

complessiva della creazione. Dopo aver de-relativizzato il primo Protagonista, si passa ora alla fase più operativa, quella che tenta di sradicare ogni esitazione scettica nell'atteggiamento umano e addirittura cristiano. Come per altri ispiratori della teologia del XX secolo, Teilhard parte da una esperienza interiore (si dirà «mistica») assai marcata con la quale inizia il suo cammino editoriale (il suo primo testo *Le milieu divin*): tutto si gioca sulla sua sete «squarciante» dell'«assoluto» ed del «tangibile», *ADio-Spirito* e *ACosmos*¹. Il padre Teilhard, nelle scelte che ha fatto, acquistò un'idea ben precisa del contributo che intendeva dare alla riflessione cristiana del suo tempo: portare Cristo, il più pericolosamente vicino possibile al cuore dell'universo². La risposta teilhardiana supera l'individuo Teilhard che se ne è fatto vettore, e, quasi senza volerlo, si inserisce a un dato livello della maturazione del pensiero cristiano teologico del XX secolo³. Là dove altri hanno sottolineato la radicale diversità di Dio o l'unicità riduttiva di Cristo, dove la verifica della centralità umana si era presentata sotto forma di esclusione di Dio, il progetto di Teilhard vuole delineare una positività divina riscontrabile nella natura⁴.

I LE PREMESSE DI UNA VERIFICA NEL SUO INTENTO CRISTOLOGICO

Il quadro complessivo dei ritmi teologici, o di approfondimento cristiano del nostro secolo, aiutano a bilanciare e comprendere meglio il tentativo di Teilhard. Al di là di idee e di formulazioni, più o meno felici, bisogna senza dubbio riconoscere che la personalità stessa del pensatore francese ha riscontrato un interesse, che altri teologi, anche prestigiosi, del nostro tempo, non sono riusciti a suscitare. La sua personalità -in qualche modo- fa scuola. Ma se fa sorgere un movimento di

¹ A. Ravier, *Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)*, in *«Etudes»*, 1981 mai, pp. 582-583: «L'attrait de la mystique. Ce n'est pas un hasard si le premier écrit du Père Teilhard de Chardin s'intitule *Le Milieu Divin*. Toute son oeuvre révèle ce «tour d'âme», cet attrait vers la vie mystique. Dès qu'il en parle son style vibre d'un lyrisme à la fois éblouissant et secret, très original. Un de ses écrits les plus émouvants de texte et de contexte - il fut rédigé en 1917, durant les quatre mois que le Père passa au «Chemin des Dames», entre deux temps d'«heures boueuses et sanglantes» porte d'ailleurs ce titre : *Le Milieu mystique*. Mais la mystique n'éta pas pour Teilhard une étude spéculative, c'était une vie, une vie dram; tique, dans laquelle il se sentait lui, le premier, engagé, comme un pionnier ! «Le besoin de posséder en tout quelque *absolu* était, enfance, l'axe de ma vie intérieure... J'avais, dès lors, le beso ble (vivifiant et calmant) de me reposer sans cesse en Quelque tangible et de définitif ; et je cherchais partout cet Objet béatifiant+. Exigence d'absolu qui caractérise, on le sait, le tempérament et a grâce mystiques. Or cette exigence même provoque, chez Teilhard, un écartèl fondamental. Seul, «Quelque Chose de tangible et de définitif+ peut satisfaire son désir. Où la trouver ? Le Cosmos est «tangible», mass il est éphémère. «Dieu-Esprit + est «définitif», mais il n'est pas «tangible». Or Teilhard est croyant, et de sa foi il ne laisse perdre aucune richesse : ce n'est pas en «Quelque Chose+, c'est en «Quelqu'ur qu'il découvre peu à peu la réponse à son problème spirituel. Jésus-Christ». En 1945, il note : «Les quatre mystères de la Christolog Création, Incarnation, Rédemption et Plérômisation.+ Par la plérômisation, la création trouve en Jésus-Christ sens, solidité, «consistance+ éternelle ; par l'Incarnation et la Rédemption. «Dieu-Esprit+ devient, pour reprendre les mots de l'apôtre saint Jean, «ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé du Verbe de vie.+ C'est bien dans le Christ, et en sa *réalité* totale et totalisante, que se concilient et réconcilient l'attrait de «Dieu-Esprit+ et l'amour du Cosmos. Les «quatre mystères christologiques+ sont indissolublement liés. Jésus-Christ, pour Teilhard, est une personne dont «le charme et l'étoffe de réalité demeurent toujours suspendus à la vérité palpable et contrôlable de l'événement évangélique+ (*Le Milieu Divin*). Cette acquisition était capitale, certes, et Teilhard voyait clairement qu'elle se heurterait à une hésitation de la part de quiconque ne partagerait pas sa foi religieuse. «Le centre divin (Oméga) est-d imaginaire?+ Mais, pour lui-même aussi, le problème rebondissait. Il n'avait pas la chance de saint Jean. Le Christ ressuscité, le Chri'st du Plérôme, il ne l'atteignait que par la foi, dans la foi ; et Dieu gardait, bon gré mal gré, «la terrible Intangibilité, l'Irreprésentabilité+ du Dieu-Esprit. Teilhard aspirait à davantage : «Seul en retraite... seul à la mort... Dieu doit être rencontré centre à centre, coeur à coeur+ (1948). D'où, en lui, le désir pathétique de «saisir Dieu+ immédiatement ou, mieux encore, d'avoir «l'ivresse d'être possédé+ par Dieu. «... Voir Oméga, non pas seulement intellectuellement, mais comme un objet et une dimension réels : ce qui suppose que Oméga se donne, se montre, se révèle+ (1943)+.

² P. Teilhard De Chardin, *Réflexions et Prières dans l'Espace-Temps*, Paris 1972, «Porter le Christ, en vertu d'attaches proprement organiques, au coeur des Réalités réputées les plus dangereuses, les plus naturalistes, les plus païennes, voilà mon évangile et ma mission. Ne serait-ce pas, Seigneur, la réconciliation de Dieu avec notre siècle, si les hommes discernaient, en chacun d'eux, un élément du Plérôme! s'ils comprenaient que l'Univers, dans son opulence naturelle et son réalisme impressionnant, ne s'achève que dans le Christ; et que le Christ, de son côté, ne s'atteint qu'à travers l'Univers poussé jusqu'aux limites de ses facultés!...+.

³ P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 66: «En vérité, je le sens, ce n'est pas moi qui ai conçu ces pages: mais c'est, en moi, un Homme plus grand que moi -un Homme que j'ai reconnu, toujours le même, cent fois autour de moi. Si limitée qu'elle soit, mon expérience et ces dix dernières années m'a prouvé que, soit dans le Christianisme, soit en dehors de lui, un nombre insoupçonné d'esprits se nourrissent (plus ou moins explicitement) des mêmes intuitions et des mêmes pressentiments que ceux qui ont rempli ma vie+.

⁴ P. Chauchard, *L'Etre Humain selon Teilhard de Chardin*, Paris 1959, p. 139: «Prêtre et mystique, Teilhard peut témoigner de la parenté des attitudes du scientifique et du mystique qui les rapprochent, les opposant souvent au philosophe. Vivant une foi complète, il n'en développe techniquement que l'aspect naturel c'est-à-dire les infra-structures humaines, d'où toutes les insuffisances qu'on lui reproche. Mais ce n'est pas surtout à ce point de vue que la vision teilhardienne est fructueuse: Teilhard renouvelle la voie traditionnelle d'accès à Dieu par la création; il s'agissait là de preuves traditionnelles plus philosophiques que scientifiques+.

simpatie e di adesioni, egli non crea però una vera scuola. Quale potrebbe essere il segreto di un'attrattiva così personalizzata? Taluni lo vedono nella congiunzione di audacia e di fedeltà¹. L'interesse e la meraviglia del suo caso si centra proprio su questa relazionalità vissuta in prima persona tra due progetti e atteggiamenti di vita così diversi: dall'audacia della ricerca alla fedeltà dell'adesione ecclesiale. La sua grande idea di relazionare tutto, anzi, di scoprire nei legami costitutivi i segreto e il cuore della stessa realtà, trovano un eco nel con creto della sua esistenza. Le qualità e lo stile del gesuita francese, suggeriscono, secondo alcuni, una certa somiglianza con un'altro personaggio di rinomato valore intellettuale e mistico, il Papa Pio XII². Tutti e due hanno vissuto intensamente la mistica dell'unione tra Dio e l'universo. La mistica dell'unione, chiave di conferma di una mistica verace, si radica nell'inserimento realista dello slancio intuitivo: espressione di una fenomenologia dell'unione dove il prospetto trascendentale non nega l'immanente³. Teilhard prospetta la sua verifica di un riferimento trascendentale solennemente affermato dalla teologia del XX secolo, ma forse rimasto ancora recintato nella sua stessa purificazione come discussione teologica ad intra del mondo cristiano. Nel suo sereno tentativo, di fronte al mondo coinvolto negli sbalzi contraddittori del progresso scientifico-tecnico, il pensiero teilhardiano, come nella Chiesa dei primi secoli disorientata dalla cultura contraddittoria del composito impero romano e dell'oriente profondo, apre una via di riespressione cristiana in confronto ed in dialogo con la mentalità scientifica contemporanea. Così avevano fatto i Padri greci nel corso della prima grande fioritura di riflessione creativa cristiana⁴. D'altra parte, non manca chi afferma che il suo metodo e le sue semplificazioni sono macchiati di troppa faciloneria intellettuale, poco in armonia con l'ambizione della visione che presenta⁵. Nel quadro del pensiero occidentale, e particolarmente del pensiero francofono, la chiave teilhardiana ricapitola forse la stessa riflessione classica francese, proponendo una via di uscita, fuori dalla sua parzialità culturale⁶? Teilhard riesce forse una simbiosi tra il razionalismo e l'intuizionismo occidentale, elaborando una sintesi tra Descartes e Pascal, nella forma precisa del pensiero attuale?⁷. Nel pensiero teilhardiano, si

¹ J. Chevalier, Lettre à Claude Guénot, in AA. VV., *Cahier 4: La Parole attendue*, Paris 1963, pp. 52-53: 'J'étais frappé de l'extraordinaire attrait que le Père exerçait sur les pensées les plus diverses, voire les plus opposées, sur les savants positivistes comme sur les croyants, et plus particulièrement sur ceux qui cherchaient à trouver un pont entre la science et la foi, entre le visible et l'invisible, sans se résoudre à sacrifier l'un à l'autre. Le secret de cette influence, je le compris, ou le devinai, lorsque je connus l'homme, et ce mélange, ou plutôt cette union intime, de 'hardiesse' et de 'fidélité' qui le caractérisait. Certains, parmi les jeunes, étaient séduits surtout par la hardiesse novatrice de sa pensée et je dus -dans une grande ville du Sud-Ouest où il comptait l'un de ses plus fervents disciples- mettre en garde tels d'entre eux contre une interprétation téméraire, et assurément abusive de certaines de ses formules'.

² P. Chauchard, *L'Etre Humain selon Teilhard de Chardin*, Paris 1959, p. 232: 'Avec Pie XII, le mystique, apôtre de la communion des saints, le transcendant était présent et entendu dans ce monde matérialiste, mais cette présence restait en quelque sorte un peu extérieure et limitative. On n'a pas assez remarqué combien Teilhard est proche de Pie XII qu'il vient confirmer: avec lui ce n'est plus le transcendant qui s'impose à l'immanent, c'est-à-dire la cohésion même de la vision de science qui nous introduit au transcendant et à la foi. Il est regrettable qu'une synthèse des deux points de vue n'ait pas été possible. Il est nécessaire qu'elle se fasse'.

³ N. George, *D'Einstein à Teilhard*, Paris 1964, p. 11: 'Cette phénoménologie de l'union, Teilhard la pousse jusqu'à sa limite en postulant un facteur de structuration. Centre de Convergence immanent et Foyer transcendant d'Amour. Il accède ainsi tout naturellement à une 'Mystique de l'Union'.

⁴ A. M. Ramsey, *God, Christ and the World*, London 1969, p. 114: «If there are fragments of truth in Teilhard's understanding of the world, then the older imagery, such as the divine spirit brooding over the waters of chaos, may give place to imagery derived from the world of the sciences. It is thus that Teilhard may be a prophet for the bewildering age which lay before us, as St. Augustine was a prophet for the bewildering age which followed the sack of the city of Rome. But where St. Augustine was Latin, Teilhard was recapturing the spirit of the Greek Fathers; and while St. Augustine was prophetic of the reconstruction of the civilisation of the West, Teilhard's concern was with the recreation of the world through Christ».

⁵ J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris 1973, p. 45: «Encore que la logique de Teilhard soit incertaine et son style laborieux, certains même qui n'acceptent pas entièrement son idéologie y recon naissent une certaine grandeur poétique. Je suis pour ma part choqué par le manque de rigueur et d'austérité intellectuelle de cette philosophie. J'y vois surtout une complaisance à vouloir concilier, transiger à tout prix. Peut-être après tout Teilhard n'était-il pas pour rien membre de cet ordre dont, trois siècles plus tôt, Pascal attaqua le laxisme théologique».

