituale molto diverso da quello del primo scritto.

In agosto Teilhard aveva partecipato ad una sanguinosissima battaglia con moltissime perdite vicino a Thiaumont e Flery²⁶⁴ dove, per il suo coraggio, ricevette una citazione d'onore²⁶⁵; di ritorno, dietro le linee, si riposa nella canonica di Nante-Le Grand dove scrive i tre racconti²⁶⁶, ma il 21 ottobre il suo reggimento viene trasferito a Verdun, il 24 occupa il villaggio di Douaumont e si prepara per l'assalto finale. Queste notizie non sono riportate nelle lettere, ma sono scritte proprio in chiusura del terzo racconto: *La Teca*; qui Teilhard fa parlare, come un "alter ego" di se stesso, l'amico che morirà a Verdun:

naturale di concentrarsi gli permetteva, paradossalmente, di trovare nei rifugi e negli accantonamenti più precari l'equivalente della cella monacale, ritrovandovi il modo d'isolarsi dall'ambiente. Tra un'offensiva e l'altra, pur nell'irregolarità della vita di guerra, riesce a conservare una certa assiduità nelle pratiche religiose. La Messa quotidiana ne era il centro. A piedi e a digiuno faceva chilometri per arrivare alla chiesa dove celebrare. Quando non gli era possibile, celebrava là dove si trovava, sull'altare da campo: una cassetta, un astuccio, simile a quello dei chirurghi, contenente gli oggetti del culto in formato ridotto. Nelle marce forzate, o durante gli attacchi, deve rinunciare alla Messa e ne soffre», in GP, 30=31-46-47.

²⁶⁴ GP, 23.8.1916, 101=150.

²⁶⁵ «Se non ti comunicassi il testo della mia citazione all'ordine del giorno, te la leggeresti al dito. Eccotelo [...]: "Esempio di coraggio, di abnegazione e di sangue freddo (arrossisco, te l'assicuro, nel trascrivere queste parole...). Dal 15 al 19 agosto, ha diretto le squadre di portafiniti su un terreno sconvolto dall'artiglieria e battuto dalle mitragliatrici. Il 18 agosto ricuperava la salma d'un ufficiale caduto, a una ventina di metri dalle linee nemiche"», in GP, 9.10.1916, 112=167. Le citazioni sono state quattro, l'ultima, su proposta del suo reggimento, gli è valsa la nomina a cavaliere della Legion d'Onore avvenuta il 21 maggio 1921: GP, 21=32.

²⁶⁶ «In attesa delle ore fangose e sanguinose, ho ripreso a vivere ore tranquille nella mia camera nella canonica di Nant-le-Grand. Parlare con te mi è valso a ritrovare tante idee ed immagini. Per raffigurare, meglio che posso, NS al centro delle cose, così come me lo rappresento io, m'è venuta un'immagine (une figure) che mi piace in modo singolare. Si tratta di tre racconti alla maniera di Benson (Luce invisibile), tre tipi di visioni (il Quadro - l'Ostensorio - la Teca) nei quali il Cristo apparirebbe circonfuso di tutto quanto vi è di eletto nella realtà e di disponibile e attivo in tutte le creature... Sarebbe troppo lungo spiegarti qui la mia idea, o, più esattamente, le intuizioni o le impressioni che intendo evocare. Nel prossimo periodo di riposo, conto di varare questo piccolo lavoro che, come t'ho detto, mi piace molto, e allora lo leggerai», in GP, 9.10.1916, 111=166.

“E Dio è anche il Cuore di tutto. Sicché l’immenso scenario dell’Universo potrebbe inabissarsi od inaridirsi senza che diminuisse la mia gioia fondamentale. Ecco perché neppure la Guerra mi sconcerta. Tra qualche giorno, ci manderanno all’assalto per riconquistare Douaumont, gesto grandioso in cui vedo il simbolo d’un progresso definitivo del Mondo nella liberazione delle anime. Ebbene, lo dichiaro: andrò a questa impresa religiosamente, con tutta l’anima, portato da un solo e grande slancio nel quale non so distinguere dove finisca la passione umana e dove cominci l’adorazione. E se non dovessi tornare da lassù, vorrei che il mio corpo rimanesse impastato nell’argilla delle fortezze quale un cemento vivo gettato da Dio tra le pietre della Città nuova”. Così mi parlò, una sera d’ottobre, il mio diletto amico, colui la cui anima era istintivamente in comunione con la Vita unica delle cose, ed il cui corpo riposa adesso, come desiderava, da qualche parte, vicino a Thiaumont, in terra selvaggia²⁶⁷.

Di ritorno dall’assalto così scrive alla cugina, il 30 ottobre:

Avrai ricevuto la mia cartolina di ieri l’altro, nella quale ti dicevo che ci è stato dato il cambio. Veramente il cambio non è stato ancora completato, e infatti ti scrivo dal fondo delle casematte di Verdun. [...] Ti scriverò allora qualche particolare più circostanziato degli ultimi giorni della battaglia in cui ho visto tante cose straordinarie e in cui, naturalmente, ho corso non pochi rischi (non eccessivi, tuttavia). Per ora sto molto bene. Lassù il morale non era sempre così alto e forte come avrei voluto... Accettare la morte è veramente la suprema difficoltà, fosse pure per la causa più alta e nel teatro più bello! Quando ci si sente per davvero al muro o, se preferisci, sull’orlo della fossa, la paura si fa sentire, e ci si accorge che solo NS ci può dare una abnegazione, sincera, profonda, reale. In fondo credo che la paura sia peggio della realtà, poiché tutti quelli che ho visti morire, sono morti così semplicemente! ... Se qualche nube passa su quei raggi, te lo ripeto ancora, non ha importanza. [...] Addio. Sono contento che i miei racconti ti siano piaciuti²⁶⁸.

²⁶⁷ *Il Cristo nella Materia* (1916), HU, 38=57.

²⁶⁸ GP, 30.10.1916, 117-118=175-176. «Avrai saputo dalle mie cartoline che ho preso parte all’ultima battaglia di Verdun. Il mio reggimento ha conquistato il villaggio di Douaumont; sono state le truppe coloniali della mia brigata a prendere d’assalto il forte. Come vedi, siamo stati sugli scudi e quasi senza subire perdite, almeno durante l’attacco vero e proprio. Il mio battaglione era di riserva di modo che non ho assistito all’attacco, che, del resto, è stato affatto invisibile tra il fumo, la nebbia, il fango in cui si muovevano uomini color di fango. Solo il giorno dopo, all’alba, siamo andati a prendere posizione sul terreno conquistato. Devo dire però che non era il momento migliore. Vicinissimo alla fattoria di Thiaumont, nel buco

Alla fine dei tre racconti, in calce, è scritto: «Nant-le-Grand (prima dell'attacco al forte di Douaumont), 14 ott. 1916»²⁶⁹.

Ci è sembrato questo testo, alla fine, nella sua articolazione narrativa, nella sua posizione temporale e storica, nella sua intensità creativa, non data artificiosamente, ma collocata nel cuore stesso della vicenda umana e dell'esperienza più intensa e drammatica di Teilhard, quello più indicato a rappresentare il nucleo della figura che dà forma e significato ai suoi scritti²⁷⁰: «Le opere di Pierre Teilhard, anche quelle più costruite, hanno una forza [...] che trae origine da una prima scintilla illuminante»²⁷¹. Pertanto si cercherà d'ora in poi di rileggere, alla luce di questo triplice racconto, istituito come modello euristico, anche gli altri testi e mostrare come, pur nella pluralità delle loro forme e generi letterari, tutti concorrano, anche se in diversa misura, al costituirsi della intelligibilità della *forma Christi*.

Ma a partire da questo testo e attraverso tutti quelli in “statu nascenti” del periodo della guerra, è possibile anche mostrare il tracciato testuale che ha contribuito al formarsi de *L'Ambiente divino* e de *Il Fenomeno umano*, così come li abbiamo oggi. Se si usa la figura degli assi cartesiani, impiegata da Teilhard nello scritto *Il Cuore del Problema* (1949)²⁷² – per offrire un modello che illustrasse il conflitto tra due forme di fede nel cuore dell'uomo e la loro possibile soluzione –, ci sembra plausibile disporre, nella linea assiale della fede trascendente, *En Haut*, quei testi che hanno contribuito a ispirare in vario modo *L'Ambiente divino* e nella linea assiale della fede *En Avant* disporre quelli che hanno contribuito al formarsi de *Il Fenomeno umano*. La bisettrice, che nello schema di Teilhard è risolutiva del

fatto da una granata, ho passato accanto al mio comandante un gran brutto giorno, sotto un bombardamento rado ma assiduo, che pareva meditasse di ucciderci a “fuoco lento”. Ore simili sono il rovescio del trionfo e dell'attacco», in GP, 2.11.1916, 119=176-177.

²⁶⁹ *Il Cristo nella Materia* (1916), HU, 38=57.

²⁷⁰ Così scrive la cugina Margherite nell'introduzione a *Genesi di un pensiero*: “Da alcune allusioni delle sue lettere e più ancora dai saggi mistici di quel tempo, possiamo intuire che, nei giorni, passati nel rischio, si è trovato sui vertici della Fede, della Speranza e della Carità; e dalle illuminazioni qui ricevute poteva provenire nell'opera scritta quella calda luminosità di cui sono permeati i suoi scritti», GP, 32=47-48.

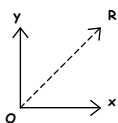
²⁷¹ GP, 33=49.

²⁷² *Il Cuore del Problema* (1949), AVH, 399=339.

conflitto²⁷³ e rappresenta la fede cristiana “rettificata” ed “esplicitata” nel «Cristo salvatore e motore non solamente degli individui ma della stessa antropogenesi umana», è resa nel nostro tracciato dalla bisettrice che congiunge i poli testuali: *Il Cristo nella Materia*, originante e *Il Cuore della Materia*, ricapitolativo. Su di essa vanno disposti i testi a valenza simbolico-narrativa, ne costituiscono i punti e sono matrice e sintesi del sentiero testuale che ha guidato la realizzazione della figura di esperienza²⁷⁴.

Anche se De Lubac ha messo in evidenza che non è *Il Fenomeno umano* che precede *L'Ambiente divino*, ma viceversa è l'esperienza spirituale che illumina l'esperienza scientifica sul mondo, è la fede in Dio che illumina la fede nel mondo, pur tuttavia l'originarsi del metodo

273

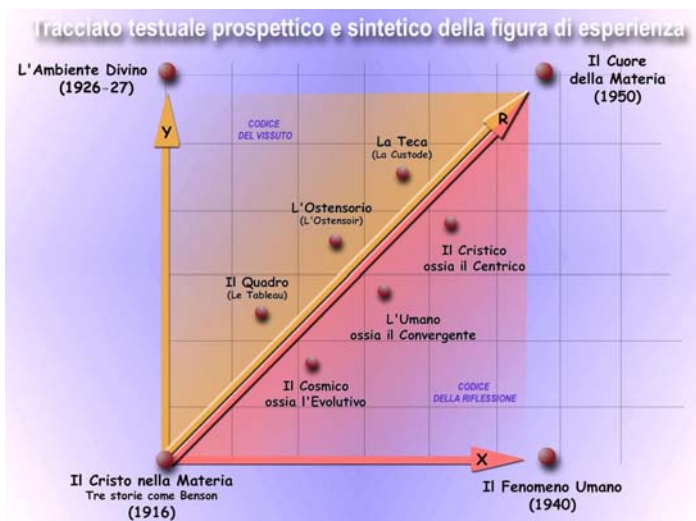


«Schema che illustra il conflitto tra le due forme di fede nel cuore dell'uomo moderno. Oy: fede cristiana tradizionale, ascensionale, in un trascendente personale, verso l'In Alto. Ox: fede umana, propulsiva, in un ultrumano, verso l'In Avanti. OR: fede cristiana “rettificata” (“esplicitata”) che risolve il problema: la salvezza (l'esito) è a un tempo In Alto e In Avanti, *in un Cristo salvatore e motore, non soltanto degli individui, ma dell'intera antropogenesi umana*. Nota bene che, per costruzione, OR non è una semplice via di mezzo, un compromesso tra Cielo e Terra, ma una risultante che combina e rafforza l'una con l'altra due forme di distacco (cioè di “dono a uno più grande di sé”)), in *Il Cuore del Problema* (1949), AVH, 414=349. Un simile schema, simbolizzante la composizione delle due fedi: Fede in Dio e Fede nell'Uomo, lungo gli assi dell'In Avanti e dell'In Alto ed avendo come bisettrice la coincidenza del Punto di Parusia e del Punto di Maturazione umana, si trova in *Tre cose che io vedo* (1948), DA, 199=174. La sottolineatura è nostra.

²⁷⁴ [Vedi figura p.145] Sull'asse della y verso *L'Ambiente divino* (1926-27) è possibile collocare testi come: *Dominio del Mondo e Regno di Dio* (1916) *L'Ambiente mistico* (1917), *L'Anima del Mondo* (1918), *La Fede che opera* (1918), *Il Sacerdote* (1918), *Forma Christi* (1918), *L'Elemento Universale* (1919), *Note per servire all'Evangelizzazione dei Tempi nuovi* (1919). Sull'asse della x verso *Il Fenomeno Umano*, (1938-1940) invece testi come *La Lotta contro la Moltitudine* (1917), *L'unione creatrice* (1917), *Il mio Universo* (1918), *Terra promessa* (1919), *I Nomi della Materia* (1919). Sulla bisettrice infine potrebbero essere collocati i testi a valenza simbolica-narrativa: *La nostalgia del Fronte* (1917), *La Grande Monade* (15.1.1918), *L'Eterno femminino* (19-25.3.1918), *La Potenza spirituale della Materia* (1919).

teillardiano va compreso alla luce dell'asse di bisettrice della figura proposta.

Il tracciato dice la profonda unità che ha illuminato la riflessione teilhardiana sulla polarità dialettica e convergente dell'esistenza: un cuore unito ed un cuore a cuore con Cristo, per stare di fronte al conflitto delle due fedi presenti nel cuore dell'uomo moderno ed evangelizzarlo.



