**La Chiesa nell’universo teilhardiano**

Di don Antonio Galati

**Introduzione**

«Unità “cefalizzata” d’un corpo che reagisce vitalmente, come un tutto organizzato»[[1]](#footnote-2). Con questa espressione Pierre Teilhard de Chardin ha voluto descrivere sinteticamente la Chiesa cattolica, mentre stava giustificando il motivo per cui «essere cattolico è l’unico modo di essere cristiani pienamente e sino in fondo»[[2]](#footnote-3).

Il contesto di queste affermazioni del gesuita paleontologo è quello di una sua riflessione sul rapporto tra cristianesimo ed evoluzionismo, con l’intento, esplicitato alla fine, di voler mostrare come «il cristianesimo ha tutte le probabilità d’essere la vera e unica religione di domani»[[3]](#footnote-4). Leggendo il testo in questione, si può ipotizzare che la preoccupazione di Teilhard de Chardin sia quella di giustificare, o comunque dimostrare, che il cristianesimo, e in maniera specifica il cattolicesimo, non solo non è in opposizione alla concezione evoluzionistica dell’universo, e neanche rappresenta solo una manifestazione secondaria e trascurabile della vita e della storia dell’uomo, ma che, invece, è un elemento essenziale e preponderante per cogliere in pienezza – per quanto è possibile a degli esseri che, come il resto, sono parti inserite nel tutto in evoluzione – il fenomeno evolutivo[[4]](#footnote-5).

In altre parole, considerando il «fenomeno cristiano» all’interno del quadro generale dell’evoluzione dell’universo, Teilhard de Chardin tratta la Chiesa cattolica, biologicamente parlando, come un *phylum*[[5]](#footnote-6), alla stregua degli altri gruppi viventi con strutture comuni, considerandola, di fatto, come un ramo di quell’albero che, graficamente, rappresenta il cammino evolutivo della vita[[6]](#footnote-7).

Obiettivo di questo lavoro è quello di seguire le intuizioni e i ragionamenti di p. Teilhard de Chardin, per tentare di offrire una sintesi della sua ecclesiologia evolutivamente contestualizzata.

**1. Un universo *in fieri*: dalla molteplicità atomica all’unità spirituale**

Il mondo teilhardiano è un cosmo in evoluzione, per mezzo della convergenza dell’umanità, intorno al centro cristico. Da qui la necessità di definire questo mondo come un universo, cioè un cosmo che procede in una direzione e, procedendo, evolve per raggiungere quello stadio finale “cristianamente” panteistico:

e quando [Cristo] avrà in questo modo radunato tutto e trasformato tutto, raggiungerà con un atto finale il Focolaio divino dal quale non è mai uscito, e si racchiuderà così su di Sé e sulla sua conquista. E allora, dice san Paolo “vi sarà soltanto Dio, tutto in tutti”. Forma superiore di “panteismo”, in verità [“*en pâsi pánta Theós*”], senza alcuna traccia inquinata né di mescolanza né di annullamento. Attesa di perfetta unità, nella quale, per esservi immerso, ogni elemento troverà, contemporaneamente all’Universo, la propria consumazione. “Panteismo” ben reale, se si vuole (nel senso epistemologico della parola), ma panteismo assolutamente legittimo: poiché se, in fin dei conti, i centri riflessi del Mondo non costituiscono effettivamente altro che “uno con Dio”, tale stato si ottiene, non per identificazione (Dio che diventa tutto), ma per azione differenziante e comunicante dell’amore (Dio tutto in tutti), – il che è essenzialmente ortodosso e cristiano[[7]](#footnote-8).

Perché ciò avvenga, l’universo è chiamato a percorrere la sua strada, in maniera tale che, essendosi trovato nella condizione di massima dispersione, all’inizio della storia, passerà, al suo termine, alla condizione di massima concentrazione, secondo quel cammino evolutivo sinteticamente e graficamente descritto dallo stesso Teilhard de Chardin: un cono, la cui base rappresenta la molteplicità iniziale del mondo che, nel suo cammino storico, converge verso il vertice, rappresentato da Dio, attraverso la concentrazione dell’umanità in Cristo[[8]](#footnote-9).