⁶ Vedere «Introduzione», quadro storico e Parte V, cap. I, «La teologia della liberazione», n. 1: Critiche al pensiero europeo.

⁷ L. S. Senghor, *La Francophonie comme culture*, in AA. VV., *Le Dieu de l'évolution. «Cahier 6»*, Paris 1968, p. 109: «Quant aux relations du rationalisme et de l'intuizionisme', ce sera l'occasion, pour moi, d'essayer de montrer comment le rationalisme cartésien s'est enrichi de la pensée de Pascal, qui est, en réalité, une double symbiose de la théorie et de l'expérience, de la raison discursive et de la raison intuitive. Et cette 'symbiose' est éminemment française, qui s'exprime, aujourd'hui, dans l'oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin».

incontrano la teoria e la prassi¹. Egli spinge a fondo e supera il tipico razionalismo della sua cultura intellettuale².

UNA IMPLICITA MODIFICA DELLA CONTESTUALITÀ SOTERIOLOGICA?

Dalla verifica teilhardiana, il contributo della «pancristificazione» implica certo un approccio del tutto diverso da quello proposta dalla teologia kerigmatica e della demitizzazione (cfr supra). Senza volersi fermare a ciò che la visione bultmanniana riscopre a livello soteriologico classico, la prospettiva di Teilhard de Chardin appare molto più esplicita nell'«concentrare universalmente» o «dal creato stesso» sul «Punto Omega» del Cristo: traguardo universalmente convergente del travagliato cammino dell'evoluzione complessiva, al di là di ogni rottura o incidente insuperabile del percorso umano nella sua «colpa». Con Teilhard, si apre forse l'«orizzonte cristiano verso un ridimensionamento dell'«assoluto soteriologico»? Il livello della ricerca cristologica non potrà fare a meno «nei XX-XXI secoli» di un approfondimento sostanziale della prospettiva cristologica. Nell'«assetto dialogico della teologia recente, la meditazione sulla «salvezza» nelle sue implicazioni odierne sarà ampiamente ripresa nella corrente di convergenza cristologica cullmanniana³. Accenniamo a qualche indicazione introduttiva. La maturazione cristiana passa dall'«idea negativa di «minaccia imminente» alla consapevolezza positiva di una «trasformazione» nel Cristo vivo⁴. Sorge la valenza del «riscatto» ottenuto nello stabilire un legame di parentela: salvezza di Dio che si considera e lo fa diventare «Parente» del proprio popolo così riscattato⁵. La salvezza, poi, include anche la radice scritturistica del «condonare i peccati» (KPR), o Dio che si rivela favorevole malgrado la colpa⁶. Tra significato originario e comprensione attuale, si intrecciano i termini di salvezza redentiva con «liberazione» talvolta in senso secolare con il concetto di «vittoria»⁷. La salvezza «da» implica comunque un significato dell'«essere liberati» da una insicurezza immediata

¹ L. S. Senghor, *La Francophonie comme culture*, in AA. VV., *Le Dieu de l'évolution. «Cahier 6»*, Paris 1968, p. 110: «Partant donc de Pascal, sautons trois siècles pour nous arrêter à Pierre Teilhard de Chardin. La comparaison n'est pas hasardeuse, elle est nécessaire. Ce sont même race celtique, même foi ardente, même style. Mais de Pascal à Teilhard, le rationalisme français s'est élargi et approfondi grâce au progrès de la science, au développement subconscient de la technique et de l'industrie, à la multiplication des relations interraciales et intercontinentales. La 'synthèse' s'est faite 'symbiose' entre théorie et pratique, argumentation et expérimentation, raison discursive et raison intuitive; bref, la logique analytique est devenue 'logique dialectique'».

² L. S. Senghor, *La Francophonie comme culture*, in AA. VV., *Le Dieu de l'évolution. «Cahier 6»*, Paris 1968, pp. 111-112: «C'est ici que le rationalisme français se fait, à la fois, 'intégral' et 'universel'. Teilhard part, en effet, de 'tout le phénomène': d'une matière matérielle, et non pas métaphysique, d'une 'matière totale', dont toutes les propriétés sensibles - physiques et chimiques, mécaniques et biologiques - sont examinées et mesurées avec les derniers instruments d'analyse scientifique. Eh bien, c'est au cours de cette analyse que le savant perçoit les traces de 'l'esprit'. C'est alors que, dans une 'intuition' géniale, Teilhard, faisant un retournement dialectique audacieux, introduit l'esprit comme hypothèse, non plus au bout, mais au début, au centre même de la matière, animant la matière d'une vie en expansion - éternellement. L'intuition avait permis la synthèse scientifique, qui est d'une fécondité incommensurable puisqu'elle nous donne, au XXe siècle, la 'seule vision du monde' qui nous permet de tout comprendre. Mais surtout de tout oser pour agir».

³ Vedere volume II, parte II, «La teologia soteriologico-cristologica».

⁴ WORLD METHODIST COUNCIL - ROMAN CATHOLIC CHURCH INTERNATIONAL COMMISSION, *Report of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, Progress on a Long Journey*, in «Origins», 1977 n° 35, p. 552: «12. Common usage of the word "salvation" implies that the existence of somebody or something is threatened, that there is a menace or danger from which somebody or something is being saved. In theological terms this menace was long summed up in the phrase "the wrath to come," but in mature Christian thought this "negative" was inseparable from a positive vision of what God's salvific will, manifest in the reality of Christ's saving work, meant for man, namely a transformation in the living Christ, begun already in baptism and kindling a hope (*) of eternal transformation for those who held to Christ».

(*) Methodists have characteristically spoken of assurance in this connection, but this should not be seen as a form of certainty which removes the need for hope. Assurance, itself a gift of the Holy Spirit, was no guarantee of perseverance, nor even a necessary accompaniment of saving faith.)

⁵ J. Riverain, *Ces mots souvent obscurs*, in «Foi et langage», 1977 n° 2, p. 161 : «G'L (verbe GA'AL, d'où vient le Goel, celui qui a droit. De rachat, notamment par suite d'une parents par exemple Booz exerce son droit (et son devoir) de rachat en prenant Ruth à sa charge et en l'épousant) est donc premièrement un terme du «droit familial». La concordance de Mandelkern lui donne comme sens *redimere, vindicare... consanguineus, propinquus... Propinquitatis jure agere, cæst-à-dire racheter, revendiquer... parent, proche... faire valoir le droit de parenté*. Et quand Dieu se constitue le Goel de son peuple, c'est beau qu'il se tienne ainsi par là même pour son parent».

⁶ J. Riverain, *Ces mots souvent obscurs*, in «Foi et langage», 1977 n° 2, p. 162 : «La troisième racine, KPR (verbe KIPPER = *condonare peccata, expiare culpam, placere*, d'après Mandelkern, c'est-à-dire pardonner les péchés, purifier ou réparer une faute, rendre favorable), introduit donc l'idée de pardon, d'expiation, et de propitiation (= ce qui rend Dieu propice - *placere*) C'est donc un autre registre que les deux précédentes racines, mais qui va se trouver intimement lié, dans la Révélation du Nouveau Testament».

⁷ J. Riverain, *Ces mots souvent obscurs*, in «Foi et langage», 1977 n° 2, p. 161 : «On a pris ces derniers temps l'habitude de traduire dans l'Écriture et la Prédication «Racheter, Rédemption» par «Libérer, Libération». Qu'en est-il pour la fidélité à la Révélation de Dieu comme pour l'efficacité de l'adaptation aux esprits de nos contemporains? Le mystère de Salut (autre mot plus général encore de l'œuvre de Dieu à notre égard, que l'on traduit souvent par le trop profane «Victoire» comporte en effet plusieurs aspects complémentaires, désignés en hébreu par tout un complexe de racines, parmi lesquelles nous intéressent plus directement ici: G'L, PDH et, accessoirement, KPR».

o da ciò che impedisce una più piena realizzazione umana ¹. Il legame con gli orientamenti liberazionisti della teologia del XX secolo potranno esplicitarsi ulteriormente ². La libertà umana, nell'intento di attuare le sue piene potenzialità, rinvia a una libertà assoluta ³. La salvezza sarebbe liberazione della nostra libertà umana, liberazione dall'alienazione nel ripiegamento su se stessa ⁴. Nasce una storia della salvezza per la quale una minoranza di gente viene scelta in vista del riscatto della totalità dell'umanità ⁵. La salvezza definita in termini storici (nel suo riferimento biblico) diventerà una chiave storico-politica ⁶. Appare pertanto poco convincente, in questa ottica, chi volesse allo stesso tempo legare la salvezza alla storia ed negarne l'incidenza politica (nella stessa polemica romana sulla liberazione). La storia diventerà persino chiave unica per interpretare la salvezza ⁷. Chi non ha storia o non entra nello storiocentrismo si trova estromesso da questa prospettiva: così ne è così dirà da parte di certi pensatori - di tutto l'oriente nell'esperienza dell'umanità ⁸. La teologia della storia avrà modo di riprendere questi temi con i necessari superamenti d'orizzonte ⁹. Eppure, la meditazione cristiana orientale ha saputo valutare questo storiomonismo (tutto articolato intorno alla storia). L'oriente fece fatica ad entrare nella visuale storica che si sviluppò principalmente in occidente ¹⁰. Anzi, l'oriente cristiano teme il riduzionismo storico, come si è imposto e sviluppato in occidente e come ha invaso la stessa teologia orientale ¹¹. Si teme una storiolatria quale si trova in Hegel, sistematizzazione estrema sulla base della storia ¹.

¹ WORLD METHODIST COUNCIL - ROMAN CATHOLIC CHURCH INTERNATIONAL COMMISSION, *Report of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, Progress on a Long Journey*, in "Origins", 1977 n° 35, p. 552: "13. If "salvation from" in its more starkly eschatological form has faded in contemporary consciousness, the conditions of contemporary life in which every sort of insecurity looms have thrust it forward again in other forms, just as acutely felt. Today we can distinguish concern for salvation: (a) On the elemental level, where fully one-third of human beings live, salvation means deliverance from the day-to-day threat of failure of the means of survival. (b) On a higher level, salvation means deliverance from the wretchedness of mere subsistence and entry into a fuller human life - work for the unemployed, learning for the illiterate, dignity and power for the despised and downtrodden».

² Vedere parte V, sezione A, «La teologia della liberazione».

³ W. Kasper, *Theologie und Kirche (La théologie et l'Église)*, Mainz 1987 / Paris 1990, p. 22 ; W. Kasper, *Einführung in den Glauben (Introduzione alla fede)*, Mainz 1972 / Brescia 1994, p. 138.

⁴ W. Kasper, *Einführung in den Glauben (Introduzione alla fede)*, Mainz 1972 / Brescia 1994, p. 136.

⁵ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 142: «Erwählung ist von Gott her die Folge der Sünde der Menschen. Ohne die menschliche Sünde wäre alle Heilsgeschichte unbegreiflich. Wegen der Sünde der Gesamtheit kommt es zur Erwählung einer Minderheit mit dem Ziel der Errettung der Gesamtheit. Sünde stellt aber nicht nur am Anfang des göttlichen Heilsplans, sondern wirkt fortwährend der Heilsgeschichte entgegen. Audi deshalb ist alle Heilsgeschichte zugleich durch die Konstanz dieses Plans und die geschichtliche Kontingenz bedingt. Gott bedient sich im Neuen Testament auch der Sünde und des Unglaubens, um seinen Heilsplan auszuführen, um das universale Ziel zu verwirklichen: die ganze Geschichte in die Heilsgeschichte eingehen zu lassen das Gesetz um der Übertretungen willen: Gal. 3,19; Röm. 5,20».

⁶ J. Salguero, *Salvezza ó Liberazione. Studio biblico di questi temi*, (intervento all'incontro tra il Patriarcato di Mosca e la Chiesa cattolica, Trento 23-28 giugno 1975), pro manuscripto, Roma 1975, p. 3: «Nell'AT esiste una categoria chiave per rivelare il significato della salvezza: l'esperienza storica dell'esodo. Nell'esodo esiste una profonda unità tra il piano religioso e quello storico-politico. Il primo rappresenta l'aspetto più profondo di tutte le liberazioni umane, per cui l'Esodo diventa il paradigma di tutta l'esperienza religiosa giudaica e cristiana. Quando la rivelazione divina è messa in relazione con la storia, la salvezza è definita in termini politici. Infatti, nell'AT la salvezza si fonda sulla storia e si identifica con la giustizia di Dio nel liberare gli oppressi dalla schiavitù politica».

⁷ B. Mondin, *Kasper*, in idem (ed.), *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, p. 332.