CONCLUSIONE

Teilhard, all'interno della sua opera, ha ritratto se stesso abbozzando brevi profili intramezzati qua e là nei testi a volte come un preludio, altre come un epilogo. Emergono, talvolta, come da trama sottesa, il rilievo della sua testimonianza, un frammento di passato, oppure il ricordo della sua vita e la storia della sua ricerca come ne *Il Cuore della Materia*. Soprattutto degli scritti in “*statu nascenti*” del tempo della guerra, delle lettere raccolte come genesi di un pensiero, come pure de *L'Ambiente divino*, si potrebbe dire che al fondo di ciascuno di essi, come al «fondo del crepaccio dei tempi nel favo del ghiaccio» non solo «attende», ma fermenta, «*cristallo di fiato*», la sua «non intaccabile testimonianza».

La sua esistenza, vissuta nella ricerca e nello sforzo di declinare l'amore di Dio nell'amore del mondo, resa viva dalla scoperta della «possibilità di credere contemporaneamente e sino in fondo l'uno mediante l'altro, in Dio e nel mondo.

Per realizzare questo compito, una cosa sola era necessaria: maturare in sé la fedeltà e la capacità di coesione al tutto al modo di «un atomo», che è una piccolezza, una nullità se preso da solo, ma diviene di «suprema utilità» e valore, ed il suo posto non può essere occupato da nessun altro, se visto nella prospettiva e totalità di consistenza e unione con l'intero universo.

Più dell'autorità scientifica che ha accumulato, Teilhard ha creduto sia stata la sua fedeltà di credente ad essere la testimonianza migliore per farsi ascoltare da credenti e non credenti: «La visione che ho del mondo e del Cristo è messa alla prova nella mia vita stessa».

Dicendoci della «fede nell'uomo», Teilhard non ha inteso proporre «una formula, ma un ambiente di unione» in cui sperimentare la crescita di una fede attraverso l'altra, percorrendo il tragitto che porta «l'una verso l'altra» e, questa via, per Teilhard è il Cristo; se «la fede in Dio» costituisce «il vertice» del flusso vitale che ci porta e trascina, quella nell'uomo ne rappresenta «la base», è solo la fede in Dio, per quanto diversificata ed “altra” dalla fede nel mondo, che, alla fine, è in grado di sublimare in noi il «flusso ascensionale delle aspirazioni umane»; è pertanto in questa «linfa originale» dell'umano e del cosmico, in cui si è avvolto il Cristo stesso, che dobbiamo immergere la

nostra fede cristiana e noi stessi al modo del battesimo del Cristo, «se vogliamo comunicare con i fratelli che abbiamo l'ambizione di riunire»¹.

Il raccontare del Cristo nella Materia è diventato allora per Teilhard il luogo simbolico della reazione della libertà al Cristo ed ai fratelli attraverso il mondo, il racconto non è solo la storia di un riconoscimento e di una accoglienza possibile o già avvenuta, ma costituisce nel suo divenire un ambiente in cui è possibile affidarsi, prolungare e rivivere in se stessi e con gli altri, l'esperienza di un nuovo riconoscimento che potrà condurre ad un livello più profondo la relazione interpersonale dell'amore:

Il Cristo s'impadronisce interamente di me con il Suo sguardo. Con la stessa percezione e la stessa presenza, Egli penetra in coloro che mi circondano e che amo. Quindi, grazie a Lui, come in un Ambiente divino, io raggiungo gli altri nel loro intimo, posso agire su di essi con tutte le risorse della mia vita. Il Cristo ci collega e ci manifesta gli uni agli altri. Egli dirà meglio di me, al mio fratello o alla mia sorella, ciò che la mia bocca non può far loro capire. Concederà loro ciò che il mio cuore desidera per essi con un ardore inquieto e impotente, purché sia cosa buona. Ho la possibilità di affidare al Cristo ciò che gli uomini non ascoltano dalla mia voce troppo debole, o non vogliono sentire, turandosi le orecchie: Egli lo ripeterà un giorno al loro cuore².

Grazie al simbolismo della forma è stato possibile poi cogliere meglio l'unità sostanziale della persona, la corporeità infatti è informata dallo spirito e questo diviene comunicativo e si esprime attraverso di essa; nella forma si fa pure tangibile l'unità profonda del sentire, del percepire e del comprendere. Il soggetto che si comprende nella forma come molteplice materiale, nella pluralità dei suoi affetti e delle sue operazioni è lo stesso io che, riflettendo, ha coscienza di conoscere, di contemplare la bellezza, di agire in libertà, orientandosi e lasciandosi muovere dalla libertà della forma prima, della *forma Christi*.

Nella forma è la totalità dell'esperienza che viene colta come centrandosi dentro e fuori di sé, attraverso un processo di personalizzazione che si dà e si attua al modo di un *cum/sentire*, *cum/scire*, *cum/venire*, *cum/agere*; essa mostra così il declinarsi ed

¹ *La Fede nell'Uomo* (1947), AH 292-293=242-243.

² *La Lotta contro la Moltitudine* (1917), ETG, 169=149.

articolarsi della qualità del cuore, non solo umano, ma cristico; è la singolarità del cuore di Gesù che viene conosciuta e ci è comunicata come forma di esperienza nella relazione della libertà, nel dono della grazia.

Il modello euristico qui sviluppato rappresenta allora un modo di *sentire ed agire nella forma*, vuole essere espressione di quella polarità fondamentale dell'esperienza umana e credente dell'uomo e del cosmo non solo posti *di fronte a Dio*, ma immersi in lui ed emergenti da lui, esperienza che fu propria di Teilhard; figura anche, il modello euristico, in cui cogliere la dialettica essenziale tra la totalità del reale e del suo centro, tra l'immanenza e la trascendenza, tra quel darsi di presenza e assenza, di rivelazione e nascondimento nel divenire del mondo, di quel focolaio unico e amante di libertà che è *il Cristo nella Materia*.

A partire da un universo *in itinere* che, scoprendosi nella forma di una noogenesi, in ragione dell'avvolgersi in esso dello spirito e della libertà, tende a riservare nelle proprie prospettive di futuro un posto sempre più grande ai valori di personalità e trascendenza, il cristiano si «accorge che non solo la trasformazione mistica che egli sogna presuppone e consacra tutte le realtà tangibili e tutte le condizioni laboriose del progresso umano, ma che finalmente gli è dato incorporare nella sua fede i valori terrestri». Così anche un nuovo significato, un nuovo peso vengono ad assumere per lui «l'onnipotenza divina, il distacco e la carità»³.

Nella figura di esperienza, così come si coglie a partire dallo stesso fenomeno umano, «l'ordine della visione deve coinvolgere l'ordine degli affetti», come l'umanità evolvendo «ha tessuto il suo cervello» così deve trovare «il suo cuore», attraverso le forze di «simpatia passiva e attiva», si spezza l'isolamento e si scoprono «prodigiose affinità»⁴; è infatti lo stesso processo evolutivo dell'universo, nel suo divenire, che ricerca «ansiosamente», e trova poi «in fondo a ciascuno di noi, un focolaio universale di pensiero e di affetto»⁵. È lo stesso processo di complessificazione della materia che si bloccherebbe senza l'intervento delle «potenze volontarie e affettive»⁶ dello spirito. Alla fine è solo

³ AVH, 127=104

⁴ *La formazione della Noosfera* (1947), AVH, 270=225.

⁵ *L'Energia umana* (1937), EH, 209=197.

⁶ *Il rimbalzo umano dell'evoluzione e le sue conseguenze* (1947), AVH, 321-267-268.

«l'amore di Dio che esprime e corona l'affinità fondamentale che, dall'origine del tempo e dello spazio, riunisce e concentra gli elementi spiritualizzabili dell'universo»⁷.

Grazie ad «un unico atto di adorazione», Teilhard ha cercato di tenere insieme le due grandi realtà e passioni della sua vita, «l'Universo ed il Cristo», mostrando quest'ultimo come «il più perfetto e il più grande Salvatore» del primo, restando così cristiano e anche «lealmente un "prete" nel pieno significato del termine» ed un religioso fedele al suo «Ordine»; tutto il suo equilibrio interiore è dipeso proprio dalla ricerca continua «di una possibile congiunzione di queste due realtà supreme in un'unica Realtà», qui egli riconosce anche, con sincerità, tutta la difficoltà, la forza e la debolezza della sua posizione: «Amo dunque il mondo appassionatamente, come un "pagano" a detta di quei ristretti di mente che non hanno mai capito la profonda mistica dell'universo. Ma io amo allo stesso modo appassionato il Dio che ha espresso Se stesso nel Cristo cristiano»⁸.

Un ritratto della santità cristiana è quello allora che Teilhard ha voluto disegnare in continuità e novità con la tradizione spirituale del cristianesimo, in questo *philum* di personalità e di amorizzazione, egli ha inteso essere «solo una voce» per esprimere quello che aveva visto sorgere attorno a lui⁹:

Ho analizzato a lungo in molti saggi, le trasformazioni che l'idea di santità cristiana subisce quando Cristo è immaginato, non come un Restauratore di un mondo corrotto, ma come l'Animatore di un Universo in progresso. Queste trasformazioni sono profonde. Ma una cosa mi sembra certa: se esse generalizzano il codice evangelico morale, e lo rendono dinamico, non lo deformano. Dopo la trasformazione l'amore di Dio soprattutto si esprime in un continuo sforzo di un "andare oltre" universale, Esso vive e si afferma sempre come una legge di perfezione. E non è questa la vera essenza del Vangelo?¹⁰

⁷ *Riflessioni sul Progresso* (1941), AVH, 127=103.

⁸ LS, 25.1.1937, 64-67.

⁹ «Il nuovo cristianesimo che io difendo non è qualcosa che viene da me ed è proprio questo che gli dà valore Sono consapevole di essere solo una voce per esprimere ciò che sorge come una nuvola attorno a noi», in LS, 66.

¹⁰ LS, 66.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1. Opere di Pierre Teilhard de Chardin¹

ACH	<i>Accomplir l'homme</i>
APH	<i>L'apparition de l'homme</i>
AE	<i>L'activation de l'énergie</i>
AVH	<i>L'avenir de l'homme</i>
BTC	<i>Blondel et Teilhard. Corrispondence</i>
CJC	<i>Comment je crois</i>
CM	<i>Le coeur de la matière</i>
DA	<i>Les directions de l'avenir</i>
EH	<i>L'énergie humaine</i>
ETG	<i>Écrits du temps de la guerre</i>
GP	<i>Genèse d'une pensée</i>
HU	<i>Hymne de l'univers</i>
JO	<i>Journal*</i>
LI	<i>Lettres intimes*</i>
LE	<i>Lettres d'Égypte</i>
LGB	<i>Lettres à l'Abbé Gaudefroy et à l'Abbé Breuil*</i>
LHP	<i>Lettres d'Hastings et de Paris</i>
LM	<i>Lettres à Jeanne-Marie Mortier*</i>
LS	<i>The letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan*</i>
LV	<i>Lettres de voyage - Nouvelles lettres de voyage</i>
LZ	<i>Lettres à Léontine Zanta</i>
MD	<i>Le milieu divin</i>
NR	<i>Notes de retraites*</i>
PH	<i>Le phénomène humain</i>
PHN	<i>La place de l'homme dans la nature</i>
SC	<i>Science et Christ</i>
TEC	<i>Teilhard de Chardin en Chine*</i>
VP	<i>La Vision du Passé</i>

¹ Il numero delle pagine delle opere di Teilhard si riferisce normalmente all'edizione in lingua italiana quello dell'originale francese vien riportato dopo il segno =. Tra parentesi () seguito da = è riportato il numero di pagina della traduzione de *Il Sacerdote* edizioni Queriniana. Sono segnati con * i testi di cui non si ha la traduzione italiana.

2. Altre abbreviazioni

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AHSI	<i>Archivium Historicum Societatis Jesu</i>
AnBib	<i>Analecta Biblica</i>
Bcr	Biblioteca di cultura religiosa
Bcm	Biblioteca di cultura moderna
BTCon	Biblioteca di teologia contemporanea
CahT	Cahiers Fondation et Association Teilhard de Chardin
CCL	Corpus christianorum latinum
Cf	confronta
CFF	<i>Concetti fondamentali di filosofia</i> , ed. A. Kessler – A. Schöpf – C. Wild, Brescia 1981
CFi	Cogitatio Fidei
cit.	citato
CivCat	<i>La Cività Cattolica</i>
Com(I)	<i>Communio. Rivista internazionale di Teologia</i>
Conc(I)	<i>Concilium. Rivista internazionale di Teologia</i>
Conf.	<i>Confessiones</i>
DiSF	<i>Dizionario Interdisciplinare di Scienza e fede. Cultura scientifica, filosofica, teologica</i>
DTI	<i>Dizionario Teologico Interdisciplinare</i> , Torino 1977
DT	<i>Dizionario teologico</i> , a cura di H. Fries, Brescia 1968.
DTF	<i>Dizionario di Teologia Fondamentale</i> , ed. R. Latourelle – R. Fisichella, Assisi 1990
DSp	<i>Dictionnaire de Spiritualità ascétique et mystique</i> , fondé par M. Viller, Paris 1937ss
EE	<i>Enchiridion delle encicliche</i>
ed	a cura di
Et alt.	Altri autori
Gdt	Giornale di Teologia
FilTeol	<i>Filosofia e Teologia</i>
FF	<i>Fonti francescane</i>
FtU	<i>Il Futuro dell'Uomo</i>
FpU	<i>Un futuro per l'uomo</i> (nuova serie dal 2001 de FtU)
Fs	Festschrift
GDR	<i>Grande Dizionario delle Religioni</i> , Assisi 1988
GLNT (I)	<i>Grande lessico del Nuovo Testamento</i> , [G. Kittel – G. Friedrich], Brescia
GS	<i>Gaudium et Spes</i>