Se questo è, in breve, il cammino dell’universo dal suo inizio fino al suo termine prevedibile, in forza della rivelazione cristiana[[9]](#footnote-10), ciò che si rende necessario è individuare, per Teilhard de Chardin, la legge che presiede a questa evoluzione, e che sia capace di fare sintesi tra la materialità del fenomeno universale, con lo psichismo, che è la caratteristica principale dell’umanità, e con lo spirito, cioè il piano di Dio verso cui tutto converge. Osservando il fenomeno evolutivo dell’universo, quindi, Teilhard de Chardin poté notare come, fino all’apparizione della vita e, anzi, fino all’apparizione dell’uomo sulla Terra, gli elementi dell’universo procedono in avanti concentrandosi su se stessi fino a permettere la presenza di altri più complessi dei precedenti, sia per struttura che per modo di esistenza[[10]](#footnote-11). Da ciò la regola generale:

la vita […] si presenta sperimentalmente alla scienza come un effetto materiale di complessità [di] combinazione, cioè quella forma particolare e superiore di raggruppamento la cui caratteristica è di legare tra di loro un certo numero fisso di elementi […] in un insieme chiuso, di raggio determinato[[11]](#footnote-12).

In base a questa legge universale dell’evoluzione, perciò, si può affermare che – parafrasando un’altra, e sicuramente per molti più famosa, legge universale – nulla si crea, ma tutto si concentra. Detto in altro modo: a livello fenomenologico, nell’universo, niente appare propriamente dal nulla[[12]](#footnote-13), ma ciò che esiste è, in qualche modo, già presente in ciò che precede[[13]](#footnote-14), in maniera tale che, ad un certo grado di concentrazione, si rende visibile. Così capita, per esempio, con un elemento fluido che, se ad una determinata pressione è allo stato gassoso, aumentando questa, il fluido in questione effettua il passaggio allo stato liquido. È quello che capita, intuisce Teilhard de Chardin, anche per la coscienza, per cui «l’interno delle cose […] non deve essere immaginato come un foglietto continuo, ma contrassegnato dalla stessa granulazione della materia. […] L’atomismo [quindi] è una proprietà comune all’interno e all’esterno delle cose»[[14]](#footnote-15).

Con l’apparizione dell’umanità avviene, però, una sorta di ribaltamento dei piani. Non solo compare il pensiero riflesso, come espressione e manifestazione di un punto di svolta dell’evoluzione dell’interno delle cose[[15]](#footnote-16), ma, se prima dell’uomo, ciò che è evidente è l’evoluzione dell’esterno delle cose – perché la coscienza era sì presente, ma ancora a livello «embrionale» e non sufficientemente concentrata su se stessa –[[16]](#footnote-17), dopo la comparsa dell’umanità l’esterno delle cose sembra interrompere la sua evoluzione[[17]](#footnote-18), mentre l’interno va ad occupare il centro della scena e continua il suo cammino di complessificazione, questa volta in maniera più manifesta rispetto a prima. Ciò è, per Teilhard de Chardin, evidente, nel momento in cui si considera l’apparizione e lo sviluppo del fenomeno della socializzazione[[18]](#footnote-19).

Volendo continuare a sostenere l’ipotesi che tutta la storia dell’universo è un unico cammino evolutivo, è necessario, poi, per Teilhard de Chardin, ricondurre anche l’aspetto della socializzazione a livello della biologia. Per questo motivo il gesuita è condotto ad affermare che «la formazione delle tribù, delle nazioni, degli imperi e infine dello Stato moderno non fa che prolungare [...] il meccanismo da cui sono uscite le specie animali»[[19]](#footnote-20).

L’aumento della concentrazione degli uomini, e le maggiori possibilità di spostamento e di comunicazione, hanno iniziato a permettere una strutturazione sociale sempre maggiore e più vasta[[20]](#footnote-21), tale da concedere, però, anche la massima espressione possibile di un’altra dimensione tipica dell’uomo, cioè il suo individualismo[[21]](#footnote-22). Il cammino evolutivo, dopo l’apparizione dell’uomo, e quindi del pensiero riflesso, diventa quindi la ricerca di un equilibrio, sempre in divenire, tra l’organizzazione sociale dell’umanità e l’espressione dell’individualità dei singoli, dove, però, la prima evolve in maniera tale da aumentare la concentrazione dell’umanità su se stessa[[22]](#footnote-23). Questo “ciclo evolutivo”

è semplicemente (a ben vedere) l’eterno gioco che ricomincia, sempre lo stesso anche se su un piano superiore, di una «corpuscolizzazione» vitalizzante, che, dopo aver dato l’impressione di culminare nella realizzazione del granulo di coscienza riflesso, sente ora il dovere di raggruppare, di sintetizzare tra di loro tali granuli di pensiero. Dopo l’Uomo, l’Umanità[[23]](#footnote-24).