⁸ D. Groh, *La Russia e l'autooscienza d'Europa*, Torino 1980, p. 310: «La verità che non viene realizzata è una cattiva verità», questo è il motivo ricorrente dello hegelismo di Hess (Prefazione [p. 77]). Storia, egli incomincia, è storia dell'Europa romano-germanica. «Solo l'Occidente ha una storia, l'Oriente non ce l'ha». Per Hess questa storia d'Europa è «la storia sacra dell'umanità», ed è divisa in tre epoche: storia universale ebraico-profetica, romano-germanica-mistica, e speculativa. Quest'ultima è la filosofia hegeliana rivolta al passato, integrata con la dimensione del futuro. Essa diventa così filosofia della storia, ossia, secondo Hess, una filosofia che deduce il futuro dal passato e dal presente. Ma dato che il futuro può esser fatto proprio solo mediante l'azione, ecco che la filosofia della storia diventa filosofia dell'azione (pp. 17 sg., 31 [85, 92]). Questa è la formulazione hessiana del passaggio dalla teoria alla prassi. È interessante che sia nella *Heilige Geschichte* che in Cieszkowski si trovi ripresa anche la tripartizione della storia secondo lo schema di Padre, Figlio e Spirito santo».

⁹ Vedere W. Pannenberg et al. *La teologia della storia*, volume II, parte IV.

¹⁰ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4 > 1923 / Milano 1977, FHD. 247-248 / p. 105.

¹¹ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, pp. 17-18: «And my suspicion is that it fails because in a very subtle and unconscious way it remains conditioned by a double reduction, *historical and intellectual*, inherited from that very "West" which it claims to oppose and to denounce. By "historical" reduction I mean here the limitation of theology - or rather of its sources *to texts*, to "conceptual" evidence to the exclusion of the living *experience* of the Church, from which the theology of the Fathers stems, to which it refers and bears testimony, without which it cannot be understood in its total and precisely "existential" meaning and significance. Hence the "intellectual" reduction, which consists in dealing with the Fathers as if they were "thinkers" working with concepts and ideas at the elaboration of a self-contained and a self-explanatory "system." Hence the transformation of the Fathers into "authorities" simply to be quoted for a formal justification of ideas, affirmations and even "theologies" whose roots and presuppositions may have very little, if anything, to do with the Orthodox faith. There exist today manuals of Orthodox systematic theology with patristic references and quotations on virtually every page and which, in spite of this, contain the most "Western" and "scholastic" type of theology I can think of. The same can be said of the treatment by our theology of other aspects and dimensions of Tradition: the ecclesiological, the spiritual, etc. Here also a formal "re-discovery" seems to lead nowhere, to remain an idea whose "applications" are not even to be discussed. It is as if, having found something essential and precious, we do not know what to do with it except analyze it in scholarly books and periodicals, from inside an academic ivory tower standing in the midst of general, although respectful, indifference».

¹. Anzi, l'oriente cristiano teme che il presupposto assolutizzato della «storia» in occidente- sia tale che solo una prospettiva «storicizzata» possa essere considerata come conferma di autenticità, addirittura per la creazione nuova. Si immaginerà la trasfigurazione ultima in termini di «storia» e di «eventi» da individuare e descrivere (o anticipare, o predire). La storia «si dirà» nasce dall'esperienza di momenti catastrofici ². Sarà questo che si esprime nella percezione della storia come piattaforma preparativa per il 'giudizio', secondo alcuni ortodossi ³? "La storia" è senz'altro un palcoscenico decisivo dell'esperienza umana ⁴. Una parola dei Padri orientali viene talvolta proposta, che rovescia la classificazione analitico-razionale della storia: «ci si ricorda di ciò che avverrà» ⁵. La 'storia' come analisi del concatenamento degli eventi appare però come una dimensione tipica dello spirito europeo: connubio della sensibilità ellenica ed ebraica ⁶. L'esistenza del popolo eletto include un disegno profetico nella sua indistruttibilità e sopravvivenza ⁷. Fede e storia sono intimamente legati nell'esperienza ebraica, dalla stessa sorgente messianica ⁸. Ma anche la genialità persiana aveva intuito il traguardo escatologico al di là della stessa «storia» intesa come successione di fatti ⁹. La 'storia universale' «poi» nasce dall'interazione dello spirito umano e della natura nel dramma della libertà ¹⁰: liberazione dall'asservimento alla natura ¹¹. Il mondo intero ha 'sofianicamente' una storia ¹². La coscienza cristiana inserisce "l'unicum" escatologico: la centralità del Cristo risorto ¹³. Il senso cristiano della storia «concentra» anche su un'altro 'unicum': l'antropocentrismo ¹⁴. L'universalismo cristiano si contestualizzò così dall'ellenismo nella confluenza delle culture d'oriente e d'occidente ¹⁵. Eppure l'universalismo era annuncio di una 'fine': fine dell'impero, fine delle culture, fine nella quale «scrive» una 'perennità' al di là della 'catastrofe' della caduta dell'impero antico ¹⁶. Il medioevo cristiano ascetico (monachesimo e cavalleria) concentra le proprie energie spirituali ma fallisce nella sua visione teocratica ¹⁷. La corrente teologica slavo-orientale slavofila proporrà di vedere la storia come lo spazio di scommesse e di potenzialità offerte all'umanità ¹⁸! La storia è scommessa «immaginazione»: 'germi' originali ed originari di una esperienza propria (passionalità della tradizione slava orientale per i propri 'germi' di inculturazione creativa) ¹⁹, tra cui la enigmatica traduzione di "ecclesia catholica" in "

¹ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 287: «On peut dire que Hegel était comme l'incarnation philosophique de l'esprit, du génie de l'histoire. Et bien que la catégorie de liberté joue un grand rôle dans la philosophie de Hegel et qu'il définisse l'esprit comme étant la liberté, sa philosophie n'a été que celle d'un déterminisme radical, conséquent et logique (le déterminisme logique n'asservit pas moins l'homme que le déterminisme naturaliste). Hegel voulait persuader à l'homme qu'en histoire l'esclavage équivalait à la liberté. L'historiologie de Hegel a exercé une influence énorme; elle a notamment exercé une influence considérable sur le marxisme, qui a été également séduit par la nécessité historique. Hegel a soumis à l'histoire non seulement l'homme, mais aussi Dieu, dans lequel il voyait une création de l'histoire. Ce qui implique qu'on doit s'incliner devant les vainqueurs dont parle l'histoire, reconnaître que tout triomphe est conforme à la justice. L'historicisme, en tant que conception philosophique, engendre nécessairement un conflit avec les valeurs absolues, il affirme nécessairement le relativisme du bien et du vrai. L'homme, avec toutes les valeurs qui lui sont chères, devient simple matière de l'histoire, de la nécessité historique ni est, en même temps, le logos historique. L'homme est condamné à vivre dans le Tout historique, à y puiser le sens de son existence, qui dépasse le quotidien, bien que ce Tout étouffe et écrase son existence. Mais la vérité suprême exige que ce soit le Tout qui vive dans l'homme. La ruse de la raison dans l'histoire donne lieu au mensonge le plus flagrant: elle tue la vérité en la crucifiant pour ainsi dire. Il y a du criminel dans l'histoire, et ce criminel, qui est à la base de tous les soi-disant «grands» événements et inflige des souffrances à l'homme, montre justement que l'histoire doit avoir une fin et que c'est seulement quand elle aura pris fin que toute vérité pourra se réaliser. Il y a dans l'histoire de l'absurde, une absence de sens qui nous fait entrevoir un sens au-delà des limites de l'histoire».

² = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 9-10 / pp. 15.

³ T. Valdman, *Introduzione alla teologia escatologica ortodossa*, in AA. VV., *Morte e risurrezione in prospettiva del Regno*, Torino 1981, p. 247.

⁴ D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza dell'Europa*, Torino 1980, p. 308.

⁵ S. Grégoire de Nysse. P.G. 44, 835, in P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Bruxelles 1972, pp. 60-61.

⁶ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 35-36 / p. 31; idem, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 223.

⁷ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 105-106 / pp. 77-78.

⁸ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 106-107 / pp. 78-79.

⁹ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 41-42 / p. 35; = . #, D*b, & / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 224.

¹⁰ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 133-134 / p. 96.

¹¹ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 133-134 / p. 97.

¹² E. #J: ("8@& / S. Bulgakov, I H, T 4H, : \ / *Le Paraclét, G'* : : 4>> 1936 / Paris 1944, FHD. 232-233 / p. 190.

¹³ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 43-44 / p. 36.

¹⁴ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 140-142 / pp. 100-101.

¹⁵ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 143-145 / pp. 102-103.

¹⁶ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 146-148 / pp. 103-104.

¹⁷ = . #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 150-151 / pp. 106-107.

¹⁸ A. Walicki, *Una utopia conservatrice*, Torino 1973, pp. 324.

¹⁹ % E@&, & / V. Solov'ëv, % : 4846 FB@D 4 ND4FH4">F8"b B@: 4H48", in idem, ? ND4FH4">F8@< , *4>FH&, / *La grande controversie entre orient et occident et la politique chrétienne*, #D` FF: \ 1967 / Paris 1953, FHD. 41, 50 / pp. 86, 101-102.

"¹?? Ciò che si prospetta come storia potrà essere estensivamente intuito riguardo alla stessa convivenza sociale umana, nel dare una via d'uscita escatologica alla stessa economia². Essa 'incorpora' la storia verso la sua trasformazione ultima³. Ma l'atteggiamento ecclesiale 'classico', nei suoi rapporti con le società, è stato di tipo 'ascetico'⁴. Vi sono poi delle inscenature storiche nettamente anti-escatologiche come il pacifismo⁵, dove l'intento di 'vita felice' sarà portato a negare "la storia e i compiti storici..."⁶. La non aggressività può diventare allora- una spinta abissale al suicidio, persino al suicidio storico (impronta discernibile in Tolstoj)⁷. L'intento escatologico cristiano viene orientato dalla Parola di Dio affinché si possa trovare le vie in sintonia con il compimento ultimo della storia. Vi sono chiavi d'indirizzo escatologico che dal Vangelo vengono considerate prioritarie per il discernimento su come comportarsi nella storia che cammina. Tre brani scritturistici si citano talvolta per esprimere questi criteri di presenza: il buon samaritano, Giuseppe ed il Faraone, Noé ed il diluvio⁸. Tali sono i riferimenti che l'escatologia corrente occidentale statunitense recente propone, dalla prospettiva delle tradizioni evangeliche o riformate. L'unicità della storia si affermerà, dalla coscienza della storia unica basata sull'esemplarità degli eventi storici tipica dell'interpretazione greco-classica nei suoi scrittori più celebri di storia alla coscienza ebraico-cristiana del processo storico unico ed irripetibile attraverso lo spazio ed il tempo verso un suo compimento terminale. Così Mommsen chiarirà il passaggio dell'universalità a questa unicità data dalla rivelatività nell'Antico e Nuovo Testamento⁹. La storia diventa una dall'escatologia. Così si pone, in tutta chiarezza, il quesito 'inescappabile': finalmente ci sono 'due storie' o "veramente c'è una storia sola??. Intorno alla corrente cullmanniana si sviluppa la resistenza contro l'unica storia a nome della storia della salvezza, da Rahner fino ai bultmanniani¹⁰. Specialmente nell'ambito anglosassone, la convinzione che esistano 'diverse storie' (non soltanto

¹ P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 5.

² E. #J: ("8@& / S. Bulgakov, E&, H >, &, R, D>46 / *La lumière sans déclin*, ; @F8&" 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, FHD. 359-368 / pp. 327-337.

³ E. #J: ("8@& / S. Bulgakov, E&, H >, &, R, D>46 / *La lumière sans déclin*, ; @F8&" 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, FHD. 368 / p. 336.

⁴ E. #J: ("8@& / S. Bulgakov, E&, H >, &, R, D>46 / *La lumière sans déclin*, ; @F8&" 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, FHD. 405 / p. 369.

⁵ =. #, D*b, & / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 245-246.

⁶ =. #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 85-86 / pp. 71-72.

⁷ =. #, D*b, & / N. Berdjaev, E<ZF: 4FH@D44 / *Il senso della storia*, #, D: 4> 1923 / Milano 1977, FHD. 99-101 / p. 85.

⁸ St. Bruce, *Y2K, The Apocalypse, and Evangelical Christianity: The Role of Eschatological Belief in Church Responses*, in «Internet» 2001, http://www.findarticles.com/cf_0/m0SOR/2_62/76759009/print.jhtml: «DISCUSSION: THREE STRATEGIC RESPONSES TO Y2K. Familiar biblical narratives represent the three responses taken by different Protestant Christian churches. The first narrative, the Good Samaritan story, tells of a Samaritan saving and tending to a stranger (Luke 10:29-37). The Good Samaritan represents churches whose collective action was influenced by an amillennial ideation that focused on redeeming the human race in this world. The second narrative is the story of Joseph, the dream-interpreter who became a counselor to Pharaoh during a severe famine (Genesis 40-47). Joseph represented churches influenced by a premillennial eschatology. They interpreted prophecies literally, looked for divine intervention as an agent of eschatological events, and worked to bring hope to the elect by preparing one's household and community for potential disaster. The third narrative is the story of Noah, the ark builder who, with his family and as assortment of animals, escaped death in the midst of Flood (Genesis 6-8). Noah represents Christians influenced by a premillennial eschatology that anticipated the Y2K crisis to be God's judgment on the earth for its various sins -- one of which was being overly dependent on, and idolatrous of, technology. If Y2K did not usher in the apocalyptic end predicted in scripture, then at least it would end life as we knew it, and only those who were prepared would survive».