<i>IBC</i>	<i>International Bible Commentary</i> , ed. by William R. Farmer, Andre LaCocque and Sean McEvenue medesima opera
<i>Ibid</i>	
<i>Lat</i>	<i>Lateranum</i>
<i>LG</i>	<i>Lumen Gentium</i>
<i>LTS</i>	<i>Lessico di Teologia sistematica</i> , ed. W. Beinert, Brescia 1990.
<i>MSR</i>	<i>Mélanges de Science religieuse</i>
<i>NBA</i>	Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1965- ____
<i>NDS</i>	<i>Nuovo Dizionario di Spiritualità</i> , Roma 1979
<i>NDT</i>	<i>Nuovo Dizionario di Teologia</i> , a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Alba 1977.
ndt	nota del redattore
NS [N.S.]	Nostro Signore
<i>OeCiv</i>	<i>Oecumenica Civitas</i>
<i>PG</i>	Patrologia greca (Migne)
<i>PL</i>	Patrologia latina (Migne)
Ps.	Salmi
<i>RCl</i>	<i>La Rivista del Clero italiano</i>
<i>REsp</i>	<i>Revista de Espiritualidad</i>
<i>RSFT</i>	<i>Revue de sciences philosophiques et theologiques</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue de Sciences Religieuses</i>
Sb	Studi biblici
<i>ScC</i>	<i>La Scuola Cattolica</i>
<i>Spir</i>	<i>Spiritus</i>
<i>S.Th</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>Teol (Br)</i>	<i>Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale.</i>
<i>TeiR</i>	<i>Teilhard Review</i>
<i>ThG</i>	<i>Theologie der Gegenwart</i>
<i>TOB (I)</i>	<i>Traduction Oecumenique de la Bible</i>
<i>ViHo</i>	<i>Vivens Homo</i>

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Pierre Teilhard de Chardin

- L'activation de l'énergie*, Paris 1972; trad. italiana *Verso la convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, Un futuro per l'uomo 9, San Pietro in Cariano (VR) 2004.
- L'apparition de l'homme*, Paris 1971; trad. italiana, *L'apparizione dell'uomo*, Milano 1979.
- L'avenir de l'homme*, Paris 1970; trad. italiana, *L'avvenire dell'uomo*, Milano 1972.
- Le coeur de la matière*, Paris 1976; trad. italiana, *Il cuore della materia*, Biblioteca di cultura 6, Brescia 1993.
- Comment je crois*, Paris 1978; trad. italiana, *La mia fede. Scritti teologici*, Biblioteca di cultura 7, Brescia 1993.
- Les directions de l'avenir*, Paris 1973; trad. italiana, *Le direzioni del futuro*, Torino 1996.
- Écrits du temps de la guerre 1916-1919*, Paris 1976; trad. italiana, *La vita cosmica. Scritti del tempo della guerra (1916-1919)*, Milano 1970.
- L'énergie humaine*, Paris 1962; trad. italiana, *L'energia umana*, Saggezza di vita, Milano 1997.
- Hymne de l'univers. La messe sur le monde. Trois histoires comme Benson. La puissance spirituelle de la matière. Pensées choisies par Fernande Tardivel*, Paris 1964; trad. italiana, *Inno dell'universo. La messa sul mondo. Il Cristo nella materia. La potenza spirituale della materia. Pensieri scelti*, Biblioteca di cultura 5, Brescia 1992.
- Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris 1972; trad. italiana, *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Biblioteca di cultura 10, Brescia 1994.
- L'oeuvre scientifique*, Textes réunis et édités par N. et K. Schmitz-Moormann, Olten-Freiburg im Breisgau 1971, 10 voll.
- Le phénomène humain*, Paris 1967; trad. italiana, *Il fenomeno umano*, Biblioteca di cultura 12, Brescia 1995.
- La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris 1977; trad. italiana, *Il posto dell'uomo nella natura. Il gruppo zoologico umano*, Milano 1970.

Science et Christ, Paris 1971; trad. italiana, *La Scienza di fronte a Cristo. Credere nel Mondo e credere a Dio*, Un futuro per l'uomo 4, Negarine S. Pietro in Cariano (VR) 2002.

La vision du passé, Paris 1957; trad. it., *La visione del passato*, Milano 1973.

2. Diario, Note e Lettere

Journal. Tome I: (cahiers 1.5): (26 aout 1915–4 janvier 1919), texte intégral publié par N. et K. Schmitz-Moormann 1975.

Notes de retraites 1919-1954, introduction et notes de G.-H. Baudry, Paris 2003.

Accomplir l'Homme (1938-1950), Paris 1968; trad. italiana, *Realizzare l'uomo dell'uomo. Lettere inedite (1926-1952)*, Milano 1979.

BAUDRY, G.-H., *Dictionnaire des correspondants de Teilhard de Chardin*, suivi du répertoire chronologique des lettres publiées, Lille 1974.

Blondel et Teilhard de Chardin, Corrispondence commentée par H. de Lubac, Paris 1965; trad. italiana, *Corrispondenza di Maurice Blondel e Pierre Teilhard de Chardin*, Le idee della vita 39, Torino 1968.

«Correspondance inédite de Pierre Teilhard de Chardin et de Gaston Fessard», présentée et annotée par M. *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 90 (1989) 350-414.

Dans le Sillage des Sinanthropes. Lettres inédites (1926-1934), présentées par P. Leroy, Paris 1971.

Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1919, Paris 1961; trad. italiana, *Genesi di un pensiero. Lettere dal fronte (1914-1919)*, I fatti e le idee. Saggi e Biografie 146, Milano 1966.

En Chine avec Teilhard. Lettres inédites, présentées par C. Rivière, Paris 1968.

Lettres à l'Abbé Gaudefroy et à l'Abbé Breuil, Rocher Litterature, Paris 1988.

«Lettres inedites à un savant des ses amies», *Christus* 54 (1967) 238-258; trad. italiana, *Lettere a un amico scienziato*, Il chicco di senape 8, Torino 1969.

Lettres d'Egypte (1905-1908), Paris 1963; trad. italiana, *Lettere dall'Egitto 1905-1908*, Brescia 1966.

Lettres de guerre inédites, présentées par P. Boussac et J. Guillaumont, Paris 1986.

Lettres d'Hastings et de Paris (1908-1914), Paris 1965.

Lettres à Léontine Zanta, Collection Christus 19, Paris 1965; trad. italiana,

- Convergere in alto. Lettere a Léontine Zanta*, Milano 1969.
- Lettres to two Friends, Perspectives in Humanism*, New York, 1968; trad. italiana, *Realizzare l'uomo dell'uomo*.
- Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier (1919-1955)*, introduction et notes par H. de Lubac, Paris 1974.
- LEROY, P. *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. Les dernières années 1948-1955*, introduction et notes par H. de Lubac, Paris 1976.
- , – MORIN H. – SOULIE S., *Pèlerin de l'avenir. Le père Teilhard de Chardin à travers sa correspondance: 1905-1955*, Sciences pour l'homme, Parigi 1989.
- Lettres à Jeanne Mortier 1939-1955*, Paris 1984.
- The letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan*, ed. by T. M. King and M. Wood Gilbert, Washington DC 1993.
- Lettres de voyage (1923-1939)*, Paris 1956.
- Nouvelles lettres de voyage (1939-1955)*, Paris 1957; trad. italiana di entrambi i testi, *Lettere di viaggio, Epistolari*, Milano 1962.
- «Quelques lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin à Théodore Monod», *Études Théologiques et Religieuses* 57 (1982) 317-342.
- Teilhard de Chardin en Chine. Correspondance inédite (1923-1940)*, Aix-en-Provence, 2004.
- Teilhard de Chardin sur le terrain. 24 lettres recueillies et présentées par G. Barbour*, Paris 1965.

3. Quaderni

- “Cahiers Pierre Teilhard de Chardin” a cura della Fondation et Association Teilhard de Chardin, Paris.
- Construire la terre. Bulding the earth. Die erde aufbauen*: extraits d'oeuvres inédites, CahT 1, Paris 1963.
- Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages*, CahT 2, Paris 1960.
- Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine; Sauvons l'humanité; L'art dans la ligne de l'énergie humaine. Suivi d'inédits*, CahT 3, Paris 1960.
- La parole attendue. Inédits, témoignages et travaux de l'association*, CahT 4, Paris 1963.
- Le Christ évolutif; Socialisation et Religion*, CahT 5, Paris 1966.

Le Dieu de l'évolution. Inédits, hommages études, CahT 6, Paris 1968.

Sens humain et sens divin. Inédits, études conférences, CahT 7, Paris 1971.

Terre promise. Inédits et études, CahT 8, Paris 1974.

4. Raccolte di testi e altre traduzioni in lingua italiana

Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin. Textes rassemblés et présentés par Attila Szekeres, Paris 1969.

Être plus. Directives extraites des écrits publiés ou inédits du Père, de sa correspondance et de ses notes, Paris 1968.

Je m'explique, textes choisis et ordonnés par J.-P. Demoulin, Paris 1966.

MORTIER J., *Avec Teilhard De Chardin "Vues ardentes"*. Étude suivie de textes du père relatifs aux sujets traités (dont plusieurs inédits) et d'extraits de ses dernières lettres concernant la chasteté et le péché originel, Paris c1967.

«"Pressentir avec L'Église"». Quelques notes inédites du Père Pierre Teilhard de Chardin», extraits présentés par P. Noir, *Christus* 34 (1987) 321-326.

Réflexions et prières dans l'Espace-Temps. Textes assemblés et annotés par É. e S. Bret, Paris 1972; trad. italiana, *Meditazioni e preghiere cosmiche*, Meditazioni 109, Brescia 1994.

Teilhard de Chardin. Images et paroles. Album réalisé par J. Mortier et M.-L. Auboux Paris 1966; trad. italiana, *Pierre Teilhard de Chardin. Immagini e parole*, Milano 1968.

L'ambiente divino. Saggio di vita interiore, Milano 1975².

Sull'Amore, Meditazioni 86, Brescia 1998³.

Costruire la Terra, Istituto Stensen, Firenze 1981.

Sulla Felicità, Meditazioni 85, Brescia 1991².

Il fenomeno umano, Milano 1980³.

Inno dell'universo, Milano 1972.

La Messa sul Mondo, Meditazioni 91, Brescia 1990.

Sulla Sofferenza, Meditazioni 93, Brescia 1991.

Il Sacerdote, Meditazioni 96, Brescia 1991.

5. Opere bibliografiche su P. Teilhard de Chardin

ALMAGNO, R., *Bibliografia teilhardiana (1955-1970)*, Istituto Stensen, Firenze 1972.

- BAUDRY, G.-H., *Pierre Teilhard de Chardin: Bibliographie (1881-1972)*, Facultés Catholique, Lille 1972.
- , *Pierre Teilhard de Chardin: Bibliographie. Addenda (1913-1971) & Supplement (1972-1977)*, Lille 1978.
- Bibliography Teilhard de Chardin*, [accesso 02.02.2003]
- BORELLA, P., *Le ipotesi antropologiche, psicologiche e sociali di Pierre Teilhard de Chardin*, con bibliografia teilhardiana internazionale 1891-1981, Firenze 1981.
- GENTILI, E., «Pierre Teilhard de Chardin in Italia: bibliografia: scritti di Teilhard de Chardin “l'Osservatore Romano”: Scritti originali italiani: scritti originali apparsi in Italia, non italiani: traduzioni», *ScC*, Supplemento bibliografico 3 (1965) 247*-334*.
- GIBELLINI, R., *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Brescia 1992³. (contiene agg. bibliografico)
- ESPARZA, A.F., *Teilhard de Chardin en una nueva clave de lectura: Fuentes bibliográficas* [accesso: 02.09.2004],
- FONDATION TEILHARD DE CHARDIN, *The Works of Pierre Teilhard de Chardin. Bibliography* [accesso 02.09.2004],
- LUKAS, M. — LUKAS, L., *Teilhard. A biography*, London 1977.
- POLGAR, L., *Bibliographia de Historia Societatis Iesu* (fascicoli annuali estratti da) *AHSI*, alla voce “Pierre Teilhard de Chardin”.
- POULIN, D., *Teilhard de Chardin. Essai de bibliographie (1955-1966)*, Québec 1966.
- RUSSO, F., «Elements de bibliographie», in *Teilhard de Chardin. Son apport, son actualité*, Paris 1982, 161-170.

6. Studi sull'opera di P. Teilhard de Chardin

- Alle radici dell'etica ambientale: Teilhard de Chardin e La terra da costruire*, (Atti Convegno), *Convergere*, 0 (2001).
- ARAGONNES, C., «Teilhard de Chardin à Sarcenat», in *Réflexions sur le bonheur*, CahT 2, 79-88.
- ARECCHI, T., «Intuizioni creative di Teilhard», in *Teilhard de Chardin materia evoluzione speranza*, Roma, 1983, 31-34.
- ARIAS, J., «Christo primier querido y punto Ω dell'Universo (el Cristocentrismo in Duns Scoto y Teilhard de Chardin)», *Reflejos* (1965) 60-74.
- ARMAGNAC (D'), C., «De Blondel à Teilhard», *Archives de Philosophie* 2

- (1958), 298-312.
- , «Foi en l'homme et foi en Dieu», in *Teilhard de Chardin: son apport, son actualité*, Paris 1982, 107-127.
- , «La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne», *Nouvelle Revue Théologique*, 84 (1962), 598-621.
- ARNOULD, J., *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie: l'Église et l'évolution*, Paris 1996
- , *Quelques pas dans l'univers de Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 2002.
- BALTHASAR, E., «Liberation Theology and Teilhard de Chardin», *TeiR* 22 (1987) 71-86.
- BALTHASAR (VON), H.U., «Die Spiritualität Teilhard de Chardin», *Wort und Wahrheit*, 5 (1963), 339-350.
- BARBOUR, G., *Teilhard de Chardin sur le terrain*, Paris 1965.
- BARTHELEMY-MADAULE, M., «Le sens mystique chez le Père Teilhard de Chardin», *Age Nouveau* 14 (1960) 79-84.
- , «Bergson et Teilhard de Chardin», in *La parole attendue*, CahT 4, 116-131.
- , *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963.
- , *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris 1967.
- BARTHELEMY-MADAULE, M., «Milieu Mystique et Milieu Divin», in *Le message spirituel de Teilhard de Chardin*, (Colloque de Milan), Paris 1969, 36-45.
- BAUDRY, G.-H., *Il credo di Teilhard*, Universo cristiano, Torino, 1972.
- , *Le Christ universel. Espoir pour le monde. L'eschatologie dans l'oeuvre de Teilhard jusqu'en 1921*, Lille 1974.
- , «Les grands axes de l'eschatologie teilhardienne», *MSR* 4 (1977) 213-235 e 1-2 (1978), 37-71 (Estratto).
- , «Le Christ et la fin de l'histoire», in *Teilhard de Chardin: son apport, son actualité*, Paris 1982, 149-159.
- BAVAUD, G., «Come capire la cristologia di padre Teilhard de Chardin», *Humanitas*, 3 (1967) 341-349.
- BERGOUNIOUX, F., «L'Ame Sacerdotale du Père Teilhard de Chardin», in *Réflexions sur le bonheur*, CahT 2, 71-78.
- BETTO, F., *Teilhard de Chardin. Sinfonia universal*, Serie Universidade, Sao Paulo, 1992.