In altre parole, il cammino evolutivo, dopo l’apparizione di individuali pensieri riflessi, prosegue per fare in modo che questi confluiscano su loro stessi in «una collettività armonizzata di coscienze, equivalente a una specie di super-coscienza. [...] La pluralità delle riflessioni individuali che si unisce e si rafforza nell’atto di una sola unanime riflessione»[[24]](#footnote-25). Sarà quello il momento in cui la storia evolutiva raggiungerà il suo compimento, che temporalmente coinciderà con il Punto Omega, cioè l’istante finale del cammino dell’universo[[25]](#footnote-26).

La riflessione di Teilhard de Chardin, a questo punto, prosegue identificando il Punto Omega, non solo come il momento ultimo della storia, ma anche e principalmente con il Cristo della fede. La presentazione di questi ulteriori passaggi, però, non è significativa per l’argomento di questo articolo[[26]](#footnote-27), per cui si concluderà questa prima parte semplicemente con l’aver mostrato il termine della storia così come lo ipotizza Teilhard de Chardin e dopo aver evidenziato alcuni elementi, che saranno poi utili per mostrare il discorso ecclesiale del gesuita paleontologo. Questi si possono così sintetizzare:

1. il mondo, caratterizzato all’inizio da un principio di unità materiale e poi di massima dispersione e separazione, è indirizzato verso un’unità di livello superiore, perché raggiungibile sul piano della coscienza;
2. questa unità si consegue attraverso l’apparizione, nella storia, di elementi sempre più complessi, capaci di far emergere e sostenere livelli di coscienza o, che è lo stesso, di psichismo sempre maggiori;
3. il principio che regola il cammino evolutivo è tale per cui ciò che segue nella storia è anticipato e preparato da ciò che precede;
4. il punto di svolta dell’evoluzione è individuabile nell’apparizione dell’umanità, perché con essa la coscienza si è concentrata sufficientemente su se stessa per superare il piano dell’istinto e diventare pensiero riflesso e auto-cosciente;
5. attraverso l’umanità, quindi, l’universo sta percorrendo il suo cammino di unificazione delle coscienze;
6. la dimensione della socializzazione è il modo con cui i singoli pensieri riflessi si concentrano tra loro per aumentare il livello di unificazione e proseguire nel cammino evolutivo;
7. termine dell’evoluzione è la formazione di una super-coscienza che emerge dall’unificazione dei singoli pensieri riflessi.

La Chiesa si trova, quindi, nel mezzo del cammino evolutivo, tra la vita sociale dell’umanità e l’apparizione della super-coscienza finale, il che porta a considerarla come una tappa dell’evoluzione, in maniera tale che, basandosi sulla socialità, l’acquisisce come elemento proprio e la porta su un piano superiore, tale da permettere il raggiungimento dello stadio finale del Punto Omega. Per questo, ad oggi, la Chiesa è la tappa evolutiva più avanzata dell’universo[[27]](#footnote-28).

**2. La Chiesa come luogo e momento evolutivo**

*2.1 Cristianesimo e cattolicesimo*

L’analisi della dimensione evolutiva dell’universo fatta da Teilhard de Chardin, che ha portato ad introdurre il discorso ecclesiologico all’interno della riflessione finora effettuata, può essere ulteriormente sintetizzata in questo modo:

l’Universo rappresenta: 1) l’unificazione laboriosa e personalizzante d’una polvere d’anime, distinte da Dio, ma sospese a lui, 2) per incorporazione al Cristo (Dio incarnato), 3) attraverso l’edificazione dell’unità collettiva umano-divina (Chiesa)[[28]](#footnote-29).

Per accettare e comprendere il motivo per cui questa sintesi ruota tutta intorno ad una dimensione teologica – che non è emersa nel paragrafo precedente, in quanto quello è stato semplicemente una descrizione del fenomeno evolutivo per evidenziare i principi che lo regolano – bisogna considerare il termine dell’evoluzione, cioè il Punto Omega, e gli elementi che vi partecipano, cioè gli esseri umani, con il loro grado di libertà e di possibilità di scelta. In effetti, la questione della possibilità del raggiungimento della perfetta concentrazione e unione dell’universo passa attraverso l’evoluzione, cioè il perfezionamento, dell’unità del genere umano. Ma questa, se non interviene nient’altro, sarebbe soggetta alla sola volontà umana, la quale può scegliere di conseguirla, come anche può decidere di non realizzarla[[29]](#footnote-30). Per questo motivo è necessario pensare ad un centro trascendente l’universo, un polo, capace di sostenere e attrarre verso il compimento l’evoluzione: «centro *self*-sussistente e principio assolutamente ultimo, esso, di irreversibilità e di personalizzazione»[[30]](#footnote-31). Per questo motivo, afferma Teilhard de Chardin: «sulla scienza dell’evoluzione (affinché l’evoluzione si dimostri capace di funzionare in ambiente ominizzato) si inserisce il problema di Dio, motore, collettore e consolidatore, in avanti, dell’evoluzione»[[31]](#footnote-32).