⁹ J. M. Robinson - J. B. Cobb, *New Frontiers in Theology*, London 1967, pp. 244-245: «Today there is widespread consent to the view that the specific consciousness of universal history has its origin in the Jewish and Christian theology of history. Thus Mommsen affirms that the intention of universal history in a Thucydides or a Herodotus lay in the "presentation of concrete events as exemplary," and not in the comprehension and interpretation of the whole of "the historical process in its spatial and temporal totality." It was Christianity that first offered "the interpretation of world-history as a dynamic process that was unique and unrepeatable." ¹ This observation should be supplemented by reference to the Israelite roots of this understanding of the world as a unique and unrepeatable process».

((1) öUniversalgeschichte, öFischer-Lexicon No. 24, p. 324. - Cf. in this connection especially K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago, 1949), above all his remarks on pp. 18 f. and 6 ff. with regard to Greek historiography (published later in German as *Weltgeschichte' und Heilsgeschehen* [Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1953], cf. pp. 25 f. and 14 ff.))

¹⁰ F. Arduzzo - G. Ferretti - A. Perone Pastore - U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, pp. 212-213: «Così, per Pannenberg, tutta la storia (se vista alla luce dell'evento di Cristo) ha senso salvifico, mentre non si accetta la posizione di chi, come Cullmann e in parte Rahner, limita la «storia della salvezza» a una linea particolare di avvenimenti distinti nettamente dagli altri. Pannenberg ritiene infatti che non vi sia veramente una separazione tra la storia di Dio e la storia degli uomini o, più in generale, tra il dominio del «sacro» e quello del «profano». Proprio per questo, e per l'esigenza critica che in generale porta avanti, Pannenberg ritiene di venire incontro anche alle istanze avanzate dall'attuale processo di secolarizzazione e dal pensiero di Bonhoeffer. Stando così le cose, è naturale che quegli stessi teologi bultmanniani, che avevano criticato la teologia della storia di Cullmann, in modo più violento ancora abbiano reagito contro l'impostazione pannenbergiana: tendendo ad attribuire alla storia intera, nel suo complesso, un significato rivelativo e salvifico, Pannenberg può essere accusato, anche se in buona parte a torto, di essere ottimista nei confronti della realtà e di non tenerne abbastanza in conto gli aspetti negativi. Alla teologia dell'esistenza, da parte sua, Pannenberg può ribattere che solo il suo pensiero è in grado di valutare teologicamente la realtà storica concreta, e di comprendere quegli aspetti comunitari dell'esistenza cristiana (si pensi alla dimensione della Chiesa e a quella della realtà sociale e politica in genere), che l'impostazione bultmanniana ha sempre trascurato».

due storie ma di più) ¹ farà concepire due 'rivelazioni' (una nella storia e una nella Scrittura. Non due storie (storia della salvezza e storia profana) ma una sola, questo sarà anche l'intento della teologia della liberazione ². La storia nasconderebbe una rivelatività 'non esplicita' (unautorizzata) senza rendere questa forza inoperante e senza neanche impedirla, ma neppure agevolandola. Nella sua armonia o disarmonia, la storia è il palcoscenico dove si svolge un processo attraverso ed aldilà dello scenario direttamente percettibile. Cristo e storia, Chiesa e storia... occorrerà impostare la questione complessiva sulla storia con la sua scommessa: salvare l'unità della storia ed indicare l'unicità 'storica' della proposta cristiana ³. Gadamer prepara la via per una interpretazione più articolata, facendo della comprensione ermeneutica un evento di linguaggio o una impresa «dialogale» con le fonti della conoscenza storica ⁴.

Si prospetta anche una «storia universale» di fronte alla «storia particolare». Non c'è elezione particolare senza la sventura del peccato. Si dirà che la salvezza è la chiave concreta della fede, rivedendo l'approccio cristologico da quella sponda soteriologica ⁵. Occorre partire dall'esperienza vissuta e non da speculazioni astratte ⁶. L'esperienza umana si concentra essenzialmente sull'impatto del male nell'esistenza, oggi più che mai percepibile ⁷. La salvezza sarebbe la via d'uscita dal confronto tra la bontà dell'essere in se e l'universale caduta: risanamento da ciò che era disgregato ⁸. La «bontà dell'essere» è stata quasi distrutta, ma potrà essere trasformata nel «essere nuovo» ⁹. La incancellabilità di questa radicale bontà originaria viene messa in questione dallo stato di degrado che la storia evidenzia nell'esperienza umana. Lo «stato di sventura» ci impedisce qualsiasi via d'uscita, eccetto come iniziativa della grazia di Dio, dal Suo dono e la Sua opera, che giustifica e ci fa «rinascere» e ci pone nello «stato di salvezza» ¹⁰. Dal cristocentrismo dell'approccio

¹ J. Macquarrie, *Twentieth Century Christian Theology*, London 1971, pp. 132-133: "At first glance, Arnold Joseph Toynbee ¹ (1889-) seems to offer us a view of history very like Spengler's. In Toynbee, we come again upon the view that there is no unitary history of mankind, but a series of histories each of which fulfils its course within a particular society. The historian's interest is particularly directed to those societies which have passed the primitive stage and become civilizations. In his monumental work, *A Study of History*, Toynbee recognizes twenty-six of these civilizations, most of which have already run their course and belong to the past. Like Spengler, Toynbee is interested in the comparative study of these civilizations».

(¹ Professor at London, 1919-1955.)

² B. Mondin, *I teologi della liberazione*, Roma 1977, p. 80.

³ F. Arduzzo - G. Ferretti - A. Perone Pastore - U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, p. 209: «Wolfhart Pannenberg nacque nel 1928 a Stettino. Compì i suoi studi filosofici e soprattutto teologici in varie città tedesche, laureandosi in Heidelberg nel 1953. Nella stessa città diede vita, insieme ad altri, poi insegnanti - di teologia, al «Circolo di Heidelberg»; questo gruppo di giovani studiosi, attraverso lo scambio reciproco e la discussi di osservazioni di esegesi, teologia sistematica e filosofia, giunse, nel corso degli anni cinquanta, ad elaborare una nuova alternativa teologica, della quale Pannenberg divenne presto il rappresentante più noto e importante. Conseguita la docenza nel 1955, il Nostro è stato professore di teologia sistematica a Wuppertal, poi a Magonza, e infine a Monaco (a partire dal 1968); in questa città insegna attualmente, e vi dirige pure l'Istituto ecumenico della facoltà teologica evangelica».

⁴ A. Geffré, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris 1978, p. 92: "Mais si Pannenberg accepte de voir dans la compréhension herméneutique un «événement de langage» (Sprachvorgang), il se sépare de Gadamer quand celui-ci compare l'interprétation à un dialogue. Le texte en effet n'est pas un «tu» qui m'interpelle: il ne parle pas. Si on peut parler d'événement de langage à propos de l'interprétation, ce n'est pas parce qu'un dialogue s'instaurerait entre le lecteur et le texte à interpréter, mais parce que le lecteur doit inventer un langage nouveau pour entendre le texte. «La fusion des horizons n'est pas d'abord un fruit du langage, mais inversement l'invention d'une nouvelle manière de parler, expression de la fusion d'horizons accomplie dans la compréhension ¹».

(¹ Grundfragen..., p. 112.)

⁵ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi (Le Dieu des chrétiens)*, Mainz 1974 / Paris 1986, p. 235.

⁶ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi (Le Dieu des chrétiens)*, Mainz 1974 / Paris 1986, p. 129; WORLD METHODIST COUNCIL - ROMAN CATHOLIC CHURCH INTERNATIONAL COMMISSION, *Report of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, Progress on a Long Journey*, in «Origins», 1977 n° 35, p. 552: "18. (i) The affirmation of the reality of sin which Roman Catholics and Methodists have traditionally made has never seemed more relevant than today. The weight of sin needs to be seen in all its gravity, against either naive Pelagianism- or Promethean humanism, but also without overstressing the trivial. The total picture of human injustice, venality, selfishness, not least where the churches have seemed to condone it, needs to be seen and denounced in the prophetic spirit of the great Preachers of history».

⁷ W. Kasper ó K. Lehmann, *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Böses*, Mainz 1978, S. 43.

⁸ P. Tillich, *Theology of Culture*, London 1968, pp. 118-119: «In the Christian tradition, there are three fundamental concepts. First: *Esse qua esse bonum est*. This Latin phrase is a basic dogma of Christianity. It means "Being as being is good," or in the biblical mythological form: God saw everything that he had created, and behold, it was good. The second statement is the universal fall - fall meaning the transition from this essential goodness into existential estrangement from oneself, which happens in every living being and in every time. The third statement refers to the possibility of salvation. We should remember that salvation is derived from *salvus* or *salus* in Latin, which means "healed" or "whole" as opposed to disruptiveness».

⁹ P. Tillich, *The New Being*, London 1964, p. 20: "New Being is not something that simply takes the place of the Old Being. But it is a renewal of the Old which has been corrupted, distorted, split and almost destroyed. But not wholly destroyed. Salvation does not destroy creation; but it transforms the Old Creation into a New one».

¹⁰ *Vorbemerkungen*, in M. Luther, *Predigten über den Weg der Kirche*, München 1967, S. 84: "Die Versetzung aus dem Stand des Unheils in den Stand des Heils ist ganz und gar GABE UND WERK GOTTES. Gott macht gerecht, Gott heiligt, Gott ruft den Menschen zu sich, Gott erwählt ihn in seiner unbegreiflichen Gnade zum Erben der Herrlichkeit. Das anschaulichste Bild für diese Tatsache, daß wir nichts dazutun vermögen, sieht Luther in dem Wort Jesu, daß wir wiedergeboren werden müssen, um ins Reich Gottes einzugehen. Gott muß selber dem Menschen durch sein

cristiano, arriviamo al soteriociocentrismo invocato da certi autori teologici. L'interrogativo si pone, dalla prospettiva cristiana, se tale impostazione permette un autentico dialogo interreligioso. Le sfumature interpretative dovute alle differenti appartenenze confessionali non modificano un indirizzo di fondo riguardo alla salvezza. La priorità data alla parola nel senso della salvezza sarà una costante di questa sottolineatura. Le ristrettezze di una tale visione sono state notate nei documenti ecclesiali romani, particolarmente là dove il legame di vicinanza con le altre religioni dell'umanità appare più palese¹.

La chiave esperienziale della salvezza, nelle sventure concrete dell'umanità, culmina però innanzitutto nella salvezza o per la promessa di Dio². Si potrebbe aggiungere ed evocare, riguardo a questa salvezza per la chiave di trasparenza che la rende possibile: chi si presenta a Dio per quello che è può esistere in essa, chi invece si presenta a Dio per quello che non esiste per niente³. Il per potrebbe apparire anche nella dimensione gratuita ed escatologica del dono di Dio, non recintato nel dato storico (nella interpretazione liberazionista): c'è una storia soltanto nella quale l'unica storia in Cristo ha una sua valenza di integralità (non solo di soprannaturalità)⁴. La storia dovrebbe essere riconsiderata, non più come e dall'ontologia ma dall'intento della missione in vista della promessa⁵. Per non essere imprigionati dalla storia e nell'ontologia del fatto storico, bisogna partire dalla risurrezione⁶. Ma quale sarà questa missione? Rimane, poi,

glaubenforderndes Ton in Christus Glauben schenken und im Glauben das neue Leben. Dieses Leben liegt vor allem menschlichen Tun und Lassen; erst wenn es da ist, können nun auch Werke des Geistes getan werden».