- BISIO, F., «Teilhard de Chardin e la new age. Alcune annotazioni critiche», *FtU* 21 (1994) 1 41-54.
- , *Teilhard de Chardin Pierre*, Contemporanei 79, Milano 1999.
- , «Verso un amore universale» *FpU* 1 (2000) 83-100.
- , «Cristogenesi, croce e Trinità nel pensiero di Teilhard de Chardin», in *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, a cura di P. Coda e A. Tapken, Collana di Teologia 32, Roma 1997, 229-257.
- BOFF, L., *O Evangelho do Cristo Còsmico: a realidade de um mito o mito de uma realidade: Teilhard de Chardin*, Sao Paulo, 1971.
- BONNET, N., *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*, Recherches 11, Paris 1987.
- BORNE, É., «Teilhard de Chardin (1881-1955)», in *GDR*, 2098-2100.
- BRAVO, F., *La vision del l'histoire chez Teilhard de Chardin*, CFi 52, Paris 1970.
- BRÜCHSEL, R., «Teilhard de Chardin e gli esercizi spirituali», *Convergere* 4 (2003) 19-25.
- , «Teilhard de Chardin maestro di spiritualità», *Convergere*, 2 (2002) 19-26.
- BURNEY, P., «Le père Teilhard, les “incroyants” et l'espérance: divergences et convergences», in *Terre promise*, CahT 8, 68-93.
- , «La vision et l'énergie dans le poème», in *Sens humen et sens divin*, CahT 7, 145-169.
- CALEGARI, P., *Osservatori della crisi. Letture di Elias, Buber, Kohr, Laszlo, Maturana, Teilhard de Chardin*, Biblioteca, Napoli 1992.
- CAMICI, A., «Rilettura patristica alla luce del pensiero cristologico di Teilhard de Chardin», *FpU* 3 (2002) 15-22.
- CARDOLETTI, P., «L'aspiration au tout comme clef pour la compréhension du Milieu divin, de la spiritualité et de la doctrine de Teilhard de Chardin», in *Le message spirituel de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 52-55.
- CHARLES, J. – DUPLEIX, A., *Teilhard de Chardin Mistico e scienziato*, Donne e uomini nella storia 7, Milano 1998.
- CHAUCHARD, P., *La pensée scientifique de Teilhard de Chardin*, Paris 1965.
- COLOMER, E., *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en teilhard de Chardin*, Biblioteca Herder 143, Barcelona 1974.
- COSTA, E., «Teilhard de Chardin e il Marxismo», in *Teilhard de Chardin materia evoluzione speranza*, Roma 1983, 51-60.

- , «Come Teilhard vede l'Universo», in *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, Città del Vaticano, 1987, 29-41.
- COUSINS, E., «Teilhard de Chardin et saint Bonaventure», in *Terre promise*, CahT 8, 195-211.
- COUTAGNE, P.-H., «Le Christ au coeur de la matière et au coeur de l'histoire. La vision christique du Père Teilhard de Chardin», *Equipes enseignantes* 2 (1967) 64-78; 3 (1968) 70-87.
- , «La modernità secondo Teilhard», *FtU* 3 (1976) 3-12.
- , «Teilhard dans le contexte de la secularisation», *RSPT*, 53 4 (1970) 681-715.
- , «Teilhard face à face avec l'histoire», *RSPT* 57, 2 (1973), 323-345; 3 (1973), 346-372.
- CRESPY, G., *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Le idee e la vita 6, Torino 1963.
- , *De la science a la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin*, Neuchâtel 1965; trad. italiana, *Dalla scienza alla teologia. Saggio su Teilhard de Chardin*, Saggi 3, Roma 1968.
- , «L'intention théologique de Teilhard de Chardin», in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 303-332.
- CROUZEL, F., «L'oeuvre scientifique du Père Teilhard: paléontologie et géologie», in *Teilhard de Chardin. Son apport, son actualité*, Paris 1982, 15-24.
- CUENOT, C., «Pierre Teilhard de Chardin. Sa vie mystique à Pekin (1939-1946)», *Recontre Orient-Occident* 2 (1957) 3-6.
- , *Pierre Teilhard de Chardin: les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958; trad. italiana, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Biografie 11, Milano 1962.
- , *Teilhard de Chardin*, Paris 1963; trad. italiana, *Teilhard de Chardin*, I Gabbiani 11, Milano 1966² (Piccolo Cuénot).
- CUENOT, C., «L'apport scientifique de Pierre Teilhard de Chardin» in *La parole attendue*, CahT 4, 55-71.
- , «La spiritualité de Teilhard de Chardin», in *Le message spirituel de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 15-35.
- , *Nouveau lexique Teilhard de Chardin*, Paris 1968.
- CUYPERS, H., «La place du milieu divin dans la pensée du Teilhard de Chardin», in *Le message spirituel de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 79-84.

- DAECKE, S.E., «Teilhard de Chardin et la théologie de l'avenir», in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 269-302.
- DALLE NOGARE, P., *Pessoa e amor segundo Teilhard de Chardin*, Sao Paulo 1970.
- DANIELOU, J., «Signification de Teilhard de Chardin», *Études*, 2 (1962) 145-161.
- DEVAUX, A., «Deux ardents. Peguy et Teilhard face au problème de l'inchristianisation», in *Terre promise*, CahT 8, 159-194.
- , *Teilhard e la vocazione della donna*, Roma 1966.
- DUFORT, J., «D'Ignace de Loyola (1491-1556) à Pierre Teilhard de Chardin (1868-1955), deux figures du Christ, une foi au monde», *Cahiers de spiritualité ignatienne* 15 (1991) 187-198.
- DUPLEIX A., «Teilhard de Chardin. Actualité d'un débat», *Bulletin de littérature Ecclesiastique* 92 (1991) 1-4.
- , «Teilhard et les Théologiens», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 92 (1991) 13-30.
- ELLIOTT, F., «La Christologie de Pierre Teilhard de Chardin», in *Sens humain et sens divin: CahT 7*, Paris 1971, 61-76.
- ELORRIAGA, C., «El aspecto metodológico del acceso al punto Omega según Teilhard de Chardin», *Anales valentinos*, 10 (1979) 423-433.
- ESPARZA, A.F., *Teilhard de Chardin y su cosmovisión en una clave de lectura trinitaria. Enfoque del problema y propuesta hermenéutica*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1995.
- FACCHINI, F., «Pierre Teilhard de Chardin; dall'evoluzione una speranza per l'uomo», in *Origini dell'uomo ed evoluzione. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Di fronte e attraverso 588, Milano 2002, 235-265.
- FAESSLER, M., «L'anthropologie selon Karl Barth et Teilhard de Chardin», in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 207-267.
- FARICY, R., *All things in Christ: Teilhard de Chardin's spirituality*, London 1981.
- , «Il rapporto con Gesù Cristo risorto nelle note private inedite di Pierre Teilhard de Chardin», *CivCat* II, 8 (1981), 126-135.
- , «The christian and creation. The approach of Teilhard de Chardin», *TeiR* 27 (1992) 9-15.
- FARICY, R., *Christian Faith and my Everyday Life. The Spiritual Doctrine of Teilhard de Chardin*, Middlegreen (GB) 1981; trad. italiana, *Teilhard de Chardin. La dottrina spirituale*, Milano 2000.

- , *Teilhard de Chardin's theology of the Christian in the World*. New York 1967.
- FEBAS BORRA, J., *Les noms du Christ dans le oeuvre de Teilhard De Chardin pour une approche linguistique de la theologie*. These présentée en vue de l'obtention du titre de Docteur en Science theologique du 3ème cycle, U.E.R., Paris 1976.
- FERRIER, F., «Le dynamisme du Ressuscité dans la pensée du Teilhard de Chardin». *Parole et pain*, 37 (1970), 30-41.
- FESSARD, G., «La vision religieuse et cosmique de Teilhard de Chardin», in *L'homme devant Dieu*, Fs. H. de Lubac, 3, Paris 1964, 223-248.
- FIERRO, A., *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Lux mundi 30, Salamanca 1971.
- GALLEN, L., «Il contributo di Pierre Teilhard de Chardin alle moderne teorie evoluzionistiche», in *Teilhard de Chardin materia evoluzione speranza*, Roma 1983, 81-92.
- , «Il messaggio di Teilhard de Chardin», in *Conc(I)*, 1 (2000) 153-166.
- , «Le idee di Teilhard de Chardin alla prova delle odierne concezioni sull'evoluzione», in *FtU* 7 (1980) 2 39-46.
- , «La geobiologia: un contributo di Pierre Teilhard de Chardin allo studio dell'evoluzione», in *FtU* 11 (1984) 1, 11-18.
- , «Rapporti tra analisi scientifica e visione del mondo in Pierre Teilhard de Chardin» in *FtU* 12 (1985) 1 17-25.
- GHINSTE, (VAN DE) J., «La vision poétique de Teilhard de Chardin», in *Terre Promise. Inédits et études*, CahTe 8, Paris 1974, 31-67.
- GIANNONI, P., «Un ipotesi prognostica di Teilhard de Chardin. La minaccia di sciopero nella noosfera», in *Teilhard de Chardin materia evoluzione speranza*, Roma 1983, 93-105.
- GIBELLINI, R., *La discussione su Teilhard de Chardin*, Brescia c1968.
- , «Teilhard de Chardin e la teologia contemporanea», in *Teilhard de Chardin materia evoluzione speranza*, Roma 1983, 106-119.
- , «Pierre Teilhard de Chardin. Teologia e scienza», in *La teologia del XX secolo*, BTCon 69, Brescia 1992, 184-192.
- , *Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni*, Brescia 1992³.
- , «Teilhard de Chardin. Introduzione bibliografica», in *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, a cura di A. Bausola, vol. 2°, Brescia 1978.
- GOSZTONYI, A., *Teilhard de Chardin. Cristianesimo ed evoluzione*, Saggi 8,

Firenze 1970.

- HALE, R., *Il cosmo e Cristo: basi per una teologia ecologica secondo Teilhard de Chardin*, Istituto Stensen, Firenze 1974
- KAMYKOWSKI, L., «Il senso cristiano della scienza nel pensiero di Teilhard de Chardin», *Il Nuovo Areopago*, 2 (1982), 151-164.
- KIM, D., «Irenaeus of Lyons and Teilhard de Chardin: a comparative study of “recapitulation” and “Omega»», *Journal of ecumenical Studies*, 13 (1976) 69-93.
- KING, T.M., *Teilhard de Chardin, The way of the Christian mystics* 6, Wilmington (DE) 1988.
- KING, U., «Il futuro della religione: confronto tra mistica occidentale e mistica orientale secondo Teilhard de Chardin», *FtU* 2 (1974) 3-19.
- , *Toward a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, London 1980
- , «Scienza e misticismo: Teilhard de Chardin nel pensiero religioso d’oggi», *FtU* 4 (1984) 14-22.
- , *Spirit of fire. The life and vision of Teilhard de Chardin*, New York 1996.
- , *Christ in all things. Exploring spirituality with Teilhard de Chardin*, London -New York 1997; trad. Italiana, *Cristo in tutte le cose. esplorare la spiritualità con Theilhard de Chardin. conferenze di Bampton 1996*, Teologia e spiritualità 5, Padova 2001.
- KROPF, R.W., *Christogenesis: a study of Teilhard De Chardin’s reinterpretation of Pauline Themes*: thesis presented to the Faculty of Theology of St. Paul University, Ottawa, Ontario, as partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Sacred Theology, Fondation Teilhard De Chardin, Birmingham, Michigan 1972, (tesi).
- , *Teilhard, Scripture, and Revelation. A study of Teilhard de Chardin reinterpretation of pauline themes*, London 1980.
- LABERGE, J., *Teilhard De Chardin et les exercices spirituels de Saint Ignace*, Faculté de théologie, Institut Catholique de Paris, Paris 1971(Tesi).
- , *Teilhard De Chardin et Ignace de Loyola*, Collection Christus 34, Paris 1973.
- LEPP, I., *Teilhard et la foi des hommes*, Bibliothèque Teilhard, Paris 1963.
- LEROY, P., *Pierre Teilhard de Chardin, tel que je l’ai connu*, Paris 1958; trad. italiana, *Teilhard de Chardin nel ricordo di un amico*, Brescia

1964.