E, inoltre, che l’evoluzione debba considerare anche l’aspetto cristiano e, quindi, ecclesiale non è da considerarsi una forzatura di Teilhard de Chardin a causa del suo credo, ma la conseguenza logica, secondo il gesuita, del fatto che il fenomeno cristiano è, come quello umano, sotto gli occhi di tutti e quindi deve essere considerato e integrato nell’analisi generale dell’universo[[32]](#footnote-33) e non solo come un suo punto singolare, che esula dal resto del contesto.

Accettato ciò e ammesso il fatto che il termine dell’evoluzione è la massima concentrazione della comunione tra gli uomini e Dio, la Chiesa si configura come quel “luogo” specifico attraverso cui l’evoluzione va a proseguire il raggiungimento del suo obiettivo, così come la Terra fu il luogo, nell’universo, in cui si poté raggiungere la tappa evolutiva della vita, prima, e poi dell’apparizione del pensiero e della riflessione[[33]](#footnote-34). Ciò è anche vero perché il termine definitivo dell’evoluzione, cioè quest’unione – seppur distinta – tra Dio e gli uomini, viene anticipato personalmente dallo stesso Cristo, il quale, per mezzo dell’incarnazione, ha inserito nella storia dell’universo questo germe di unità, in maniera tale che il Verbo incarnato, oltre che l’anticipo personale del termine della storia, è da considerarsi anche il motore dell’evoluzione[[34]](#footnote-35). Per questo motivo non si può non considerare il movimento religioso basato su Cristo come un momento fondamentale dell’evoluzione dell’universo e un fenomeno da considerare all’interno della storia dell’universo[[35]](#footnote-36).

Stabilito ciò, bisogna dirimere la questione su quale sia il “vero” cristianesimo che rappresenti l’attuale frangia più avanzata dell’evoluzione. Infatti, la separazione tra i cristiani e la presenza di diverse chiese e movimenti ecclesiali costringe a dover scegliere. Teilhard de Chardin, su questo punto, non aveva dubbi: «essere cattolici è l’unico modo di essere cristiani pienamente e sino in fondo»[[36]](#footnote-37). Non è possibile, e non sarebbe neanche corretto, negare che anche al di fuori della Chiesa cattolica esistano «molte individualità [che] vedono ed amano il Cristo e gli sono dunque unite, altrettanto bene (e persino meglio) dei cattolici»[[37]](#footnote-38). Però, afferma Teilhard de Chardin, solo nel cattolicesimo esiste veramente «un atteggiamento spirituale in continuo sviluppo»[[38]](#footnote-39). È, quindi, l’aspetto dinamico ed “evolutivo” della religione la caratteristica che, giustamente, nell’impianto teoretico di Teilhard de Chardin, è capace di dirimere la questione su quale sia la vera fede e la vera Chiesa:

per essenza, il cristianesimo è ben più di un sistema fisso, e dato una volta per sempre, di verità da accettare e da custodire letteralmente. Per quanto abbia per fondamento un nucleo “rivelato”, rappresenta infatti un atteggiamento spirituale in corso di continuo sviluppo. […] L’esperienza lo dimostra: non solo in teoria, ma in pratica, solo nel cattolicesimo continuano ad apparire dogmi nuovi, – e più genericamente a formarsi atteggiamenti nuovi che, per sintesi continuamente alimentata del vecchio credo e delle prospettive recentemente emerse nella coscienza umana, preparano attorno a noi l’avvento d’un umanesimo cristiano. […] Essere cattolico è l’unico modo di essere cristiani pienamente e sino in fondo[[39]](#footnote-40).

Da qui la possibilità di considerare la Chiesa cattolica inserita pienamente nel cammino evolutivo e quindi definirla come un’«unità “cefalizzata” d’un corpo che reagisce vitalmente, come un tutto organizzato»[[40]](#footnote-41).