¹ M. Amaladoss, *The Image of Jesus in the Church in Asia*, in «Internet» 2001, <http://epi.topcities.com/eapr00/amala.htm>: «A Limited View of Salvation History. The document (*Ecclesia in Asia*) operates with a linear view of the history of salvation. Jesus and Christianity are seen as the fulfilment of the other religions. In the Bible we have the paradigm that relates Israel to Jesus (and the Church) as preparation to fulfilment. Jesus is the Messiah foretold by the Prophets. The document projects this paradigm on all the world's religions. In this view the non-Judaic religions are actually pre-Judaic in significance. They have some natural revelation, at the most some seeds of the Word. They might even be considered as illegitimate now that we have the definite and full revelation in Jesus, who has said the last word. I think that this extrapolation of a Jewish-Christian paradigm to the other religions is improper. If it is true that the Church's approach to other religions is one of genuine respect and that this respect is twofold: respect for man in his quest for answers to the deepest questions of his life, and respect for the action of the Spirit in man (EA 20), then what right does any one have to prejudice the extent and meaning of the activity of the Spirit in other religions? The New Testament tries to show how Jesus fulfils the expectations of Israel. Who can credibly show that Jesus (or the Church) actually fulfils the authentic values of Hinduism, Buddhism or Confucianism? (Cf. EA 14). This is a totally *a priori* vision of history. Some missionaries in India have tried to show that Christianity is the fulfilment of Hinduism (cf. Farquhar 1913, cf. Johanns 1944). But people like Abishiktananda who have actually tried to experience Hinduism gave up such an approach (cf. Henri 1998). In any case, one does not see any Hindus or Buddhists waiting to be fulfilled by Christianity. As a matter of fact every religion sees itself as a fulfilment of the others. Buddhism will consider all religions as irrelevant. Hinduism will see advaita as the final stage in spiritual realization. I think that these kind of comparative approaches must be avoided, especially when we see that the majority of the humans are finding meaning and fulfilment in their lives in and through their own religions».

² WORLD METHODIST COUNCIL - ROMAN CATHOLIC CHURCH INTERNATIONAL COMMISSION, *Report of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, Progress on a Long Journey*, in «Origins», 1977 n° 35, p. 552: «14. The Judeo-Christian message of salvation has never artificially separated these three levels, although its ultimate concern is with the last. The Old Testament shows God's salvation as concerned, whether for the individual or the nation, with concrete experiences, dangers, afflictions, deprivations, injustices, but culminating with the prophetic emphasis on "salvation for" the kingdom, the peace of God».

³ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Hamburg 1958, S. 39: «Das Heil des Menschen besteht, so sagten wir, darin, daß er als er selbst so, wie er es vor Gott ist, vor Gott bestehen kann. Der Pharisäer aber meint, durch sein Tun vor Gott bestehen zu können. Und er besteht eben darum nicht. Der Zöllner bekennt sich als Sünder und ruft die Gnade Gottes an. Und er besteht. Beide wissen, daß sie sich Gott schulden und daß sie auf Gott angewiesen sind. Der Pharisäer meint, seine Schuldigkeit durch sein, gewiß nicht belangloses Tun erfüllt zu haben, und er hat sie nicht erfüllt. Der Zöllner bekennt seine Schuld und bittet Gott um seine Gnade, und von ihm heißt es, daß er seine Schuldigkeit vor Gott erfüllt hat. Jesus kann so von ihm sagen, weil er, der seine Schuld bekennt und um Gottes Gnade bittet, damit sich selbst Gott ohne jeden Ruckhalt gibt».

⁴ B. Mondin, *I teologi della liberazione*, Roma 1977, p. 80: «Non vi sono due storie: una sacra e una profana o secolare. L'unica storia nella quale Dio agisce è la storia degli uomini, è in questa storia che troviamo Dio. C'è una sola storia realizzata in Cristo. Per esprimere questa situazione Gutierrez, ritiene che sia più esatto parlare di "ordine integrale" anziché di "ordine soprannaturale", "fine soprannaturale", "vocazione soprannaturale", allorché si intende riferirsi all'ordine divino, salvifico, ecclesiale. Questo a suo giudizio, non comporta nessuna mortificazione o eliminazione dell'elemento soteriologico perché si esclude esplicitamente e categoricamente la risoluzione dell'opera liberatrice di Cristo nella liberazione puramente storica socio-politica. Gutierrez insiste per contro sulla salvezza come dono gratuito di Dio e come avvento escatologico».

⁵ M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 105: «The new possibilities and challenges of Moltmann's view of history arise out of the fact that he wants to ground (1) the knowledge both of the particularity and of the universality of God in history, and (2) the possibility, movement, and continuity of history in God's own reconciling history of promise. That is, he attempts to develop a concept of history without an ontology. For Moltmann, mission takes the place of an ontology of nature or of human existence as the framework of theology. Mission replaces natural theology as the structure of Christian theology. Or, rather, mission shows the "proofs of God" to be anthropological and cosmological sketches, whose goal is the human nature and the universe that are promised and still outstanding. The juridical conceptualization of God and of the process of his coming righteousness leads to new anthropological and ontological concepts. We now turn to the sources of these concepts as they appear in Moltmann's notion of history as mission».

⁶ M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, pp. 94-95: «For Moltmann, the driving methodological concern became the development of a concept of history in terms of which the resurrection could appear as the ground of faith and hope in the future of God. This meant a struggle with the modern concepts of history which deny the historical reality of the resurrection. Faced with the positivistic, subjectivistic, and universally historical views of history, Moltmann's intention was to follow up the theology's "possibility of constructing its own concept of history and its own view of the tale of history on the basis of a theological and eschatological understanding of the reality of the resurrection." In conflict with other concepts of history, he had to develop an understanding of resurrection faith which would make it "possible to speak 'Christianly' of God, history and

la «salvezza con» La teologia ci aveva invitati a guardare «tra l'altro» alle sfumature di significato tra «libertà da» «libertà per» (libertà anarchica o libertà fanatica), per lasciare aperta la questione della «libertà con» Ritroviamo «forse» questa «terna» qualificante riguardo alla «salvezza»? Ci potrà essere, per esempio una «storia della salvezza speciale» che possa attuarsi «con» una «storia generale della salvezza»¹? O ci potrà essere una religione-salvezza «con» la religione-intuito-del-divino (adorazione, glorificazione, azione di grazie)²? Riprenderemo ulteriormente la riscoperta del mistero di Cristo partendo da questa verifica teilhardiana che obbliga «per lo meno» di situare meglio Cristo nel «tutto» della sorgente divina nella quale nasce tutto l'universo. Da questa visione ulteriormente aperta su Cristo ci si chiederà se esso si esprime «anche» come «pluralità dei centri» religiosi: una «rete» come lo è l'intreccio stesso dei linguaggi³? E dietro le strutture superficiali delle lingue appare una comune «articolazione profonda» che rivela qualcosa di più fondamentale su di esse⁴? Una delle valenze della chiave linguistica sarà, ovviamente, di proporsi come una metodologia aperta che non preclude niente nella sua indagine e lascia sempre il campo aperto con le sue incognite⁵. Il «tutto» metodologico potrebbe «allora» essere il «tutto comunicazionale» nella relazionalità umana? Infatti, rimane incisiva la messa in questione di una certa «totalità» come «globalità» o «totalità» portata a maturazione da P. Ricoeur (cfr infra), con l'interrogativo di fondo posto alla «totalità della storia della salvezza»⁶. Forse, si tratta soprattutto di superare la «ontologia

nature." *God's Revelation and Reality as History*. The most basic formative origin in this task of constructing a new concept of history was Gerhard von Rad's reflections on the Israelite concept of reality as history. This view of reality in whose horizon the resurrection "happened" reflects a different experience of history from that on which modern historical methodology bases itself. Only by remembering Yahweh's promise and saving act in the unique event of the exodus did Israel have any self-identity or consciousness of history. From the biblical perspective, then, history is not grounded ontologically in historical fact, in the structure of human existence, or in the universal whole of history; it is grounded exclusively in God's righteousness and his faithfulness to his promise.³ In the words and deeds of Yahweh, Israel experienced her own reality as history».

((1) It is interesting that the American theologian, Richard R. Niebuhr, had earlier articulated the central problem in ways surprisingly similar to the formulations of Moltmann and Pannenberg. Tracing the modern antinomy between nature and history as it relates to historical reason, Niebuhr argued that "all conceptions of history and of historical reason that do not begin with the resurrection can neither gain from nor contribute to the resurrection faith any light." *Resurrection and Historical Reason* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957), p. 3. / (2) *TH*, p. 180. / (3) Von Rad, *OTT*, I, pp. 370 ff.)

¹ G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Louvain 1966, p. 61: «Parler histoire spéciale du salut, c'est admettre que Dieu réalise progressivement un dessein religieux spécial, concrètement en Israël et dans l'Église qui en constitue l'accomplissement. L'alliance mosaïque en est le signe majeur; et la nouvelle alliance en constitue le terme et le tout. La religion juive-chrétienne en est, directement, le fruit et le support. En disant histoire universelle ou générale du salut, on suppose que Dieu réalise aussi un dessein commun et général qui concerne tous les peuples (*). Les Pères en effet parlent d'une «disposition» divine relative à l'humanité, d'Adam à Moïse; et sans doute pouvons-nous l'étendre à l'humanité extra-mosaïque. Peut-on aller plus loin, rattacher les religions à une alliance? En ce cas, l'alliance avec Noé en serait, peut-être, la forme concrète. Les religions du monde pourraient ainsi être considérées comme le fruit et le support de l'histoire universelle du salut (**).»

((*) Cfr R. Schnackenburg - A. Darlapp, art. *Heilsgeschichte*, dans *Lex. Theol. Kirche*, t. 5, c. 148-156, avec bonne bibliographie. / (**) Par histoire universelle du salut, on entend parfois les religions, en tant qu'elles sont l'expression visible, sociale et institutionnelle du sentiment religieux ou des structures religieuses; celles-ci, en fait, peuvent être des moyens de salut pour leurs adeptes, et appartiennent en ce sens à l'histoire du salut.

² G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Louvain 1966, pp. 57-58: «Nous avons formulé ce titre selon la façon courante de parler. Néanmoins, il nous faut attirer l'attention sur le vocable «salut», tel qu'il est pris dans un titre comme *Les religions et le salut*, ou *Les religions et l'histoire du salut*, ou encore dans l'expression que l'on retrouvera fréquemment *les moyens du salut*. En fait, le terme «salut» désigne ici, non seulement la purification et la sanctification de l'homme ou, d'un mot, tout ce qui va de Dieu vers l'homme, mais encore l'adoration et l'action de grâces, ou tout ce qui va de l'homme vers Dieu. Si le salut vise les actes de religion, il désigne toutes les dimensions de cette vertu. S'il vise les «moyens objectifs» constituant toute religion, il désigne tous ces moyens, qu'ils soient rites de purification ou gestes d'adoration. Entendre le terme «salut», inconsciemment, de l'acte qui «sauve» l'homme du péché et le fait citoyen du ciel, c'est priver les religions et l'Église même d'une dimension réelle et considérable, celle qu'on nomme adoration, louange, glorification, action de grâces. Car les «religions» sont cela aussi, tout comme l'Église. La réflexion théologique sur la nature des religions - et en conséquence sur la place de l'activité missionnaire - serait incomplète et donnerait un tableau incomplet de la réalité, si cette dimension était perdue de vue. Et elle l'est parfois dans les livres, souvent dans la conversation».

³ M. Pagano, *L'intersoggettività nell'orizzonte del pensiero contemporaneo*, in D. Fiorenzoli (ed.), *Oltre il soggetto. Dalla intersoggettività all'agape*, Verona 2004, p. 40: «Il contributo più significativo all'elaborazione teorica di questi temi è venuto da due teologi americani, il protestante John Cobb e il cattolico David Tracy. Il primo si è dedicato a una lunga e approfondita esperienza di dialogo con alcuni esponenti del buddismo Mahayana: muovendo di qui ha criticato la prospettiva essenzialista di Hick e sviluppato la sua tesi, presentandola come «pluralismo radicale». Non è vero che esista un'unica essenza o un unico centro dell'esperienza religiosa; piuttosto v'è una pluralità di centri, in se autonomi, ma collegati almeno ad alcuni altri: si può pensare a una rete, in cui v'è uno scambio tra alcuni nodi. Ogni tradizione è unica, però è anche aperta e dinamica, e almeno alcune delle grandi tradizioni sono rivolte al confronto perché lo impone la loro rivendicazione di validità universale».

⁴ O. Ducrot, *Le structuralisme en linguistique*, in AA. VV., *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris 1968, pp. 93-94: «Pour Chomsky, en revanche, les relations combinatoires apparentes dans le texte ne concernent que la «structure superficielle» de l'énoncé, et le linguiste doit chercher derrière elles une «structure profonde» qui se manifeste seulement dans la façon dont les interlocuteurs interprètent et jugent les énoncés».

⁵ J. Culler, *Saussure*, New York 1976, p. 50: «In thus asserting the mutual dependence of the various levels of language we are once again showing how it is that in linguistics nothing is given in advance. Not only that, we are arguing that one cannot first identify the elements or units of one level and then work out the way they combine to form units of the next level, because the elements with which one tries to start are defined by both syntagmatic and paradigmatic relations».

⁶ G. Feretti, *La teologia di fronte alla svolta ermeneutica*, in "Firma. Quaderni di teologia e pastorale, 1993 n° 2, p. 25: "Le conseguenze di questa "crisi della totalità" ci paiono già avvertibili in più modi anche in campo teologico, ove si assiste all'emergere di una nuova problematica ermeneutica. Vorrei spiegarmi con due esempi, che traggono da recenti interventi, fatti rispettivamente da Ricoeur e da Metz, all'Università di Macerata in occasione dei Colloqui su "Filosofia e religione". Nella relazione *Miti della salvezza e ragione contemporanea*¹, Paul Ricoeur mette addirittura in discussione il concetto teologico di "storia della salvezza", nel senso di grande racconto unitario al cui interno ogni evento della storia dovrebbe avere il suo senso.

della totalità¹ per vederla invece come «totalità metodologica» o totalità relazionale senza presupposti o prearticolazioni? Vi sarà uno spazio notevole di discussione tra il cristocentrismo di salvaguardia e la riarticolazione cristologica tra il XX ed il XXI secolo².