- LYONS, J.A., *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin. A comparative study*, Oxford 1982.
- LUBAC, (DE), H., *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962; trad. italiana, *Il pensiero religioso del padre Teilhard de Chardin*, Brescia 1965.
- , *La prière du père Teilhard de Chardin. Note sur l'apologétique teilhardienne*, Le signe, Paris 1964; trad. italiana, *La preghiera di padre Teilhard de Chardin. Nota sull'apologetica teilhardiana*, Brescia 1965.
- LUBAC, (DE), H., «Tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin», in *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*. VI^o Congressus Thomisticus Internationalis. Acta II (Officium Libri Catholici, Romae 1966) 212-220.
- , *Teilhard missionnaire et apologiste*, Toulouse 1966; trad. italiana, *Teilhard de Chardin. Missionario del nostro tempo*, Universale moderna Morcelliana 29, Brescia 1967.
- , *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs*, Paris 1977.
- , *L'éternel féminin. Etude sur un texte du père Teilhard de Chardin, suivi de Teilhard et notre temps* Paris 1968; trad. italiana, *L'eterno femminile, da Teilhard de Chardin*, La Ventola, Torino 1969.
- , *Blondel et Teilhard de Chardin correspondance commentée*, Bibliothèque de philosophie 1, Paris 1965; trad. italiana, *Corrispondenza di Blondel et Teilhard de Chardin*, Le idee e la vita 39, Torino 1968.
- , «Teilhard de Chardin et saint Paul», *Spir* 26 (1966) 31-48.
- , *Teilhard et notre temps*, Foi vivente 138, Paris 1971.
- LUKAS, M. – LUKAS, E., *Teilhard, l'homme, le prêtre, le savant*, Bibliographie Paris 1980.
- LUPO, V. La mistica dell'incarnazione in Pierre Teilhard De Chardin, in «Humanitas», nuova serie 3/1964.
- MAALOUF, J., «Teilhard De Chardin et le mystère du mal: Évolutionnisme? Stoïcisme? Christocentrisme?», *RSPT* 65 (1981), 251-283.
- MANCINI, I., «Teilhard vivant», in *Teilhard de Chardin materia evoluzione speranza*, Roma 1983 11-18.
- MARTELET, G., «Le Christ et le cosmos d'après les premiers écrits du Père

- Teilhard», *Christus*, 27 (1980) 472-482.
- , «Teilhard et le Mystère de Dieu», in *Sens humain et sens divin*, in CahT 7, 77-102.
- , *L'unione al Cristo universale: per una rilettura di Teilhard de Chardin*, *Vita e pensiero*, 12 (1981) 26-38.
- , «Les grandes intuitions chrétiennes de Teilhard», in *Teilhard de Chardin: son apport, son actualité*, Paris 1982, 128-148.
- , «Le mystère du Christ comme source du crédit accordé également à la Science et à la foi», *Bulletin Teilhard de Chardin*, 32 (2000) 19-31.
- , «Cristo anima del mondo. Il mistero di Cristo fonte del far credito, in pari grado, alla scienza e alla fede», *FpU* 2(2001) 25-51.
- MARTELET, G., *Preface a Notes de retraites*, Paris 2003, 9-28.
- Le message spirituel de Teilhard de Chardin*. Actes du Colloque sur le *Milieu divin* publiés par le centre italien d'étude et de documentation Pierre Teilhard de Chardin, Milan, 24-25 mai 1965, Paris 1970.
- MOLARI, C., «Rivisitazione di un modello problematicamente significativo: Teilhard de Chardin», in *Futuro del Cosmo Futuro dell'uomo*. Atti del XV congresso nazionale dell' ATI, a cura di S. Muratore, Studi Religiosi, Padova, 119-164.
- MOONEY, C., «Blondel and Teilhard de Chardin. Exchange of letters», *Thought*, 37 (1962) 543-562.
- , «The body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin», *Theological Studies*, 4 (1964), 576-610.
- , «Teilhard de Chardin and the christological problem», *The Harvard theological review*, 1 (1965) 91-126.
- , *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ: La révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée*, *Théologie* 73, Paris 1968.
- MORTIER, J., *Pierre Teilhard de Chardin. Penseur universel*, Paris 1981.
- NEMECK, F. K., *Teilhard de Chardin et Jean de la Croix. "Les passivités" dans la mystique teilhardienne comparées à certains aspects de la "nuit obscure" de saint Jean de la Croix*, Hier-aujourd'hui 20, Paris 1975.
- NOIR, P., «Teilhard de Chardin», in *DSp*, 15, 115-126.
- ORMEA, F., «L'héroïque obéissance du Pierre Teilhard de Chardin», in *Le message spirituel de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 114-118.

- , *Teilhard de Chardin. Guida al pensiero scientifico e religioso*, 2 voll., Firenze 1968.
- OUINCE, (D') R., «L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard», in *L'homme devant Dieu*, Fs. H. de Lubac, 3, Paris 1964, 331-346.
- , *Un prophète en procès [1]. Teilhard de Chardin et dans l'Église de son temps*, Intelligence de la foi, Paris 1970.
- , *Un prophète en procès [2]. Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*, Intelligence de la foi, Paris 1970.
- PERIGORD, M., *L'esthétique de Teilhard*, Bibliothèque Teilhard, Paris 1965.
- , *Evolution et temporalité chez Teilhard*, Carnets Teilhard 9, Paris 1963.
- PIVETEAU, J., *Il Padre Teilhard de Chardin scienziato*, Modena 1967.
- , «Quelques aspects de la paléontologie humaine depuis la mort du Père Teilhard», in *Le Dieu de l'évolution*, CahT 6, 68-76.
- , «Teilhard et l'Homínisation», in *Sens humain et sens divin*, CahT 7, 119-144.
- POISSON, R., *Église et eucharistie dans la pensée de Pierre Teilhard de Chardin*, Tesi Gregoriana, Roma 1986.
- PONTET, M., *Pascal et Teilhard: témoins de Jésus-Christ*, Collection Christus 27, Paris 1968.
- RABUT, O., *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958.
- , *Incontro con Teilhard de Chardin*, Le idee e la vita, Torino 1972.
- RAVIER, A., «Teilhard de Chardin et l'expérience mystique d'après ses notes intimes», in *Terre promise*, CahT 8, 212-232.
- , - P. LEROY, «Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). L'attrait de la mistyque; Portrait», *Études*, 4 (1981), 581-596.
- RAZZOTTI, B., *Teilhard De Chardin dalla materia al Verbo*, Tracce del sacro nella cultura contemporanea 10, Padova 1999.
- RIDEAU, E., *La pensée du père Teilhard de Chardin*, Paris 1965.
- RUSSEL, J., «The principle of finality in the philosophy of Aristotle and Teilhard de Chardin», *The Heythrop Journal*, III, 4 (1962) parte I, 347-359; parte II, IV 1 (1963) 32-41.
- RUSSO, F., «Les langages du père Teilhard de Chardin», in *Teilhard de Chardin. son apport, son actualité*, Paris 1982, 69-91.
- , «Rome et Teilhard», *RSR*. 4 (1981) 485-507.
- SALLANTIN, X., «Da Pascal a Teilhard de Chardin e oltre», *FpU* 3 (2002), 23-31.

- SAPIENZA, G., *Sintesi in Cristo Omega. L'evoluzione spiritualizzante nel pensiero di Teilhard de Chardin*, Palermo 2003.
- SCHELLENBAUM, P., *Le Christ dans l'énergetique teilhardienne*, CFI 58, Paris 1971.
- SESE, B., *Pierre Teilhard de Chardin*, Temps et visages, Paris 1997.
- SMULDERS, P., *La visione di Teilhard de Chardin*, Torino 1965.
- SOLAGES, (DE) B., *Teilhard de Chardin. Tèmoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse 1967.
- SOLAGUREN, C., «La cristologia del Padre Teilhard de Chardin y el principio y fundamento de San Ignacie», *Manresa*, 134 (1963) 5-24.
- SPEAIGHT, R., *Teilhard de Chardin biografia*, Santander 1972.
- STOEGER, W.R., «La cosmologia moderna e il pensiero di Teilhard de Chardin», in *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, Città del Vaticano, 1987, 69-82.
- STRANIERO, G., *L'ontologia fenomenologica di Teilhard de Chardin*, Saggi e ricerche 9, Milano 1969.
- , *L'evoluzione convergente di Teilhard de Chardin*, Torino 1996.
- , «Il futuro dell'uomo nella prospettiva evolutiva di Teilhard de Chardin», *FpU* 3 (2002), 45-49.
- SZEKERES, A., «La pensée religieuse de Teilhard de Chardin et la signification théologique de son Christ cosmique», in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 333-402.
- SZEKERES, A., «Les théologiens catholiques et Teilhard de Chardin», in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 83-149.
- TASSONE BERNARDI, A., *Teilhard de Chardin. La poesia del cosmo*, Nuova universale Studium 84, Roma 1997.
- Teilhard de Chardin, evoluzione e cultura, Testimonianze* 73 (1965).
- Teilhard de Chardin studi e dibattiti*, Bologna 1969.
- Teilhard de Chardin. Son apport, son actualité.* (Colloque du Centre Sèvres 1981), suivi de cinq textes inédits de Teilhard de Chardin, Paris 1982.
- Teilhard de Chardin et la pensée catholique.* (Colloque de Venise), Paris 1965.
- Teilhard de Chardin materia evoluzione speranza*, Roma 1983.
- Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Herausgegeben von K. Schmitz-Moormann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986.

- TERRA DE, H., *Mes voyages avec Teilhard de Chardin*, Paris 1965.
- TILLIETTE, X., «Pierre Teilhard de Chardin alla prova del tempo», *CivCat* I 3 (1998) 235-248.
- , «Henri de Lubac e Pierre Teilhard de Chardin nel ricordo di un testimone», *FtU* 2 (1997) 52-68.
- THOMAS, J.-F., *Initiation a Teilhard de Chardin, Maître spirituel, Épiphanie*, Paris 1998.
- TRINITE (DE LA) P., *Teilhard de Chardin: étude critique. I. Foi au Christ Universel*, Paris 1968.
- , *Teilhard de Chardin: étude critique. II. Vision cosmique et christique*, Paris 1968.
- TRUHLAR, K.V., *Teilhard e Soloviev*, Universa 32, Roma 1967.
- L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, a cura di G. V. COYNE, – M. SALVATORE, – C. CASACCI, Città del Vaticano 1987.
- U ROSA SAVINO, J., *El progreso y el reino de Dios en la obra de Teilhard de Chardin*, Caracas 1976.
- VIGORELLI, G., *Il gesuita proibito. vita e opere di P. Teilhard de Chardin*, La cultura, Milano 1966².
- WILDIERS, N., *Teilhard de Chardin*, Classiques du XX^e siècle 36, Paris 1960.
- , *Introduzione a Teilhard de Chardin*, Portico 39, Milano 1963².
- , «Introduction au Milieu divin», in *Le message spirituel de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 119-133.
- , «Teilhard de Chardin et la théologie catholique», in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 151-174.
- , «La religion universelle», in *Le Christ évoluteur*, CahT 5, 113-120.

7. Periodici

- Bulletin Teilhard de Chardin. Informations, études, actualités*, Association des Amis de P. Teilhard de Chardin, Paris
- Convergere*. Rivista di studi teilhardiani e di esperienze spirituali
- Il Futuro dell'Uomo*.
- Un Futuro per l'Uomo*. Forum interdisciplinare di filosofia, scienza, teologia e spiritualità (nuova serie de *FtU*)
- Teilhard aujourd'hui*, revue de l'Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin

The Teilhard Review.

8. Altra Bibliografia

- ADORNO, TH. W., *Teoria estetica*, Piccola biblioteca Einaudi 324, Torino 1977.
- AUGUSTINUS, *Confessiones*, NBA 1, Roma 1982.
- , *De libero arbitrio*, NBA 3/2, Roma 1976.
- , *De Magistro*, NBA 3/2, Roma 1976.
- , *De Trinitate*, NBA 4, ROMA 1987.
- , *De doctrina christiana*, NBA 8, Roma 1992.
- , *De civitate Dei*, NBA 5/1-3, Roma 1978-1991.
- , *Sermones*, NBA 29/34, e 35.2, Roma 1979-2002.
- , *De sancta Verginitate*, NBA 7/1, Roma 1978.
- , *Enarrationes in psalmos*, NBA 25-28, Roma 1970-1993.
- ALETTI, J.N., «Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle», *AnBib* 91, Rome 1981.
- , *Lettera ai Colossesi*, introduzione, versione di J.N. Aletti, *Scritti delle origini cristiane* 12, Bologna 1994.
- , *Gesù Cristo: unità del nuovo testamento?*, Roma 1995.
- , «Paul's letter to the Romans», in *IBC*, Colledgeville, 1998, 1553-1600.
- AMBROSIUS, *Explanatio de psalmo CXVIII* PL 15, 1197; trad. italiana, *Commento al Salmo 118/2*, *Opera Omnia* 10, (lettere 12.-22), Milano-Roma 1987.
- ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, Piccola biblioteca Adelphi 290, Milano 1992.
- ANGELINI, G., «Singolarità di Cristo e universalità della norma morale», *ScC* 6 (1975) 797-833.
- , «Scioglierò in parabola il mistero (Sal. 78, 2)», in *Testimonium Christi*, Brescia 1985.
- , *Il monaco e la parabola Saggio sulla spiritualità monastica della lectio divina*, Brescia 1981.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, *Opera omnia* Vol.1, ed. F.S. Schmitt, Edinburgh 1946, 93-122; trad. italiana, *Proslogion*, *Il pensiero filosofico*, Brescia 1993; (PL 158, 223-242).
- ARISTOTELE, *Poetica*, Piccola biblioteca filosofica 6, Bari 1976.
- ARNOULD, J., *La teologia dopo Darwin. Elementi per una teologia della*

creazione in una prospettiva evoluzionista, GdT 270, Brescia, 2000.

ATANASIUS, *Oratio contra Gentes*, PG 25, 79-83.

BABOLIN, S., *L'uomo e il suo volto. Lezioni di estetica*, PUG, Roma 1993.

———, *Piccolo lessico di semiotica*, Hortus conclusus, Roma 2003².

BACHELARD, G., *La terra e le forze. Le immagini della volontà*, Immagini del profondo 25, Como 1989.

———, *La poesia della materia*, Immagini del profondo 87, Como 1997.

———, *L'intuizione dell'istante. La psicanalisi del fuoco*, La scienza nuova 14, Bari 1993.

———, *La psicanalisi dell'aria*, Immagini del profondo 15, Como 1997.