*2.2 Le caratteristiche della Chiesa nel sistema teilhardiano*

In primo luogo la Chiesa è unità. Ciò appare evidente se si guardano ai due termini tra i quali essa si pone, all’interno della storia evolutiva, e cioè: la socializzazione umana, come termine *a quo*, e il Punto Omega, come termine *ad quem*. I due sono caratterizzati, fondamentalmente, da diversi gradi di complessificazione di unità, tra i quali, si pone, anche quella della Chiesa, maggiore dell’unità che si è raggiunta con lo sviluppo della società umana, ma minore rispetto a quella che sarà con il raggiungimento di Omega.

Infatti, confrontando la Chiesa con ciò che la precede, è possibile riscontrare un aumento di unità dovuto al fatto che, se nella società l’unificazione è tra i singoli individui e quindi ha uno sviluppo spaziale che è prettamente orizzontale[[41]](#footnote-42), nella Chiesa si raggiunge un’unificazione che si orienta anche verticalmente, perché in essa si raggiunge, su questa terra, l’«incontro che scaturisce fra l’universo e il Punto Omega»[[42]](#footnote-43). In altre parole, attraverso la Chiesa, il passo in avanti dell’evoluzione è quello di una confluenza tra la materia e lo spirito, che ha un precedente individuale in Gesù di Nazareth, il quale, Verbo di Dio incarnato, ha realizzato in sé questa prima unità, iniziando così il cammino dell’umanità verso l’unità con Dio[[43]](#footnote-44), che viene realizzato proprio nella Chiesa.

Se questo confronto tra la Chiesa cattolica e la socialità umana mette in risalto l’avanzamento della prima nei confronti della seconda, paragonando la situazione che si realizza nella e con la Chiesa e ciò che la seguirà, cioè Omega, si può, invece, sottolineare quello che già è presente e in che modo anticipa e prepara ciò che dovrà seguire. In effetti, secondo il principio già espresso in precedenza, se il Punto Omega è «un raggruppamento in cui la personalizzazione del Tutto e la personalizzazione degli elementi raggiungono, senza mescolanza e simultaneamente, il massimo grado»[[44]](#footnote-45), ciò che precede, cioè la Chiesa, realizza già, anche se in maniera parziale, ma comunque al massimo grado possibile, la situazione che sarà al termine della storia.

Complessificazione delle personalità dei singoli e aumento della concentrazione dell’umanità su se stessa portano, a questo punto, a dover considerare un’altra caratteristica della Chiesa, espressa dalla definizione teilhardiana riportata più sopra insieme a quella dell’unità, e cioè l’organizzazione. In effetti, come lo stesso Teilhard de Chardin ha mostrato quando ha descritto la ricerca dell’equilibrio tra l’aumento dell’individualismo e quello della socialità[[45]](#footnote-46), non si può pensare che la semplice somma degli individui basti a realizzare l’unificazione, prima parziale e poi totale, dell’umanità e, attraverso di essa, dell’intero universo, nella Chiesa, ma deve darsi una situazione, o uno strumento, che permetta la salvaguardia dell’*ipseità* e, al tempo stesso, l’unificazione nella totalità della Chiesa. Ed ecco che, allora, Teilhard de Chardin è portato ad affermare che quest’unità organizzata è anche “cefalizzata”, cioè dotata di un cervello. In effetti, la biologia insegna che è il cervello lo strumento preposto all’organizzazione dell’essere vivente e che quest’organo permette alle varie parti del corpo, nella loro specificità, di collaborare per l’unità dell’organismo. Inoltre, se è vero, come sostiene Teilhard de Chardin, che l’evoluzione è fondamentalmente una complessificazione della coscienza, cioè del pensiero riflesso, è anche vero che la storia della vita dell’universo è caratterizzata, tra le altre cose, dallo sviluppo del cervello, in quanto sede dello stesso pensiero[[46]](#footnote-47). Per questi motivi, anche nella Chiesa deve darsi un cervello capace di fare sintesi tra l’individualismo e l’unità dei singoli e anche capace di continuare l’evoluzione del pensiero, aumentandone la concentrazione su se stesso, attraverso la concentrazione dei singoli pensieri tra loro. Per Teilhard de Chardin, gesuita cattolico della prima metà del 1900, è facile e scontato individuare nei concili ecumenici e, ancora di più, nel papato quei ministeri capaci di essere il cervello ecclesiale, e quindi segno dell’unità della Chiesa[[47]](#footnote-48). Il motivo sta nel fatto che attraverso di essi si esprime, secondo il credo cattolico, quel magistero autentico e infallibile capace di confermare ed esprimere la medesima fede e gli stessi comportamenti di vita.