II LE PREMESSE CRISTOLOGICHE PER LA TEOLOGIA DEL XX SECOLO

Teilhard de Chardin è certo un esponente di particolare rilevanza per il dialogo tra le scienze e la fede, ma le sue prospettive di riflessione ne fanno anche un profilo originale in chiave cristologica, al di là di ogni «cristologia di mestiere». Vi potranno dunque essere molte affiliazioni e molte affinità con i suoi intuizioni nel percorso della teologia dei XX-XXI secoli.

TEILHARD E LA TEOLOGIA RADICALE

Il pensiero di Teilhard viene talvolta considerato come parte della più complessiva «process theology» (con fra gli altri Whitehead e Hartshorne)³.

CAPITOLO I IL RIAVVICINAMENTO DI DUE MONDI OPOPOPOPOPOPOPOPOPOPOPO

La figura di P. Teilhard de Chardin ed il suo percorso di vita ci obbligano a guardare il terreno di riflessione e di verifica che egli ha voluto percorrere nella sua esistenza. Il mondo e la mentalità delle scienze è ovviamente centrale in questo suo percorso, anche come confronto in vista della sua meditazione cristologica e della sua visione di «pancristismo». Occorre dunque partire da questo coinvolgimento per entrare nel merito di questa corrente teologica.

1°

Un concetto teologico che ha avuto grande diffusione in teologia, ma che, a suo avviso, è forse entrato in teologia proprio per influsso delle visioni totalizzanti della storia proprie della filosofia moderna e dello storicismo oggi in crisi. In effetti, egli osserva, i racconti biblici sono una somma di narrazioni slegate tra di loro, che propongono dei sensi parziali non facilmente riportabili ad una visione totale unitaria. Non sarebbe quindi corretto vedervi la delineazione di un orizzonte storico totalizzante, sia pure di carattere utopico, alla cui luce sia possibile individuare teologicamente il senso di ogni avvenimento storico».

((1) Cfr. P. Ricoeur, *Miti della salvezza e ragione contemporanea*, in G. Ferretti (a cura di), *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, Atti del Quarto Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata, 12-14 maggio 1988), Marietti, Genova 1990, pp.15-37.)

¹ M. Pagano, *L'intersoggettività nell'orizzonte del pensiero contemporaneo*, in D. Fiorenzoli (ed.), *Oltre il soggetto. Dalla intersoggettività all'agape*, Verona 2004, p. 33: «Un filosofo che in gioventù è stato discepolo sia di Husserl che di Heidegger, e cioè Emmanuel Levinas, giunge addirittura a rovesciare l'impostazione di Husserl: non è più l'io a fondare l'altro, ma è piuttosto l'altro a fondare il soggetto. Il Tu mi si impone con il suo appello etico, con l'istanza insopprimibile che viene dal suo volto; con questa prospettiva Levinas intende rovesciare il primato della teoria e più in generale l'intera impostazione della filosofia occidentale, che ha sempre cercato di costruire un'ontologia della totalità, e ha finito così per escludere dal suo campo visivo la considerazione della sofferenza e dei bisogni concreti degli uomini, e in particolare degli emarginati. Nella prospettiva di Levinas l'etica diventa dunque la filosofia prima, e il soggetto è attraversato, fin dall'inizio e fin nelle sue più intime fibre, dal rapporto con l'altro».

² Vedere volume III, parte II, sezione A «Il cristocentrismo di H. De Lubac», e sezione B, «La riarticolazione cristologica di E. Schillebeeckx».

³ R. P. McBrien, *Catholicism*, Minneapolis 1980, vol. I, p. 401: «Eightly there is process theology, which clearly owes much of its inspiration to the Hegelian understanding of reality but, more immediately, to such twentieth-century theologians and philosophers as Whitehead and Teilhard. God is always in a state of flux, moving forward, co-creating history with us. God is neither static nor fixed. God is a bipolar God, in process of becoming other than what God is now, a process which involves a dialectical relationship between all that is meant by "God" and all that is meant by "World". God is at once absolute (as the one whose existence depends on no other being) and relative (as the one whose actuality is relative to all other beings). Indeed, God alone is relative to all other beings. God alone affects and is affected by all others (Charles Hartshorne). History is moving inexorably toward the Omega Point, when the Kingdom of God will have been brought to perfection».

UNA TEOLOGIA CAPACE DI DIALOGARE CON LA SCIENZA POSITIVA

Può darsi che Teilhard de Chardin, pur essendo scienziato, non lasci tracce notevoli nell'ambito specificamente scientifico. La scienza non dà molto spazio alla propria storia: basta che una teoria sia superata e subito il suo titolare viene dimenticato. Per la teologia attuale, l'interesse verso il pensiero teilhardiano perdura, non di meno, specialmente riguardo al suo preciso punto di partenza prettamente naturalistico¹. Il pensatore francese risale, in qualche modo, dalla natura fino al mistero di Dio, o anche, considerando la realtà totale dell'universo, egli discerne in essa un processo di complessificazione graduale dell'universo, e sempre più intricato, fino al fatto umano. Con questa prospettiva che sale dal mondo a Dio, Teilhard pone infatti il problema fondamentale della nostra cultura tecnico-scientifica: cioè i rapporti tra scienza e filosofia, e tra conoscenza scientifica e fede cristiana². Il tentativo teilhardiano ambisce forse soprattutto di porre le base di una certa metafisica, l'espressione cioè di una dinamica attraverso tutto il pensiero umano coerentemente articolato³. Secondo certi critici, Teilhard de Chardin avrebbe principalmente il pregio di riscoprire, in modo inatteso, la metafisica classica⁴. Egli era, da principio, completamente estraneo a questi orientamenti filosofici, ma li riscopre grazie alla riflessione personale su ciò che la scienza stessa evoca e su ciò che essa esige come risposta. La totale estraneità della riflessione teilhardiana alla conoscenza della filosofia classica viene in parte contraddetta dai giudizi sulla sua persona, considerata abbastanza bene integrata nella propria mentalità francese -sia cartesiana che pascaliana- quindi, indirettamente, anche sensibile all'eredità filosofica classica⁵. Rimane vero però che Teilhard vuole riformulare una metafisica, ma non una visione astratta o una speculazione distaccata dalla realtà viva, o isolata dall'esperienza concreta dell'esistenza. Essa invece diventa un nodo d'incontro tra i diversi impegni, livelli, dimensioni che scaturiscono dalla vita umana⁶. Il pensiero teilhardiano va in cerca di possibili connessioni, intrecci, in una parola di analogie capaci di aprirci la strada verso una prospettiva di presenza divina accolta dall'uomo. Anche qui, il dibattito non si centra sulle eventuali modalità di analogia tecnicamente conformi a suddivisioni filosofiche acquisite, ma sulla possibile articolazione di una via di accesso globale all'approccio del divino⁷. Teilhard prolunga i dati della ricerca scientifica in un processo che non si chiude su se stesso, ma

¹ J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, pp. 271-272: «Another interesting example of the combination of a dynamic worldview with the central teachings of Christian theology is found in the French Roman Catholic writer, Pierre Teilhard de Chardin. He was both a Jesuit priest and a scientist of high distinction, with a special interest in the problems of evolution. Teilhard's starting point is scientific and naturalistic. He sets out not to explain but to see and to describe the phenomena, and what he sees is a vast evolutionary process in which the simpler elements build up into ever more complex unities -elemental particles into atoms, atoms into molecules, molecules into living cells, cells into multicellular organisms».

² P. Chauchard, *L'Être Humain selon Teilhard de Chardin*, Paris 1959, p. 15: «Le problème soulevé par Teilhard dépasse sa personnalité, c'est celui des rapports de la science et de la philosophie, de la science et du catholicisme dans un monde où la science, devenue adulte, a justement revendiqué l'autonomie de son domaine et de ses techniques, ce qui n'implique nullement que ce domaine et ces techniques épuisent tout le réel, ni que l'apparente autonomie stoppe à la dépendance d'un autre plan distinct, mais non séparé».

³ J. Daniélou, *La Signification de Teilhard de Chardin*, in «Etudes», 1962 n° 2, p. 146: «Je vais commencer par une affirmation qui apparaîtra à beaucoup comme paradoxe: l'importance de Teilhard est d'abord 'métaphysique'. Je dis que c'est un paradoxe, car une des idées les plus répandues est que Teilhard est un savant et un poète, mais que ce qui lui manque est la métaphysique. Je pense justement le contraire. Cette importance tient d'abord en ce que Teilhard croit à la pensée. Or la crise principale du monde présent est une crise de l'intelligence. Ou plus exactement: le monde présent cherche une métaphysique».

⁴ J. Daniélou, *La Signification de Teilhard de Chardin*, in «Etudes», 1962 n° 2, p. 147: «Mais ici apparaît une question. Cette confiance dans l'intelligence se trouve dans la métaphysique classique. Comment Teilhard se définit-il par rapport à celle-ci? Je ne vois chez lui aucune trace de l'influence de Descartes, de Kant, ou de Hegel. Je dirais même qu'il leur est merveilleusement étranger. On a le sentiment qu'il redécouvre la métaphysique, comme ont pu la découvrir les présocratiques. Il l'aborde avec un regard entièrement neuf».

⁵ O. Rabut, *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1968, pp. 15-16: «Dans son explication de l'univers, Teilhard accorde un rôle décisif à une notion de durée, qui évoque celle de Bergson. Il reprend, sous d'autres formes et en lui donnant une portée nouvelle, la notion aristotélicienne de nature: quelque chose qui se développe, qui s'épanouit. Heidegger fait porter explicitement sa méditation sur une notion semblable; analysant l'être de l'homme, il y fait entrer le temps (dans ce qu'il appelle le 'soui') comme élément de définition. D'une façon assez générale, on a pu caractériser la pensée moderne par l'attention portée au 'sujet', individuel ou collectif, et à ses cheminements. Bien des différences opposent entre elles les diverses doctrines; il n'y a, entre les orientations des sciences et celles de la philosophie, que des analogies lointaines, et nous devons nous méfier par-dessus tout des raccourcissements trompeurs. Mais on peut constater que certains thèmes s'imposent, de façons variées, à la plupart des chercheurs».

⁶ P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, p. 33: «Je pense qu'il faut y voir quelque chose de plus. Le mouvement qui amène irrésistiblement de nos jours tous les esprits encore mobiles à une philosophie dont le propre est d'être, à la fois, un système théorique, une règle d'action, une religion et un pressentiment, annonce et dessine, à mon avis, la réalisation effective, physique, faite de tous les vivants».

⁷ J. Daniélou, *La Signification de Teilhard de Chardin*, in «Etudes», 1962 n° 2, p. 148: «Teilhard dégage ainsi des lois générales de la vie, loi de complexification, loi d'évolution, loi de personnalisation, loi de socialisation. Ces lois se vérifient à tous les niveaux. Elles permettent donc de penser la totalité, d'établir des liaisons. La métaphysique est précisément cela. Pas de métaphysique sans analogie. Or la pensée moderne méconnaît trop souvent la valeur gnoséologique de l'analogie».