BACTHIN, M., *Estetica e romanzo*, Einaudi paperbacks 107, Torino 1979.

BALTHASAR, (VON) H.U., *Teologia della storia. Abbozzo*, Brescia 1964

———, *Suor Elisabetta della Trinità e il suo messaggio spirituale*, Collana di spiritualità carmelitana 9, Roma 1959.

———, *Anzitutto il Regno di Dio*, Meditazioni teologiche 12, Brescia 1968.

———, *Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma*, Milano 1975.

———, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo Il Confessore*, Teologia oggi 24, Roma 1976.

———, *Gloria. Un'estetica teologica. I. Nuovo Patto*, Milano 1977.

———, *Teodrammatica. I. Introduzione al dramma*, Milano 1980.

———, *La preghiera contemplativa*, Già e non ancora 179, Milano 1990².

———, *Il cuore del mondo*, I triangoli 57, Casale Monferrato 1998.

BARILE, L., *Adorate mie larve. Montale e la poesia anglosassone*, Bologna 1990.

BECKER, (DE) G., *Lexique pour la théologie du Coeur du Christ*, Saint-Cénére 1978.

Bellezza e verità, a cura di F. Rella. Testi di C. Baudelaire, G. Flaubert, M. Proust, Simone Weil, Impronte, Milano 1990.

La Bellezza, PSV 44 (2001).

BENJAMIN, W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Nuovo Politecnico 4, Torino 1966.

BENSE, M., *Estetica*, Idee nuove 62, Milano 1974.

BENSON, R.U., *L'amicizia di Cristo*, Brescia 1938.

- BERDJAEV, N., *Spirito e Libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1947.
- , *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Di fronte e attraverso 357, Milano 1994.
- BERNARD, CH.-A., *Teologia simbolica*, Prospettive teologiche 2, Roma 1981.
- BERNARD, CH.-A., *Teologia spirituale*, Testi di teologia 1, Roma 1983.
- , *La spiritualità del cuore di Cristo*, Spiritualità 4, Cinisello Balsamo 1989.
- , *La spiritualità come teologia*, Spiritualità 18, Cinisello Balsamo 1993.
- , *Il Dio dei mistici. 1. Le vie dell'interiorità*, L'Abside. Saggi di teologia, 12, Cinisello Balsamo 1996.
- , *Il Dio dei mistici. 2. La conformazione a Cristo*, L'Abside. Saggi di teologia 26, Cinisello Balsamo 2000.
- BERTOLDI, F., «Contemplazione cosmologia», *Com(I)* 108 (1989) 66-83.
- BERTULETTI, A., «Il Concetto di 'esperienza' nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea», *Teol(Br)* 6 (1980) 283-384 e 6 (1981).
- , «Il concetto di esperienza», in *L'evidenza e la fede*, 112-181.
- , «Sapere e libertà», in *L'evidenza e la fede*, 444-445.
- «Bibliografia di Giovanni Moioli», in *Teol(Br)* 10 (1985).
- BLACK, M., *Modelli, archetipi e metafore*, Le forme del discorso 33, Parma 1983.
- BODEI, R., *Le forme del bello*, Lessico dell'estetica 1, Bologna 1995.
- BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, Padova 1985.
- BONHOEFFER, D., *Resistenza e Resa*, La ricerca religiosa 6, Milano 1969.
- , *Venga il tuo Regno*, Koinonia 7, Brescia 1988.
- BOTTURI, F., *Desiderio e verità. Per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Problemi del nostro tempo 64, Milano 1985.
- , «Formazione della coscienza morale. Un problema di libertà», in *Per una libertà responsabile*, a cura di G.L. Brena e R. Presilla, Padova 2000.
- BRAMBILLA, F.G., «La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica», in *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* Atti del XIV congresso nazionale dell'ATI, a cura di P. Giannoni, Studi Religiosi, Padova, 1993, 43-142.
- , *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*, Ricerche di scienze

- teologiche 30, Brescia 1989.
- , «Una Cristologia della “Singolarità di Gesù”». Prefazione, a G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1989, 9-24
- BUBER, M., *Confessioni estatiche*, Biblioteca Adelphi 179, Milano 1987.
- BULTMANN, R., «Ελπίς» in *GLNT*, III, 507-522.
- BULTMANN, R., «Γνώσκω», in *GLNT*, II, 462-542.
- CALABRESE, O., *Breve storia della semiotica*, Campi del sapere/Feltrinelli, Milano 2001
- CAZZULANI, G., *Giovanni Moioli. Gesù di Nazaret, il cristiano e la storia*, Teologi e pensatori del '900, Milano 2002.
- CELAN, P., *Poesie*, Meridiani, Milano 1998⁵.
- CELAN, P., *Di soglia in soglia*, Collezione di poesia 255, Torino 1996.
- CITRINI, T., «La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale», *ScC* 6 (1975) 699-724.
- CHARLES, P., *La preghiera di ogni cosa*, Voci dall'Altro 1, Milano 1953.
- CLEMENT, O., *I visionari*, Già e non ancora 145, Milano 1987.
- COLOMBO, G., «La lezione di un teologo: Giovanni Moioli (1931-1984)», in *Teol(Br)* 1 (1985) 3-22.
- COMETTI, J.-P. – MORIZOT, J. – POUVIET, R., *Le sfide dell'estetica. Momenti e problemi della contemporaneità*, Storia delle idee 2, Milano 2002.
- COUSINS, E., «Teilhard de Chardin et saint Bonaventure», in *Terre promise, inédit et études*, Fondation et Association Teilhard de Chardin, Cahier 8, Paris 1974.
- COUTAGNE, P., «La modernità secondo Teilhard de Chardin», *FtU* 3 (1976) 3-12.
- DANIELOU, J., *L'Essere e il Tempo in Gregorio di Nissa*, I grandi della fede, Roma 1991.
- La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*. Atti del congresso zonale dell'ATI, 1991, a cura di A. Staglianò, Studi Religiosi, Padova, 1992.
- La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* Atti del XIV congresso nazionale dell'ATI, a cura di P. Giannoni, Studi Religiosi, Padova, 1993.
- Crisi, rotture e cambiamenti*, in *Trattato di antropologia del Sacro*, 4, diretto da J. Ries, Milano 1995.
- D'ANGELO, P. – FRANZINI, E. – SCARAMUZZA, G., *Estetica*, Bibliotheca, Milano 2002.

- DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Vita Nova. Rime*, Roma 1997.
- DE FIORES, S., *La «nuova» spiritualità*, *La spiritualità cristiana* 19, Roma 1995.
- DELLA VOLPE, G., *Critica del gusto*, SC/10, Milano 1972³.
- , *Schizzo di una storia del gusto*, a cura di Ignazio Ambrogio, Nuova biblioteca di cultura 100, Roma 1971.
- Dizionario di estetica*, a cura di G. Carchia e P. D'Angelo, Manuali Laterza, Bari 1999.
- DOSTOEVSKIJ, F.M., *L'adolescente*, Einaudi Tascabili. Letteratura 453, Torino 1999.
- DREWERMANN, E., *Psicologia del profondo e Esegese, I. Sogno, mito, fiaba, saga, e leggenda*, BTCon 86, Brescia 1996.
- DURAND, G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'achetipologia generale*, *La nuova scienza* 12, Bari 1996.
- , *L'immaginazione simbolica*, *Psiche e storia* 2, Roma 1977.
- DURAND, G., *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, *Immagini del profondo* 77, Como 1996.
- ECO, U., *Trattato di semiotica generale*, Studi Bompiani, 10, Milano 1975.
- , *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Studi Bompiani, Milano 1998.
- EMMANUEL, P., *Evangeliare*, *Livre de vie* 93, Paris 1961.
- L'expérience de la beauté*, *VSp* 693 (1991).
- La experiencia que no es ciencia, o la ciencia trascendila*, *REsp* 60 (2001).
- Esperienza religiosa. Forme e figure*, *FilTeol* 1 (1994).
- EUVE, F., *Penser la création comme Jeu*, CFI 219, Paris 2000.
- EVDOKIMOV, P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, *Dimensioni dello Spirito*, Roma 1981.
- L'evidenza e la fede*, a cura di G. Colombo, *Quæstio*, Milano 1988.
- Evoluzione e creazione*. VII Convegno culturale di Studium, *Studium* 2-3 (1998).
- Evoluzione e fede*, H. HÄRING – B. VAN IERSEL – CH. TEOBALD (edd.), *Conc(I)* 1 (2000).
- Fede ed esperienza*, *Com(I)* 6 (1972).
- FACCHINI, F., *Evoluzione umana e cultura*, *Analisi e sintesi*, Brescia 1999.
- , *Origini dell'uomo ed evoluzione. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, *Di fronte e attraverso* 588, Milano 2002.

- FARICY, R. – MALATESTA, E., *Cuore del Cristo, cuore dell'uomo*, Napoli 1982.
- FERRARIS, M., *L'immaginazione*, Lessico dell'estetica 5, Bologna 1996.
- FLORENSKIJ, P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Piccola Biblioteca Adelphi 44, Milano 1981².
- Forme e pensiero del moderno*, a cura di F. Rella, Saggi/Feltrinelli, Milano 1989.
- FORTE, B., *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 2000.
- FUMAGALLI, A., *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Scienze filologiche e letteratura 54, Milano 1995.
- Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*. Atti del XV congresso nazionale dell'ATI, a cura di S. Muratore, Studi Religiosi, Padova, 1997.
- GADAMER, H.G., *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, Collana di Filosofia, 36, Genova 1989.
- GALLENI, L., «Evoluzione», *DiSF* 1 588.
- , *Scienza e Teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Brescia c1992.
- GALOT, J., «Cristo dell'esperienza. Cristo del dogma», *CivCat* IV (1983) 330-343.
- , *Il cuore di Cristo*, ADP, Milano 1992².
- , *Il cuore eucaristico*, Benedettine S. Agata sui due Golfi (Na) 1989.
- GAMERRO, R., *Romano Guardini. Filosofo della religione*, Fede e cultura, Milano 1981.
- GANOCZY, A., *Dieu, l'homme, la nature. Théologie mystique et sciences de la nature*, CFi 186, Paris 1995; trad. italiana, *Teologia della natura*, Gdt 250, Brescia 1997.
- GERL, H.B., *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988.
- GEVAERT, J., *Esperienza umana e annuncio cristiano*, Quaderni di pedagogia catechistica A/4, Leumann 1975.
- GIANNINI, G., *La nozione di esperienza. Implicazioni filosofiche ed esistenziali*, Ricerche 23, Roma 1987.
- GIBRAN, K., *Gesù figlio dell'uomo*, L'altra biblioteca 24, Milano 1987.
- GISEL, P., «Théologie de la création et mystique sont-elles compatibles?», *RSR* 71 (1997) 403-441.
- GIVONE, S., *Prima lezione di estetica*, Universale Laterza 826, Bari 2003.

- , *Storia dell'estetica*, Bcm 1166, Bari 2003.
- GOETHE, J. W., *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di S. Zecchi, Universale Bollati Boringhieri. I Classici 9, Torino 1992.
- GOBRY, I., *L'esperienza mistica*, Enciclopedia cattolica dell'uomo d'oggi 38, Catania 1965.
- , *Margherita Maria Alacoque: e le rivelazioni del Sacro Cuore*, Roma 1994.
- GOZZELLINO, G., «La singolarità di Gesù nella cristologia dal basso dei teologi della morte di Dio», *Com (I)* 9 (1973) 753-748.
- GREGORIUS NAZIANZIENUS, *Orat. V, Contra Iulianum* 2, PG 35, 663-720
- GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 11-105; trad. italiana, *La grande catechesi*, Collana di testi patristici 34, Roma 1982.
- , *De opificio hominis*, PG 44, 124-256; trad italiana, *L'uomo*, Collana di testi patristici 32, Roma 1982.
- , *De perfectione christiana ad Olympium monachum*, PG 46, 252-285.
- , *De vita Moysis*, PG 44, 295-430; trad. italiana, *Vita Mosè*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1984 [11, 233].
- , *In inscriptiones Psalmorum* PG 44, 432-608; trad. italiana *Sui titoli dei Salmi*, Collana di testi patristici 110, Roma 1994.
- , *In Canticum canticorum homiliae XV*, PG 44, 756-1120; trad. italiana, *Omellie sul Cantico dei Cantici*, a cura di V. Bonato, Epifania della Parola 3, Bologna 1995.
- GREIMAS, A.J., *Del senso*, Studi Bompiani 8, Milano 1974.
- GRILLMEIER, A., *Christ in christian tradition*, London 1965.
- GROSSATESTA, R., *Metafisica della luce. Opuscoli filosofici e scientifici*, I classici del Pensiero, Milano 1986.
- GUARDINI, R., *L'opera d'arte*, Corsia dei servi, Milano 1954.
- , «La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa» (1940), in *Scritti filosofici*, 2, Milano 1964.
- , *Lettere teologiche ad un amico*, Milano 1979.
- , *Diario*, Brescia 1983.
- , *Hölderlin*, Brescia 1995.
- , *Fede - Religione - Esperienza*. Saggi teologici, Brescia 1995².
- , *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia 1999.
- , *La figura di Gesù nel Nuovo Testamento*, Brescia 2000.