Questa ultima idea necessita di un chiarimento, senza il quale si corre il rischio di pensare all’unità ecclesiale, sostenuta e alimentata dal suo cervello che si concretizza nel magistero infallibile del papa e del collegio episcopale, come ad una uniformità tale da sopprimere le singole personalità a favore dell’unica volontà ecclesiale. Anche se tale rischio è umanamente presente e ipotizzabile, esso viene scongiurato ontologicamente, nell’ottica del sistema teilhardiano, dalla stessa natura di Cristo, identificato con il Punto Omega. Infatti, se la Chiesa prepara e anticipa il raggiungimento di Omega, e visto che in quel momento «la personalizzazione del Tutto e la personalizzazione degli elementi raggiungono, senza mescolanza e simultaneamente, il massimo grado»[[48]](#footnote-49), allora anche per essa deve essere possibile – in maniera minore rispetto ad Omega che precede, ma in maniera maggiore rispetto alla società a cui segue, evolutivamente parlando – mantenere l’*ego* dei singoli che la compongono: cioè, in una parola, deve essere in grado di personalizzare. Per questo motivo, l’unità nella Chiesa non è uniformità, ma «complessità armonizzata»[[49]](#footnote-50), dove la perfezione del singolo sostiene la perfezione dell’insieme e viceversa: «il compimento di noi stessi […] è la nostra personalità; e questa, data la struttura evolutiva del mondo, non possiamo scoprirla che attraverso l’unione»[[50]](#footnote-51).

*2.3 La Chiesa sostenuta dall’amore*

Da ciò si rende necessario individuare quel legame che permetta di parlare dell’esistenza di un sistema complesso, quello dell’umanità e, anche, dell’ecclesialità, e non solo di un insieme di uomini: questa forza è l’amore, cioè «l’affinità dell’essere per l’essere»[[51]](#footnote-52), perché, il tipo di legame che instaura, intesse relazioni personali, cioè centriche, rispettando il cammino evolutivo che conduce, in Omega, esattamente all’unione dei centri[[52]](#footnote-53). E se questo vale per l’umanità in genere, vale, a maggior ragione, per la sua evoluzione, cioè la Chiesa, infatti:

siccome l’universo cristiano consiste, per struttura, nell’unificazione di persone elementari in una somma personalità (quella di Dio), l’energia predominante e finale dell’intero sistema non può essere diversa da un’attrazione tra persona e persona, cioè l’amore. L’amore di Dio per il mondo, per ogni elemento del mondo, come pure l’amore degli elementi del mondo tra di loro e per Dio, non rappresentano dunque soltanto un effetto secondario aggiunto al processo creativo, ma ne esprimono al tempo stesso il fattore operante ed il dinamismo fondamentale[[53]](#footnote-54).

L’introduzione dell’amore come forza di inter-legame naturale, e non solo come sentimento umano, permette di dare una soluzione, almeno parziale, al principio, sempre annunciato e finora non ancora spiegato, secondo cui il compimento del singolo, cioè la sua personalizzazione, avviene attraverso la sua universalizzazione, cioè per mezzo dell’aumento della concentrazione dei centri personali tra loro[[54]](#footnote-55): «solo l’amore […] è capace di compiere gli esseri, in quanto esseri, riunendoli»[[55]](#footnote-56). Ciò è vero quando si guardano i rapporti che si instaurano nella coppia o nei piccoli gruppi:

in quale momento, infatti, due amanti raggiungono il più completo possesso di se stessi, se non quando si dicono perduti l’uno nell’altro? In verità, il gesto magico, l’atto ritenuto contraddittorio di “personalizzare” per totalizzazione, l’amore non lo realizza in ogni istante, nella coppia, nel piccolo gruppo?[[56]](#footnote-57)

La questione, per Teilhard de Chardin, diventa allora quella di far in modo che quest’amore, facilmente sperimentabile nella cerchia ristretta delle relazioni di ciascuno, si possa ammettere anche per la totalità degli esseri umani e, per estensione, per tutto l’universo[[57]](#footnote-58). Rientra qui in gioco il Punto Omega. Il problema che nota il gesuita, infatti, è che, tendenzialmente, l’uomo non può amare il collettivo, inteso come una totalità che assorbe ed elimina la personalità dei singoli[[58]](#footnote-59), perciò, affinché si possa ammettere la possibilità di amare il tutto è necessario che questo abbia al suo vertice un «centro *self*-sussistente e principio assolutamente ultimo, esso, di irreversibilità e di personalizzazione»[[59]](#footnote-60) che è, appunto, Omega, cioè il Cristo della fede.