diventa una sponda che parte dall'estremo opposto dell'iniziale riaffermazione di Dio, con tutto il suo peso restrittivo riguardo alla comprensione del mondo. Egli parte da una convergenza già delineata e riprospettata: il concentramento cristico, proiettato a livello planetario ¹, La riflessione teilhardiana si dimostra ineluttabilmente inserita nella dialettica e nel dialogo teologico odierno ². Al di là della formulazione materiale dell'intuito, l'intento della sua presa di coscienza lo associa al movimento di confronti e di convergenze della teologia del XX secolo. Visto sullo sfondo del grande affresco, nato da diversissime tradizioni cristiane, Teilhard rappresenta un elemento più specificamente cattolico proprio per la sua apertura alla creazione e per il suo rifiuto di relegarla in zone di sicura condanna. In tal senso, il pensiero teilhardiano potrebbe diventare persino eco della sintesi di S. Tommaso ³, Teilhard si professa incarnazionista fino all'ultimo ⁴ e sviluppa, partendo da questa sponda cristica, la sua impressionante visione, spingendo al massimo la convergenza velata tra il Dio solo e l'uomo solo: il concentramento cristico nell'universo. Ciò che si potrebbe chiamare incarnazionismo cattolico distingue, in una certa misura, la sensibilità teilhardiana dalle sponde di intransigenza cristiana. La distinzione poggia non tanto su una minore convinzione cristiana presso il gesuita francese, quanto piuttosto sul rifiuto di separare radicalmente purezza della Parola, dell'annuncio, della partecipazione conciliare, dell'assemblea concreta e infine dell'impegno incisivo, da una dinamica umana con la quale non può non avere stretti legami, e che potrebbe persino essere giudicata ambigua. Anzi, la realtà umana stessa può avere una carica cristiana implicita. Vi è una base naturalmente accogliente per la presenza divina. Nella prospettiva di questo incarnazionismo, Teilhard sembra costruire spontaneamente la sua sintesi, dove la sistematica scientifica può entrare in dialogo con la coscienza cristiana, ri-espressa secondo criteri e valori, riformulati in modo più attuale. La sintesi non è sistematica, cioè estesa a tutto il campo conoscitivo, ma consiste in una relazionalità che salta dialetticamente da un nodo espressivo all'altro, nella tensione dei confronti fondamentali. Appare perciò tanto più interessante il paragone proposto tra Teilhard e Tommaso, perché, comparando, infatti, l'uno all'altro, non si guarda tanto ai risultati formali delle due opere, quanto alla capacità di sintesi di ambedue, proprio al di là di una sistematica stretta. Sembra che il pensiero teilhardiano avverta ciò che si farà sempre più esplicito nella presa di coscienza cristiana riguardo alla de-sistematizzazione del progetto evangelico ⁵. Il sistema è operativo e strumentale, quasi meccanico. Il sistema si presenta come la cosificazione, la reificazione per eccellenza ⁶. La vera materialità chiusa si trova nel sistema fissato e inamovibile. Il tentativo di de-materializzare la materia fa eco a questo chiarimento sulle vie della conoscenza creativa. Molte insofferenze attuali, contro un sistema cristiano, si spiegano forse meglio partendo dal modo con cui la sensibilità odierna valuta il sistema. A questo proposito, bisogna anche ricordare che il sistema non è sintesi, e che il rifiuto del sistema non vuol dire, di per se, rifiuto di

¹ N. George, *D'Einstein à Teilhard*, Paris 1964, p. 11: "Qui étudie Einstein, lorsqu'il s'interroge sur la finalité des structures élémentaires de l'univers, aboutit inévitablement à Teilhard. Inversement, qui approfondit Teilhard, éprouve souvent le besoin de rechercher dans l'alpha physique des choses l'une ou l'autre explication des phénomènes vitaux et de leurs prolongements psychiques. Einstein s'intéresse à l'Humus cosmique, Teilhard décrit et interprète la germination et la maturation de ses fruits+.

² J. Daniélou, *La Signification de Teilhard de Chardin*, in "Etudes", 1962 n° 2, p. 149: "J'en viens alors à une seconde question, aussi épineuse que la première, la signification de l'oeuvre de Teilhard sur le plan théologique. Une remarque préalable est ici nécessaire. Il est évident que Teilhard fait continuellement de la théologie. Sa pensée est par essence totale. Rien ne lui serait plus étranger qu'une philosophie séparée de la métaphysique. Donc les problèmes fondamentaux de la théologie: l'origine et la nature du mal; le rôle du Christ dans l'univers, la Parousie et la Vie éternelle sont les thèmes continuels de sa réflexion+.

³ P. Chauchard, *L'Etre Humain selon Teilhard de Chardin*, Paris 1959, p. 189: "Par cette morale naturelle, Teilhard est profondément et authentiquement catholique dans la ligne de Saint Thomas d'Aquin bien développée par Maritain, pour qui la morale se définit en conformité avec notre nature. Jamais le catholicisme n'a professé le pessimisme protestant pour qui la chute a supprimé toute possibilité de bien qui ne vienne pas d'une grâce quasi miraculeuse de Dieu+.

⁴ P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'univers*, Paris 1961, pp. 56-57: "Toute ma joie et toute ma réussite, toute ma raison d'être et mon goût de vivre, mon Dieu, sont suspendus à cette vision fondamentale de votre conjonction avec l'Univers. Que d'autres annoncent, suivant leur fonction plus haute, les splendeurs de votre pur Esprit! Pour moi, dominé par une vocation qui tient aux dernières fibres de ma nature, je ne veux, ni je ne puis dire autre chose que les innombrables prolongements de votre Etre incarné à travers la Matière; je ne saurai jamais prêcher que le mystère de votre Chair, ô Ame qui transparaîsez dans tout ce qui vous entoure+.

⁵ Vedere parte III, sezione A, «L'eccelesiologia di conciliarità» e anche parte V, sezione A, «La teologia della liberazione, l'immaginazione creativa».

⁶ H. Lefebvre, *Vers le Cyberanthrope*, Paris 1971, pp. 130-131: "Peut-on dire d'un système (ou du système parfait) qu'il se fige, qu'il se réifie Non. Le Système ne subit pas l'automatisation et la réification comme un processus qui le dégraderait. Il est la réification elle-même la forme qui réifie et non la chose en tant qu'objet. On ne peut pas davantage dire que le Système est aliénant. Il est l'aliénation suprême, en tant qu'il edace la trace de l'aliénation, le sentiment et la conscience de l'arrachement à soi - et qu'il va jusqu'à récupérer le sentiment et la conscience d'aliénation, sous formes de nostalgies, de regrets, d'oeuvres distraiyantes, de révoltes anodines+.

sintesi. Anche per Tommaso è stato detto che la sua geniale sintesi era stata posteriormente tradotta e tradita, facendone un sistema, di stampo scolastico. Sia attraverso i confronti contemporanei della teologia, sia nella formazione cristiana delle più recenti generazioni, sembra possibile discernere uno stesso bisogno e una profonda sete di sintesi. Il velato rimprovero, che si avverte, dietro la ricerca appassionata di una chiave di unità intellettuale, potrebbe forse formularsi nel modo seguente: «ci avete dato troppi sistemi, non abbastanza sintesi»¹.

21

UN IMPATTO INDIRETTO MA REALE NELL'AMBITO TEOLOGICO

È vero che Teilhard ha voluto principalmente entrare in dialogo con il mondo delle scienze positive, ed è vero anche che questo riferimento lo ha isolato, in un certo modo, dal dialogo diretto e consapevole all'interno delle correnti teologiche del XX secolo. Senza una vera scuola e senza risonanza immediata, la sua opera ha potuto suscitare tra i teologi un certo disagio. Ma rimane pure vero che, anche se indirettamente, le sue riflessioni hanno lasciato traccia negli orientamenti della riflessione contemporanea²! Egli si colloca come una delle tante voci in seno alle diverse tappe nei confronti teologici attuali. Il suo esempio ci mostra, forse meglio degli altri, come si possa vivere l'intuito di un momento teologico particolare, anche senza conoscere tecnicamente tutta l'espressione teologica articolata di quel momento. Si vive, in qualche maniera, al di là di se stessi, e si partecipa ad un intuito comune, che supera la propria individualità. Il giudizio sul preciso inserimento del pensiero teilhardiano nell'insieme della riflessione teologica non appare uniforme né concorde. Difatti, si è arrivati - come accennato sopra - a trovare punti di paragone tra Teilhard de Chardin e lo stesso Dottore Angelico, l'autore della sintesi più significativa della dottrina cattolica, S. Tommaso d'Aquino³. Si arriva a individuare in lui una stessa consonanza di espressione, pur tenendo conto della differenza e delle particolarità delle due menti. Notiamo con interesse, nel quadro del nostro confronto, che sia il portavoce della prima sponda -Il Cristo solo annunciato di Bultmann- sia l'esponente della posizione contrapposta -Teilhard- tutti e due sono stati paragonati, in qualche modo, a Tommaso⁴. Forse sono formule, queste, soprattutto elogiative sulla personalità e il valore del padre Teilhard de Chardin? L'impatto teilhardiano può essere giudicato non soltanto indiretto, ma anche parziale, riguardo all'ambito teologico. E ciò proviene dal fatto della sua precisa scelta: il dialogo con la scienza. La parzialità teologica deriverebbe più dal punto d'interesse che muove il suo pensiero che dalla configurazione della sua riflessione. Se la dinamica dell'approfondimento è stata qualche volta avvicinata alla mente dell'Aquinate, i limiti della visione nascono forse maggiormente nel contesto dell'attuazione della prospettiva teologica. Uno dei punti deboli, ignorato e trascurato nella visuale teilhardiana, è l'interesse per le religioni non cristiane⁵. Teilhard rimane abbastanza vago nel giudizio globale che dà sulla via occidentale e

¹ Vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, vol. I, parte I cap. 3, Verona 1989-1992.

² F. Arduso - G. Ferretti, *Introduzione alla Teologia contemporanea*, Torino 1972, p. 273: «Resta che egli (Teilhard) ha avuto delle intuizioni che sono rimaste feconde nella ricerca teologica successiva: egli si è posto con drammaticità il problema della conciliazione tra Cristianesimo e mondo moderno, ha tentato una visione teologica aperta alla dimensione cosmica del mondo, che, per l'interpretazione del Cristianesimo, ha sollecitato i cristiani a un disinteressato impegno nel mondo. In tutti questi problemi Teilhard ha aperto delle vie nuove, specie in ambito cattolico. Per questo motivo, anche se il suo linguaggio scientifico può apparire invecchiato e il suo ottimismo non può essere condiviso, il contributo di Teilhard resta assai importante, come molti teologi -basti pensare a Tillich, a Cox, ai 'teologi della speranza' in genere- hanno riconosciuto, e come lo stesso Concilio Vaticano II, soprattutto per ciò che concerne la definizione del rapporto chiesa-mondo, consente di dimostrare. Ciò nonostante la sua opera ancora oggi crea disagio; forse proprio perché resta l'opera di un solitario che non sappiamo se collocare tra i precursori di un tempo nuovo o tra gli esponenti più geniali, ma ultimi, di una teologia definitivamente tramontata».

³ P. Smulders, *The Design of Teilhard de Chardin*, New York 1967, pp. 69-70: «The extent of the coincidence of the Thomistic and the Teilhardian approach is well illustrated by the fact that such an eminent Thomist as J. Mouroux uses Teilhard's very expressions: 'to coincide with itself', 'centered upon itself'. It is simply that Teilhard's manner of tackling the problem is not the usual one. With an eye on his interlocutors, Teilhard has to recognize, admit, and even underscore the kinship of human life with animal life and with material reality, a kinship passed over almost in silence by scholastic thinking. Nevertheless, Teilhard does succeed in maintaining the essential superiority of the human spirit with its power of reflection, by means of which spirit dissociates itself from the alienation proper to matter».

⁴ vedere parte II, sezione A, «Il Cristo nel solo messaggio autentico annunciato».

⁵ G. Germain, *En lisant "Comment Je crois"*, in AA. VV., *Cahier 7: Sens humain, Sens divin*, Paris 1971, p. 117: «Pour finir, j'exprime un regret. Adonné à l'étude des religions, à la lecture de leurs grands textes, je ne peux pas les liquider d'un mouvement rapide comme le fait le Père Teilhard de Chardin. J'aurais aimé qu'il accordât une pensée au 'pneuma' divin des Stoïciens conçu sous l'aspect d'un feu subtil partout répandu. Je souhaiterais surtout qu'il se fût arrêté longuement à la grande théophanie de la 'Bhagavad-Gitâ'. Il l'aurait aimée. Mais lui qui a travaillé dans l'Inde (en 1935), il

via orientale, e coinvolge -in un super apprezzamento dell'occidente sviluppato- gli stessi pensieri e le stesse saggezze di altre culture. Forse, egli si è inconsciamente lasciato trascinare dal poco peso che la scienza del suo tempo dava a queste culture e religioni non europee, facendo sua l'idea di una pronta sparizione del contesto religioso pre mitivo. Questa dimensione della riflessione cristiana - cioè la giusta valutazione delle religioni e culture non europee - non potrà essere dimenticata nell'approccio intermedio della teologia dell'evangelizzazione. Quale potrebbe essere il contributo più tipico, che Teilhard offre nel gioco dei diversi confronti teologici del nostro secolo? Egli non ha voluto entrare nel vivo degli scambi tecnici sulla riflessione teologica. Può darsi che la stessa contrapposizione con R. Bultmann riesca a chiarire questo punto. Infatti, tutto il pensiero bultmanniano soffre di un esagerato senso dell'individualismo, ed è incapace di costruire una visione concreta che non sia limitata alla sfera privatissima dell'individuo, nella sua coscienza. Ogni estensione o sacrifica la concretezza o sacrifica l'individuo¹. Tutto cresce verso la persona, la persona si iper-personalizza, il grande corpo personalizzato dell'umanità offre un terreno dove la pan-cristificazione può attuarsi realmente. Sarà anche a questo livello che si potrà effettivamente rifiutare Cristo. Più il noi diventa intenso e articolato, più efficacemente esso può chiudersi alla relazionalità con Cristo. Un rifiuto individuale non ha questo peso, non decide delle sorti del mondo. La frammentarietà degli individui non permette di giungere né al peggio, né al meglio. Il tentativo teilhardiano avrà forse questo pregio tecnico di aver superato lo scoglio individualista, di cui si riscontrano tracce o sequele in tantissime espressioni teologiche, anche nel nostro secolo. Egli abbozza una visione dove la persona, non chiusa nell'individualità, riesce però a vivere tutta la sua sostanziale concretezza dell'essere se stesso in un noi più ampio, non restrittivo. Il passo avanti, che compie la riflessione teologica, percorrendo questo itinerario, si preciserà ulteriormente nella teologia del noi conciliare².