- , *Mondo e persona*, Brescia 2000.
- , *Etica*, Brescia 2001.
- , *Lettere dal lago di Como, la tecnica e l'uomo*, Brescia 2001.
- , *Religione e Rivelazione*, Brescia 2001.
- , *Contemplazione sotto gli alberi*, Mainz -Brescia 2002.
- , *La conversione di sant'Agostino*, Brescia 2002.
- HÄRING, B., *Il sacro cuore di Gesù e la salvezza del mondo*, I tempi forti 8, Roma 1983.
- HEIDEGGER, M., *La poesia di Hölderlin*, a cura di F.-W., von Herrmann, L. Amoroso, Biblioteca filosofica 4, Milano 1988.
- HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Roma 1969.
- HOPKINS, G.M., *Poesie di G. M Hopkins*, Collezione Fenice 10, Parma 1952.
- Haurietis Aquas*. Enciclica di Pio XII sul culto al Cuore di Gesù in *EE*, 5 Bologna 1998².
- JAKOBSON, R., *Saggi di linguistica generale*, SC/10 37, Milano 1972.
- KASPER, W., «Einmaligkeit und universalität Jesu Christi», *ThG* 17 (1974).
- , *Fede e storia*, BTCon 22, Brescia 1975.
- , «Cristologia e pneumatologia», in *L'attuale controversia sull'Universalità di Gesù Cristo*, a cura di M. Serretti, Roma 2002, 121-133.
- KESSLER, A. – SCHÖPF, A. – WILD, C., «Esperienza», in *CFE*, I, Brescia 1981, 677-692.
- Imitazione di Cristo*, Milano 1988.
- LANNE, E., *Tradition et Communion des Églises*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 129, Leuven 1997.
- LATOURELLE, R., «Rivelazione ed esperienza», in *DTF*, Assisi 1990, 1058-1060.
- LECLERCQ, J., *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Di fronte e attraverso 262, Milano 1990.
- , *Umanesimo e cultura monastica*, Di fronte e attraverso 241, Milano 1989.
- LECLERCQ, J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Saggi Sansoni, Firenze 2002.
- LEMIRE, L., «E la Francia tornò sacra nell'inferno di Verdun. A 80 anni dalla battaglia Chauun rievoca la storia della città-simbolo», *La Croix*

e *Avvenire*, 21 febbraio 1996.

LEONARD, A., «Experience spirituelle», in *DSp*, IV, 2004-2026.

LEO, I° PAPA, *Tractatus* 74, 2: CCL 138 A, 457, *Tractatus Septem et Nonaginta recensuit* A. Chavasse, Turnholt 1973.

———, *Ep. ad Flavianum* 3: PL 62 503-508.

Le lettere di San Paolo, La Parola di Dio 16, Roma 1976.

LYONNET, S., «Il significato della “Redenzione dell’universo” nella concezione paolina della salvezza e la commemorazione di Pierre Teilhard de Chardin (maggio 1981-1991)», in *Il Cosmo nella Bibbia*, a cura di G. De Gennaro, Napoli 1982, 365-366.

Liturgia cosmica. Creature elementi colori celebrando l’eucaristia con le parole di Teilhard de Chardin, a cura di A. Gentili, Un futuro per l’uomo, S. Pietro in Cariano (VR) 2000.

LOCATELLI, A., «Singolarità di Gesù e cristologie evoluzionistiche», *ScC* 6 (1975) 778-796.

LONERGAN, B.J.F., *Il metodo in teologia*, BTCon 24, Brescia 1975.

LUBAC, (DE) H., «La Prière du coeur», *Messenger de L’Exarcate* 13 (1953) 16.

———, *Cattolicesimo*, Milano 1978.

———, – BENEDETTI, G., *Mezzo secolo di teologia al servizio della Chiesa. Una corrispondenza teologica*, Nuovi saggi teologici, Bologna 1999.

MALDAMÉ, J.-M., *Cristo e il cosmo. Influenza della cosmologia moderna sulla teologia*, Prospettive teologiche 15, Cinisello Balsamo 1995.

———, *Le Christ pour l’univers. Pour une collaboration entre science et foi*, Coll. Jésus et Jésus-Christ 73, Paris 1998.

MANZI, F., «Gesù Cristo: il Mediatore storico-salvifico definitivo», *ScC* 127 (1999) 735-789.

MARALDI, V., «Creazione e cosmologia scientifica: prospettive teologiche», in *Rivista di teologia dell’evangelizzazione* 5 (1999) 29-45.

MARCHESE, A., *L’officina del racconto. Semiotica della narratività*, Studio 105, Milano 1987.

MATANIC, A. G., *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Spiritualità 7, Cinisello Balsamo 1990.

MAVERNA, L., *Il mistero di Cristo. Il volto storico*, Omelie del Ciclo liturgico natalizio 1982-1995, Ferrara 2001.

- MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1032-1417.
- , *Mistagogia*, PG 91, 657-717; tard. italiana, *La mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Testi cristiani 4, Firenze 1931.
- MENOZZI, D., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Sacro / santo 5, Roma 2001.
- MIQUEL, P., *L'expérience de Dieu*, Paris 1977.
- , *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, Théologie historique 108, Paris 1999.
- MIRABELLA, P., *L'esistenza cristiana. Vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di Don Giovanni Moioli*, Dissertatio 15, Milano 1997.
- MIRANDA, (DE) E. E., *Il corpo territorio del sacro*, Milano 2002.
- La mystique et les mystiques*, par A. Ravier et alt., préface de H. de Lubac, Paris 1965; trad. italiana di *La mistica e le mistiche*, presentazione dell'ed. it. Ch.- A. Bernard, L'Abside. Saggi di teologia 18, Cinisello Balsamo 1996.
- MOIOLI, G., «“Status quaestionis” del discorso cristologico: presentazione e prime riflessioni, in *Il problema cristologico oggi*». V° Congresso nazionale dell'ATI, Assisi 1973, 198-241.
- , «Per l'introduzione del tema della “singolarità” di Gesù nella trattazione teologica», *ScC* 6 (1975) 725-777.
- , «Cristocentrismo», in *NDT*, 210-222.
- , «“Status quaestionis” del discorso cristologico: presentazione e prime riflessioni», in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, 129-148.
- , «“Cristocentrismo”. L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, 129-148.
- , «Vissuto cristiano e senso dell'essere peccatori. Il “caso” di Teresa di Lisieux», *ScC* 5 (1979) 418-445.
- , «L'appello all' “esperienza” nella teologia contemporanea», *Teol(Br)* 6 (1980) 83-194.
- , «L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e della teologia della “spiritualità” cristiana», in *Teol(Br)* 6 (1981) 145-153.
- , «Dimensione esperienziale della spiritualità», in *Spiritualità*, I° Congresso nazionale di Spiritualità (AIS), a cura di B. Calati, B. Secondin e T.P. Zecca, Roma 1981.

- , «Teologia Spirituale», in *DTI*, I, 46-48.
- , «Spiritualità, fede, teologia», *Teol(Br)* 9 (1984) 117-129.
- , «“Se qualcuno vuol venire dietro di me...”». Note sull’ “ascesi” cristiana», *RCl* 12 (1985) 868-874.
- MOIOLI, G., *Il Salvatore divino*, Milano 1987.
- , *Cristologia. Proposta sistematica*, Lectio 1, Milano 1989.
- , *Temi cristiani maggiori*, Contemplatio 5, Milano 1992.
- , *L’«Escatologico» cristiano. Proposta sistematica*, Lectio 2, Milano 1994.
- , *L’esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Contemplatio 6, Milano 1994.
- , *La Parola della Croce*, Contemplatio 9, Milano 1995.
- , «È giunta l’ora» (*Gv 17,1*), Contemplatio 10, Milano 1994.
- , «Va’ dai miei fratelli» (*Gv 20,17*), Contemplatio 12, Milano 1996.
- , *Il discepolo*, Contemplatio 17, Milano 2000.
- , *Il Centro di tutti i cuori*, Contemplatio 18, Milano 2001.
- , *Il mistero dell’eucaristia*, Contemplatio 20, Milano 2002.
- MONTALE, E., *Ossi di seppia (1920-1927)*, Classici moderni 40, Milano 2002.
- MONTES, A.G., «La experiencia, lugar epistemológico de la fe», *Estudios eclesíasticos* 68 (1993).
- MOUROUX, J., *L’esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956.
- MUKAŘOVSKÝ, J., *Il significato dell’estetica*, Einaudi Paperbacks 43, Torino 1973.
- MURATORE, S., *L’evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, RdT books 5, Roma 1993.
- , «Il principio antropico cosmologico e la teologia della creazione», in *Rivista di teologia dell’evangelizzazione* 5 (1999) 17-27.
- NARDI, C., «Respirare Dio, respirare Cristo, patristica ed esicasmo tra Oriente e Occidente», *Rivista di Ascetica e Mistica* 17 3-4 (1992) 304-316.
- NIETZSCHE, F., *Così parlò Zarathustra*, Milano 1978.
- NEUFELD, K.H., «Esperienza», in *LTS*, Brescia 1990, 270-273.
- ORBE, A., *La teologia dei secoli II e III*, 2, Piemme Teologica, Casale Monferrato (AL) - Roma 1995.
- O’COLLINS, G., «Esperienza», in *DTF*, Assisi 1990, 403-406.

- ORIGENES, *In Leviticum Homiliae XVI* (latine, interprete Rufino SC 286 I-VII; SC 287 VIII-XVI = PG 12 405-574; trad. italiana, *Omelie sul Levitico*, Collana di testi patristici 51, Roma 1985
- ORIGENE – GEROLAMO, *74 Omelie sul libro dei salmi*, Letture cristiane del primo millenio 15, Milano 1993.
- PAREYSON, L., *Estetica. Teoria della formatività*, Tascabili Bompiani 73, Milano 2002³.
- PAGAZZI, G.C., *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella chiesa*, Dissertatio 16, Milano 1997.
- PANNENBERG, W., *Epistemologia e teologia*, BTCon 21, Brescia 1973.
- PASCAL, B., *Pensées*, Les milleurs auteurs classiques, Paris, 1952; trad. italiana, *Pensieri*, Nuova Universale Einaudi 67, Torino 1967².
- PAVAN, M., «Gesù Cristo evento e mistero. Dall'unicità all'universalità salvifica: Gesù Cristo evento e mistero», in *OeC* II/1 (2002).
- PEIRCE, C.S., *Opere*, a cura di M.A. Bonfantini, Bompiani il pensiero occidentale, Milano 2003.
- PELLEGRINI, A., «Rileggendo Rahner. Implicazioni sistematiche della "Teologia del Simbolo"», *ViHo* 10/2 213-230.
- POTTERIE, (DE LA) I., *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Sb 15, Bologna 1988.
- PSEUDO MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali*, Padri Orientali, Magnano (BI) 1995.
- PROUST, M., *Alla ricerca del tempo perduto. La strada di Swann*, Coralli, Torino 1950.
- , *Alla ricerca del tempo perduto. La prigioniera*, Il Bosco 77, Torino 1963².
- , *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, Il Bosco 119, Torino 1962.
- Alle radici della mistica cristiana*, P. Grech et alt., Convegni di S. Spirito 5, Palermo 1989.
- RAHNER, K., «Cuore. II: nella teologia», in *DT*, 425-427.
- , *La fede in mezzo al mondo*, Dimensioni dello Spirito 41, Alba 1963.
- , «Redenzione e creazione: due realtà diverse ma inscindibili», in *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Bcr 61, Roma 1964, 71-107.
- , «Attualità e possibilità della fede, oggi», in *Saggi di spiritualità*, Bcr 67, Roma 1965, 409-447.

- , «La fede del sacerdote, oggi», in *Saggi di spiritualità*, Bcr 67, Roma 1965, 449-496.
- , «Problemi di cristologia d'oggi», in *Saggi di cristologia e mariologia*, Bcr 63, Roma 1965, 3-91.
- , «Il significato perenne dell'umanità di Gesù nel nostro rapporto con Dio», in *Saggi di cristologia e mariologia*, Bcr 63, Roma 1965, 239-258.
- , «Sulla teologia del simbolo», in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Bcr 65, Roma 1965, 51-107.
- , *Cose d'ogni giorno*, Meditazioni teologiche 5, Brescia 1966.
- , «Pietà in passato e oggi», in *Nuovi saggi*, 2, Bcr 69, Roma 1968, 9-35.
- , «Il senso teologico della devozione al Sacro Cuore», in *Nuovi saggi*, 2, *Saggi di spiritualità*, Bcr 69, Roma 1968, 607-619.
- RAHNER, K., «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», in *Nuovi saggi*, 5, Roma 1975, 509-542.
- , «Sulle vie future della teologia», in *Nuovi saggi*, 5, Bcr 72, Roma 1975, 51-93.
- , *La devozione al cuore di Gesù*, Spiritualità maestri 2, Catania 1977.
- , *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi*, 6, Biblioteca di Cultura religiosa 72a, Roma 1978.
- , «Motivazioni della fede oggi», in *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi*, 6, Bcr 72, Roma 1978, 19-48.
- , «Cristologia oggi», in *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, 9, Bcr 76, Roma 1983, 304-314.
- , *Corso fondamentale sulla fede*, L'Abside. Saggi di Teologia 1, Roma 1984.
- , *La fede del sacerdote oggi*, Meditazioni teologiche 89, Brescia 1990².
- , *Teologia del Cuore di Cristo*, Studi sul Cuore di Cristo 14 ADP, Roma 2003.
- REBORA, C., *Poesie 1913-1957*, Gli elefanti, Poesia, Milano 1994.
- REINHARDT, K., «La singolarità della persona di Gesù Cristo. Nuove prospettive nella dimensione teologica contemporanea», *Com (I)* 9 (1973) 524-535.
- RICOEUR, P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Di fronte e attraverso filosofia 20, Milano 1986, 30.
- , *La semantica dell'azione*, Di fronte e attraverso 156, Milano 1998

- , *Tempo e racconto*, I, Di fronte e attraverso, 165, Milano 1986.
- RIES, J., «Esperienza della luce e condizione umana», in *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, a cura di J. Ries e Ch.M. Terns, Di fronte e attraverso 446, 267-279.
- RILKE, R.M., *Verso l'estremo. Lettere su Cézanne e sull'arte come destino*, a cura di F. Rella, Bologna 1999.
- RILKE, R.M., *Elegie Duinesi*, Torino 1987.
- Rivelazione ed esperienza*, a cura di E. Schillebeeckx -B. Van Iersel, *Conc(I)* 14 (1978).
- RUGGIERI, G., *Sapienza e storia per una "teologia politica" della comunità cristiana*, Teologia 7, Milano 1971.
- Ratio imaginis. Esperienza teologica, esperienza artistica*. Atti del Convegno di Firenze, 26-28 settembre 2000, *ViHo* 12/1.
- ROSSÉ, G., *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Roma, 2001.
- SAND, G., *Laura. Viaggio nel cristallo*, Roma-Napoli 1989.
- SANNA, I., «L'escatologia cristiana in K. Rahner, H.U. Von Balthasar, W. Kasper», *Lat* 63 (1997) 393-454.
- SANNA, I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, BTCon 97, Brescia 1997.
- SAINT PIERRE, M., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, CFI 211, Paris 1998.
- SCHILLEBEECKX, E., *La questione cristologica. Un bilancio*, Gdt 127, Brescia 1980.
- , *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo. Un breve bilancio*, GdT 161, Brescia 1985.
- SCHEMANN, A., *Il mondo come sacramento*, Teologia publica 14, Brescia 1969.
- SEQUERI, P., «La via pulchritudinis. Limiti e stimoli di una spiritualità estetica», *Cedere Oggi* 117 (2000) 69-76.
- , *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Milano 1993.
- , «La rifondazione dell'escatologico cristiano nella teologia del '900 e nella proposta sistematica di G. Moioli», in G. MOIOLI, *L'«Escatologico» cristiano*, Milano 1994.
- , «Il desiderio nell'orizzonte teologale», in ANCONA, L. – VIGNA, C. – SEQUERI, P., *L'enigma del desiderio*, Le ragioni del bene 5, Cinisello Balsamo 1999, 85-109.