Si evidenzia, quindi, la necessità, nell’universo teilhardiano, di essere membra ecclesiali, per raggiungere la massima personalizzazione possibile:

se il mondo è convergente, e se il Cristo ne occupa il centro, allora la cristogenesi […] è esattamente il prolungamento, ad un tempo atteso e insperato, della noogenesi, nella quale, secondo la nostra esperienza, culmina la cosmogenesi. […] Ho tentato di dimostrare che non possiamo attenderci alcun progresso sulla Terra senza il primato ed il trionfo del personale al vertice dello Spirito. Ebbene, al momento attuale, sull’intera superficie della noosfera, il cristianesimo rappresenta l’unica corrente di pensiero abbastanza audace e abbastanza progressiva per abbracciare concretamente ed efficacemente il mondo con un’azione completa e indefinitamente perfettibile, in cui la fede e la speranza si consumano in carità. Solo, assolutamente esso solo sulla Terra moderna, si mostra capace di sintetizzare in un unico atto vitale il Tutto e la Persona. Solo esso può indurci, non soltanto a servire, ma ad amare il formidabile moto che ci trascina. Cosa significa tutto questo se non che il cristianesimo soddisfa tutte le condizioni che abbiamo il diritto di attenderci da una religione dell’avvenire e che pertanto, tramite suo passa ormai, realmente, come esso lo attesta, l’asse principale dell’Evoluzione?[[60]](#footnote-61)

**Bibliografia**

P. Teilhard de Chardin, *Come io vedo*, in *Le direzioni del futuro*, SEI, Torino 1996, pag. 201-260

*———, Cristianesimo ed evoluzione*, in *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 20082, pag. 165-177

*———, Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia 20073

*———, Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 20063

*———, Introduzione alla vita cristiana*, in *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 20082, pag. 145-163

*———, Il posto dell’uomo nella natura*, Jaca Book, Milano 2011

*———, Riflessioni sul peccato originale*, in *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 20082, pag. 179-190

1. P. Teilhard de Chardin, *Introduzione alla vita cristiana*, pag. 160. [↑](#footnote-ref-2)
2. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-3)
3. *Ibid.*, pag. 163. [↑](#footnote-ref-4)
4. Cfr. *ibid.*, pag. 149-151. [↑](#footnote-ref-5)
5. Cfr. *ibid.*, pag. 148.160. [↑](#footnote-ref-6)
6. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 114-116 e Idem, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 31-33. [↑](#footnote-ref-7)
7. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 274.287-288. [↑](#footnote-ref-8)
8. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Riflessioni sul peccato originale*, pag. 186. [↑](#footnote-ref-9)
9. Cfr. Idem, *Il fenomeno umano*, pag. 274. [↑](#footnote-ref-10)
10. Mi permetto di far riferimento, per una trattazione della questione, al mio testo: A. Galati, *Teilhard de Chardin. La Chiesa nell’evoluzione dell’universo*, Paoline, Milano 2015, pag. 43-71. [↑](#footnote-ref-11)
11. P. Teilhard de Chardin, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 9-10. [↑](#footnote-ref-12)
12. Qui è necessario ricordare che il discorso che si sta facendo, sulla base delle riflessioni di Teilhard de Chardin, è prettamente e solamente di tipo immanente all’universo: il gesuita si pone come un osservatore capace solo di descrivere lo sviluppo storico-effettivo dell’universo, monitorando la sua evoluzione e provando a ipotizzare, nel modo più lineare possibile, come ciò avvenga (cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 25-26.30). In altre parole, l’aspetto teologico e il discorso della creazione *ex-nihilo* non è né escluso né, tantomeno, negato, ma semplicemente viene considerato come un aspetto metastorico, cioè non riconducibile ad un dato momento o in un luogo specifico. [↑](#footnote-ref-13)
13. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 50. [↑](#footnote-ref-14)
14. *Ibid.*, pag. 54. [↑](#footnote-ref-15)
15. *Ibid.*, pag. 169. [↑](#footnote-ref-16)
16. Cfr. *ibid.*, pag. 156-157. [↑](#footnote-ref-17)
17. I primi uomini non differiscono, infatti, in modo marcato, a livello strutturale, dall’uomo moderno (cfr. *ibid.*, pag. 188-190). [↑](#footnote-ref-18)
18. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 190-193. [↑](#footnote-ref-19)
19. Idem, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 76. [↑](#footnote-ref-20)
20. Cfr. *ibid*., pag. 72-74. [↑](#footnote-ref-21)
21. Cfr. *ibid*., pag. 82. [↑](#footnote-ref-22)
22. Cfr. *ibid*., pag. 89-90. [↑](#footnote-ref-23)
23. *Ibid.*, pag. 92. [↑](#footnote-ref-24)
24. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 234. [↑](#footnote-ref-25)
25. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 104. [↑](#footnote-ref-26)
26. Per l’analisi dell’identificazione tra il Punto Omega e Cristo mi permetto di far riferimento, di nuovo, al mio testo: A. Galati, *Teilhard de Chardin*, pag. 72-80. [↑](#footnote-ref-27)
27. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 277 e Idem, *Introduzione alla vita cristiana*, pag. 160. [↑](#footnote-ref-28)
28. Idem, *Introduzione alla vita cristiana*, pag. 147. [↑](#footnote-ref-29)
29. Cfr. Idem, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 108. [↑](#footnote-ref-30)
30. *Ibid*., pag. 109. Nella citazione emergono due caratteristiche di Omega sulle quali finora si è sorvolato: l’irreversibilità e la personalizzazione. La prima si giustifica facilmente perché è da considerare che se il Punto Omega fosse reversibile non sarebbe in grado di assicurare il suo ruolo di motore dell’evoluzione, in quanto anch’egli, come l’umanità, potrebbe conseguire la perfetta complessificazione, ma anche non farlo, quindi non sarebbe assicurata la stabilità e la certezza del compimento della storia (cfr. *ibid*.). La personalizzazione, invece, dipende dal fatto che l’asse principale dell’evoluzione passa attraverso le persone umane, per cui anche Omega, secondo il principio per cui ciò che segue nell’evoluzione è preparato e anticipato in ciò che precede, è un qualcuno e non un qualcosa, ha, cioè, una sua personalità (cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, pag. 270). [↑](#footnote-ref-31)
31. P. Teilhard de Chardin, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 109. [↑](#footnote-ref-32)
32. Cfr. Idem, *Il fenomeno umano*, pag. 272. [↑](#footnote-ref-33)
33. Cfr. *ibid*., pag. 63.150. [↑](#footnote-ref-34)
34. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Cristianesimo ed evoluzione*, pag. 173. [↑](#footnote-ref-35)
35. Idem, *Introduzione alla vita cristiana*, pag. 149-151. [↑](#footnote-ref-36)
36. *Ibid*., pag. 160. [↑](#footnote-ref-37)
37. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-38)
38. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-39)
39. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-40)
40. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-41)
41. Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 80. [↑](#footnote-ref-42)
42. Idem, *Come io vedo*, pag. 237. [↑](#footnote-ref-43)
43. Cfr. Idem, *Introduzione alla vita cristiana*, pag. 160. [↑](#footnote-ref-44)
44. Idem, *Il fenomeno umano*, pag. 244. [↑](#footnote-ref-45)
45. Cfr. Idem, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 82-83. [↑](#footnote-ref-46)
46. Cfr. Idem, *Il fenomeno umano*, pag. 134-143 e Idem, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 38. [↑](#footnote-ref-47)
47. Cfr. Idem, *Introduzione alla vita cristiana*, pag. 148. [↑](#footnote-ref-48)
48. Idem, *Il fenomeno umano*, pag. 244. [↑](#footnote-ref-49)
49. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-50)
50. *Ibid.*, pag. 245. [↑](#footnote-ref-51)
51. *Ibid.*, pag. 246. [↑](#footnote-ref-52)
52. Cfr. *ibid.*, pag. 245. [↑](#footnote-ref-53)
53. P. Teilhard de Chardin, *Introduzione alla vita cristiana*, pag. 148. [↑](#footnote-ref-54)
54. Cfr. Idem, *Il fenomeno umano*, pag. 245. [↑](#footnote-ref-55)
55. *Ibid*., pag. 247. [↑](#footnote-ref-56)
56. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-57)
57. Cfr. *Ibid*., pag. 248. [↑](#footnote-ref-58)
58. Cfr. *ibid*., pag. 248. [↑](#footnote-ref-59)
59. P. Teilhard de Chardin, *Il posto dell’uomo nella natura*, pag. 108. [↑](#footnote-ref-60)
60. Idem, *Il fenomeno umano*, pag. 276-277. [↑](#footnote-ref-61)