- , *L'estro di Dio*, Milano 2000.
- , *Qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme Religione 9, Casale Monferrato (AL) 2001.
- , «La Parusia come interpretante l'universo in evoluzione», in *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*. Atti del XV congresso nazionale dell'ATI, a cura di S. Muratore, Studi Religiosi, Padova, 1997, 233-280.
- , *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Sapientia 5, Milano 2001.
- SERENTHÀ, L., «Un'opera italiana di cristologia sistematica», in *Com(I)* 8 (1979) 131-147.
- La sfida della complessità*, a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Campi del sapere/Feltrinelli, Milano 1995⁹.
- Simbolizzazione e processi di creazione, Senso dell'intimo e lavoro dell'universale nell'arte e nella psicanalisi*, B. Chouvier et al., Le Derive, Roma 2000.
- SINI, C., *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Sagittari Laterza 24, Roma-Bari 1989.
- SINJAVSKIJ, J., *Ivan lo Scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Il fiore azzurro 17, Napoli 1993.
- SPADAFORA, A., «Ars combinatoria. Come pensare, come fare, come scrivere». Intervista ad Aldo Trione *La Città del secondo Rinascimento*, dicembre 2000.
- SOMMAVILLA, G., *Il bello e il vero. Scandagli tra poesia e filosofia e teologia*, prefazione di Elio Guerriero, Già e non ancora, 308, Milano 1996.
- STERCAL, C., «Storia e teologia della spiritualità nella riflessione di Giovanni Moioli», *Teol(Br)* 24 (1999) 72-88.
- STOLZ, A., *La Scala del paradiso. Teologia della mistica*, Reprints. Serie Rossa. Spiritualità, Brescia 1979.
- SULIVAN, J., *Itinéraire spirituel*, Paris 1976.
- TARKOVSKIJ, A., *Scolpire il tempo, I libri bianchi*, Milano, 1988.
- TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, PL, II, 791 CSEL XLVII, 25.
- TOMMASO APOSTOLO, *Il quinto Vangelo*, Diegaro di Cesena 2002.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, trad. italiana, *La somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani testo latino dell'edizione leonina,

Bologna 1985.

- TRUHLAR, K.V., *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Guide di Teologia 6, Brescia 1981.
- , *Lessico di spiritualità*, Brescia 1973.
- TRIONE, A., *Estetica e novecento*, Biblioteca di cultura moderna 1093, Bari 1996.
- , *Ars combinatoria*, Milano 1999.
- , *L'ordine necessario*, opuscola 107, Genova 2001.
- TSCHOLL, J., *Dio & il bello in sant'Agostino*, Ragione & fede 18, Milano 1996.
- UGO DE SANCTO VICTORE, *De Arca Noé morali*, libri IV PL 176, 617-680.
- UNGARETTI, G., *Vita d'un uomo. 106 poesie 1914-1960*, Classici moderni 51, Milano, 2001.
- , *Poesie disperse*, Lo specchio 3, Milano 1964.
- VALLI, U., *Manuale di semiotica*, Bari 2003.
- VASILIU, A., *Du Diaphanie. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Études de philosophie médiévale 76, Paris 1997.
- VECCHIO, S., *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Babele. Linguaggi e filosofia, Palermo 1994.
- VIDAL, J., *Sacro, simbolo, creatività*, Di fronte e attraverso 318, Milano 1992.
- , «Simboli e simboliche», in J. Ries (ed.) *I simboli nelle grandi religioni*, Milano 1988.
- VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Fede e cultura, Milano 1982.
- Rivelazione ed esperienza*, a cura di E. Schillebeeckx – B. Van Iersel, *Conc(I)* 14 (1978).
- VOILLAUME, R., *Il Sacro Cuore*, Corsia dei Servi, Milano 1958.
- VÖLKER, W., *Gregorio di Nissa. Filosofo e mistico*, a cura di C. Moreschini, Platonismo e filosofia patristica 3, Milano 1993.
- WEIL, S., *Quaderni. 4° vol.*, Biblioteca Adelphi, 264, Milano 1993.
- La Welthanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal, Pub. Istituto di Scienze Religiose in Trento 13, Bologna 1988.
- WITTGENSTEIN, L., *Grammatica filosofica*, Pensatori del nostro tempo 22, Firenze 1990.
- WUNENBURGER, J.-J., *Filosofia delle immagini*, Piccola biblioteca Einaudi 6, Torino 1999.

ZECCHI, S., *La bellezza*, Nuova cultura 16, Torino 1990.

ZUBIRI, X., «Dio e la deificazione nella teologia paolina», in *Natura, Storia, Dio*, Augustinus, Palermo 1985, 272-321.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	5
1. La singolarità di un'esperienza: il Cristo è risorto	5
2. La singolarità di Gesù Cristo.....	13
3. Una cristologia in ricerca	17
4. Interrogare l'esperienza della fede	28
5. L'esperienza in una forma: Forma Christi	36
6. Forma Christi: la bellezza della forma	37
7. Forma Christi: il Sacramento del Mondo.....	37
8. Il modello euristico	39
PARTE I: L'ESPERIENZA IN UNA FORMA: FORMA CHRISTI	
CAPITOLO I: Una figura di esperienza.....	53
1. L'orizzonte della figura di esperienza.....	62
CAPITOLO II: Il linguaggio della figura di esperienza.....	71
1. Linguaggio come diafania dell'esistenza	71
2. Coscienza ed esperienza cosmica e simbolica	81
3. Scrittura come mappa della conoscenza simbolica	104
4. Testi, itinerari simbolici, nei luoghi dell'interiorità per dire Cristo al mondo.....	111
5. Planetario testuale della figura di esperienza	124
6. Il Cristo nella Materia: Il Cuore della Materia.....	138
CAPITOLO III: Polarità dialettica e convergente della figura di esperienza...	147
1. Verso la "forma Christi": "In eo omnia constant" Col 1, 17.....	155
2. La fede nel mondo e la fede in Gesù: prospettiva e sintesi della figura di esperienza.....	170
3. L'amore di Dio, forma della fede che vive come amore.....	191
4. L'Affectus fidei: "Tu Domine, summe sensibilis es!"	201
CAPITOLO IV: Lo splendore e il dinamismo della forma della figura di esperienza	215
1. Bellezza e libertà.....	223
2. Un volto ed un cuore all'Universo	255
3. La bellezza del fuoco e le mani della libertà.....	265
3.1. Un Fuoco che discende	267
3.2. Il desiderio e l'esperienza del cuore.....	283
3.2.1. Le nostre mani in libertà	284
3.2.2. Le mani di un'Altra libertà	287
3.2.3. Una libertà senza mani.....	289
3.2.4. Libertà del Cristo	294

3.2.5. Le mani della libertà come occhi della fede.....	305
CAPITOLO V: Forma Christi.....	321
CAPITOLO VI: L'indole escatologica della figura di esperienza.....	353
1. Spazio e tempo nella figura di esperienza.....	355
2. Spazio e tempo nell'Ambiente mistico: cammino di Trasfigurazione.....	363
3. Un'escatologia per l'azione: contemplare e realizzare il Cristo totale.....	370
4. Il cuore di Cristo, centro della figura di esperienza.....	388
4.1. Il Cono del tempo.....	390
4.1.1. L'ellisse umana.....	398
4.1.2. Il Centro.....	402
4.2. L'Ambiente divino, centro personale di bellezza e libertà.....	409
4.3. Il Cuore di Cristo, Centro di tutti i cuori.....	412
4.4. Nunc dimittis, Domine, servum tuum in pace.....	421
5. Proprietà creative e costruttive della figura di esperienza.....	451
5.1. L'orizzonte della speranza.....	451
5.2. Il futuro di Dio, forma della fede che vive come speranza.....	455
5.3. La fede che spera è una fede nella prova.....	474
5.4. Il Cristo cosmico diafania della speranza. "Tentare tutto per Cristo! Sperare tutto per Cristo! "Nihil intentatum"!.....	488
5.4.1. Il "Cristo cosmico" figura escatologica della forma Christi.....	499
5.4.2. Una terza natura per il "Cristo cosmico"?.....	503
5.4.3. La diafania del "Cristo cosmico".....	508

PARTE II: FORMA CHRISTI: LA BELLEZZA DELLA FORMA

CAPITOLO VII: La Bellezza forma del futuro di Dio nel tempo e nello spazio: contemplazione e provocazione alla responsabilità per il mondo..	521
1. Un tragitto estetico.....	521
2. Un'esperienza estetica.....	526
3. La bellezza, organicità in divenire, convergente secondo la totalità del Cristo.....	530
CAPITOLO VIII: Qualità e paradosso della bellezza cristica: "Ora inseguo il medesimo incanto, ma spoglio del suo incanto".....	535
1. "L'aura Christi": bellezza che invoca una trasformazione nell'unione...	545
CAPITOLO IX: La Bellezza, grembo dell'energia di amore, riflette "l'incandescenza di Qualcuno" nel Cuore della Materia.....	551
CAPITOLO X: Materia e forma: armonie della Materia e consistenza del futuro.....	565
CAPITOLO XI: "Descendit et ascendit ut repleret omnia": il tragitto dell'estetica teologica.....	581

CAPITOLO XII: Estetica e profezia “Al presente, due punti assorbono la totalità della mia attenzione interiore: un certo mutamento nella rappresentazione del volto di Dio e il gusto della vita”	593
PARTE III: FORMA CHRISTI: IL SACRAMENTO DEL MONDO	
CAPITOLO XIII: Tutto in tutti: il Cristo multiforme nascosto sotto tutte le figure del mondo, nel cuore a venire	607
1. L’Unico necessario: “Unum est necessarium”	607
2. Redenzione dell’universo e gloria futura. “Mio Dio io ti ho messo sempre al centro della materia, tanto trascendente quanto immanente”	612
3. L’amore di Dio per il mondo “Sic Deus dilexit mundus”	618
4. Le Sacrement du Monde Nell’Eucaristia, c’è una Comunione con Dio attraverso la Terra, un Sacramento del Mondo	624
CAPITOLO XIV: Un’iniziazione amorosa all’incontro con il mistero del Cristo cosmico	633
CAPITOLO XV: Una “liturgia cosmica” al centro dell’esperienza religiosa	645
CAPITOLO XVI: L’esistenza cristiana: una mistagogia in prospettiva missionaria	661
CAPITOLO XVII: Una “mistica di attraversamento”	679
CAPITOLO XVIII: Il Cristo nella Materia è “il Cristo per noi”. La via di un riconoscimento attraverso un’esperienza di amore	697
CAPITOLO XIX: Il Cristo nella Materia: parabola narrativa e vivente del Sacramento del Mondo. Un tragitto formativo	713
CONCLUSIONE	725
1. Un ritratto: la spiritualità cristiana	725
2. Un modello: “Il mio Universo”	734
3. Un racconto: Il Cristo nella Materia	758
4. Rivestire la “Forma Christi”	765
5. Sentire nella forma	781
6. “Un poco di nuovo che appare”	786
APPENDICE	797
SIGLE E ABBREVIAZIONI	807
1. Opere di Pierre Teilhard de Chardin	807
2. Altre abbreviazioni	807
BIBLIOGRAFIA	811
1. Opere di Pierre Teilhard de Chardin	811
2. Diario, Note e Lettere	812
3. Quaderni	813
4. Raccolte di testi e altre traduzioni in lingua italiana	813

5. Opere bibliografiche su P. Teilhard de Chardin.....	814
6. Studi sull'opera di P. Teilhard de Chardin.....	815
7. Periodici	824
8. Altra bibliografia.....	825
INDICE GENERALE	841

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I: Una figura di esperienza.....	5
1. L'orizzonte della figura di esperienza.....	15
CAPITOLO II: Il linguaggio della figura di esperienza.....	25
1. Linguaggio come diafania dell'esistenza	25
2. Coscienza ed esperienza cosmica e simbolica	36
3. Scrittura come mappa della conoscenza simbolica	62
4. Testi, itinerari simbolici, nei luoghi dell'interiorità per dire Cristo al mondo	70
5. Planetario testuale della figura di esperienza	84
6. Il Cristo nella Materia: Il Cuore della Materia.....	99
CONCLUSIONE	109
SIGLE E ABBREVIAZIONI	113
1. Opere di Pierre Teilhard de Chardin	113
2. Altre abbreviazioni.....	114
BIBLIOGRAFIA	117
1. Opere di Pierre Teilhard de Chardin	117
2. Diario, Note e Lettere.....	118
3. Quaderni.....	119
4. Raccolte di testi e altre traduzioni in lingua italiana	120
5. Opere bibliografiche su P. Teilhard de Chardin.....	120
6. Studi sull'opera di P. Teilhard de Chardin.....	121
7. Periodici	132
8. Altra Bibliografia.....	133
INDICE GENERALE	151
INDICE.....	155