3°

FIN DOVE E QUALE SCIENZA TEILHARD ANTICIPA? LE INCERTEZZE TRA PROGRESSO ED EVOLUZIONE

A prima vista, con la sua visione evolutiva, Teilhard de Chardin sembra abbastanza isolato nella teologia del XX secolo, che reagisce sempre più vivacemente contro la linearità di una evoluzione di progresso, continuo e dominatore. La teologia della liberazione arriverà al punto di identificare una teologia europea a questa visione complessiva della realtà³. Altre voci hanno indicato, con più o meno insistenza, il pericolo della fiducia in se stessi nata dalla fede nel progresso⁴. Abbiamo visto che nella stessa presa di coscienza occidentale vi è una dimensione di negatività che contrasta con questa fiducia in se stessi, basata sulla fede nel progresso⁵. La prospettiva teilhardiana inserisce con notevole insistenza i capovolgimenti, che conosce o che potrà conoscere la evoluzione⁶. Se Teilhard prende posizione per l'unità di tutta la realtà, appare chiaro che non

partage l'erreur curieuse de nos intellectuels du début du XXI^e siècle: l'Inde, c'est le bouddhisme. Jamais une pensée pour l'Inde primordiale, l'Inde orthodoxe, a côté de laquelle le bouddhisme fait figure de nouveauté et même d'hérésie -et c'est pourquoi elle a fini par le rejeter».

¹ E. Nemeszeghy - J. Russell, *Theology of Evolution*, Cork 1971, p. 82: "On Teilhard's theory it is possible to steer a course between the Scylla of individualism and the Charybdis of collectivism, not by compromising but by genuinely transcending them. We can conceive of a human society whose members without any sacrifice of their own dignity and perfection, are so perfectly united in mind and heart that they have, in effect, a single intellect and will and have become a 'hyperperson'. It is towards this end that the pattern of history is now oriented. This is the direction in which evolution must and will henceforth proceed. The final goal is called the Omega point and is, in some sense which is not made altogether explicit, to be identified with God +.

² Vedere parte III, sezione A, n. 3 «Il Noi ecclesiale e divino».

³ Vedere parte V, sezione A, «La teologia della liberazione».

⁴ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 9: Da vom Erfolg dieser menschengeschaffenen Mittel das Mass seiner Meisterschaft über seine Zukunft abhängt, nimmt die Hoffnung des neuzeitlich-westlichen Menschen eine neue Form an, sie wird zur Hoffnung auf die Zunahme der Mittel, durch die seine Abhängigkeit fortschreitend vermindert und seine Macht über die Zukunft fortschreitend vermehrt wird. Sie wird also eine Hoffnung, die zugleich Selbstvertrauen ist, ein sozusagen Mittleres zwischen Hoffnung und Selbstsicherheit wir können sie 'Hoffnung auf der Basis des Selbstvertrauens' nennen. Ihr bekannterer Name ist: der Glaube an der Fortschritt. Dieser Fortschritts Glaube ist die typisch westlich-neuzeitliche Art der Hoffnung».

⁵ Vedere «Introduzione: contesto di storia e di vita ecclesiale».

⁶ Vedere cap. II, sezione B, 2, «Visione di Teilhard».

professa la linearità da un piano all'altro di questa realtà totale ¹. Da tutto ciò sorge una precisazione: il senso del progresso non è identico al concetto dell'evoluzione. Il dialogo con la scienza non si dimostra possibile o non potrebbe dare risultati costruttivi, per entrambe le parti, fuori di questo chiarimento. L'intuito teilhardiano acquista maggiore attualità, nella misura in cui supera un accostamento troppo stretto tra progresso ed evoluzione, facendo poi nascere l'uno dall'altra. La forza e la qualità della teoria dell'evoluzione dipende da una sua capacità ben esplicita: essa permette di collegare tutte le discipline della conoscenza umana che si interessano degli esseri viventi nella loro stessa infinita diversità ². Come teoria scientifica essa comprende il più grave dei difetti, e cioè: interpretando globalmente i fatti della storia, non si presta a nessuna verifica immediata, rimanendo così sommamente vulnerabile ³. L'evoluzione appare soprattutto un certo modo di parlare o di pensare, dove il mutuo collegamento di ogni realtà particolare si conferma come nucleo della realtà stessa. Può darsi che l'evoluzione sia l'articolazione iniziale di un vero linguaggio, più che di una teoria scientifica centrato, in senso stretto, sulla massima attenzione data alla realtà primordiale dei legami dinamici di energia creativa. Avrebbe perciò a che vedere più con la relazionalità della realtà universale che con una sistematica capace di classificare esaurientemente l'universo in un automatismo della crescita ⁴. Ciò non corrisponderebbe esattamente ad un concetto prettamente animista, che si tenta talvolta di identificare con la posizione teilhardiana ⁵. La linearità animista, secondo la quale vi è una progressione spontanea dall'elemento più semplice alla formazione più complessa, corrispondendo alla visione del XIX secolo, potrebbe far passare Teilhard come particolarmente vincolato a questo modo di pensare e di interpretare l'universo ⁶. La critica più articolata contro la posizione teilhardiana, nella misura in cui viene identificata con l'animismo, consiste, però, e si poggia sul fatto della mancata oggettività scientifica delle asserzioni del pensatore francese. A questo punto gli estremi (le due sponde cioè di questo confronto) sembrano toccarsi. Come per Bultmann, nel suo punto debole di non oggettività della storia ⁷, arriviamo anche qui al rimprovero della non-oggettività, nel modo di intendere la globalità stessa della realtà. Come per la fissità dei fatti, così per la fissità dei dati, si tratta sempre di esprimere la massima fiducia riguardo ad uno slancio portante -tanto nella storia che nella realtà cosmica. Una riflessione ancora molto legata alla globalità e alla sistematica, non potrà integrare facilmente dati di movimento e balzi travagliati, come senso evolutivo della realtà e della storia. La visione di Teilhard è il movimento di relazionalità che forma la base della sua interpretazione dell'universo. Egli guarda meno i segni formali che il senso vivo delle cose. L'oggettività si individua però più facilmente negli elementi stabili che nel movimento tra elementi. Parallelamente a questo diverso modo di concepire la realtà si preciseranno, quasi spontaneamente, le fasi della de-sistematizzazione

¹ Vedere: «Introduzione».

² A. Jacob, *La Logique du vivant*, Paris 1965, p. 21: "Il y a, en biologie, grand nombre de généralisations, mais fort peu de théories. Parmi celles-ci, la théorie de l'évolution l'emporte de beaucoup en importance sur les autres, parce qu'elle rassemble, dans les domaines les plus variés, une masse d'observations qui, sans elle, resteraient isolées; parce qu'elle lie entre elle toutes les disciplines qui s'intéressent aux êtres vivants; parce qu'elle instaure un ordre dans l'extraordinaire variété des organismes et les lie étroitement au reste de la terre; bref, parce qu'elle fournit une explication du monde vivant et de son hétérogénéité".

³ A. Jacob, *La Logique du vivant*, Paris 1965, p. 21: "La théorie de l'évolution se résume essentiellement en deux propositions. Elle dit tout d'abord que tous les organismes, passés, présents ou futurs, descendent d'un seul, ou de quelques rares systèmes vivants qui se sont formés spontanément. Elle dit ensuite que les espèces sont dérivées les unes des autres par la sélection naturelle des meilleurs reproducteurs. Pour une théorie scientifique, celle de l'évolution présente le plus grave des défauts: comme elle se fonde sur l'histoire, elle ne se prête à aucune vérification directe. Si elle n'en a pas moins un caractère scientifique, par opposition au magique ou au religieux, c'est qu'elle reste soumise au démenti que peut lui apporter l'expérience. La formuler, c'est prendre le risque d'être un jour contredit par quelque observation".

⁴ Vedere parte II, sezione B, 3, «La relazionalità dell'universo».

⁵ J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Paris 1973, p. 46: "La force différenciante de Spencer (comme l'énergie ascendante de Teilhard) représente évidemment la projection animiste. Pour donner un sens à la nature, pour que l'homme n'en soit pas séparé par un insondable gouffre, pour la rendre enfin déchiffrable et intelligible, 'il fallait lui rendre un projet'. A défaut d'une âme pour nourrir ce projet, on insère alors dans la nature une 'force' évolutive, ascendante, ce qui revient en fait à l'abandon du postulat d'objectivité".

⁶ J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Paris 1973, p. 45: "L'idée de retrouver l'ancienne alliance animiste avec la nature, ou d'en fonder une nouvelle grâce à une théorie universelle selon laquelle l'évolution de la biosphère jusqu'à l'homme serait dans la continuité sans rupture de l'évolution cosmique elle-même n'a, bien entendu, pas été découverte par Teilhard. C'est en fait l'idée centrale du progressisme scientifique du XIX^e siècle. On la trouve au coeur même du positivisme de Spencer, comme du matérialisme dialectique de Marx et de Engels. La force inconnue et 'inconnaissable' qui, selon Spencer, opère dans tout l'univers pour y créer variété, cohérence, spécialisation, ordre, joue exactement le même rôle, en définitive, que l'énergie 'ascendante' de Teilhard, l'histoire humaine prolonge l'évolution biologique, qui elle-même fait partie de l'évolution cosmique. Grâce à ce principe unique l'homme retrouve enfin dans l'univers sa place éminente et nécessaire, avec la certitude du progrès auquel il est toujours promis".

⁷ Vedere parte II, sezione A, «L'annuncio del Cristo solo».

-nella visione partecipativa della conciliarità¹ - e della de-globalizzazione -nel progetto di speranza-, in seno alla teologia contemporanea². Lo slancio portante dei movimenti relazionali, nella misura in cui non è prevedibile, o programmabile, può diventare qualsiasi cosa, e lascia perciò perplessa l'articolazione scientifica, come oggi viene elaborata. Le obiezioni al gesuita-paleontologo sono composite: si rimprovera cioè allo stesso tempo di non rispettare la scienza (storica o positiva) -presentata per di più secondo i canoni del concetto scientifico del secolo scorso- e di rimanere però in profonda consonanza con la mentalità culturale-scientifica del XIX secolo. La stessa incoerenza di critica si era già verificata nelle severe accuse a Bultmann³. I due sono stati sospettati di essere rimasti bloccati al XIX secolo: l'uno al liberalismo, l'altro nello scientismo. Bisogna poi vedere quale dovrà essere la qualità scientifica, che non ha mai -secondo gli stessi critici- conquistato veramente il cuore dell'umanità⁴. Teologicamente, non si riesce a prospettare il mondo senza una certa qualità di spinta intrinseca di creazione, e l'oggettività non si esaurisce nella certezza del punto fermo. Nell'insieme della realtà una, si potrebbe forse parlare di una oggettività d'incertezza, in funzione del rischio stesso che Dio ha accettato attraverso l'itinerario creativo⁵. Le diverse posizioni che criticano uno sguardo fiducioso, o almeno non aprioristicamente sospettoso riguardo al futuro, centrano il loro ragionamento sulla non-serietà di un pensiero basato su una dinamica dell'avvenire, trovandosi così in netto contrasto con i progetti di speranza della teologia attuale⁶. Esiste forse una certa ipnotizzazione del mondo occidentale riguardo al caso, che mette in pericolo ogni visione d'avvenire? Corrisponde forse questo continuo ricordo del caso alla celata attrattiva dell'occidente verso la auto-distruzione⁷? O esiste il caso, però nella sua qualità di speculazione sul fatto compiuto? In tal modo il caso sarebbe non-risultativo, cioè non-produttore di risultati⁸. La visione evolutiva apparirebbe pertanto come il discernimento e la coscientizzazione di collegamenti liberati dalla cecità attribuita al caso dalla nostra mentalità⁹. Si può notare, in questo contesto, come le teologie del futuro, nate in questi anni, hanno poco da vedere con lo scrupolo del caso, nei progetti d'avvenire e di liberazione¹⁰. Ma quale sarà, in definitiva, il significato dell'evoluzione? Se per Teilhard de Chardin, il concetto non significa una meccanica linearità di progressivo sviluppo delle forme e dei contenuti, l'idea di evoluzione presenta però sempre un sapore di crescita. Qual è, allora, la vera crescita? L'evoluzione non è tanto il fatto che l'essere umano esca dall'universo, ma che faccia uscire l'universo da se stesso¹¹. Qual è la sfumatura che permetterà di rivedere coerentemente i dati più o meno polemici che stanno sul sottofondo della

¹ Vedere parte III, sezione A, «La teologia della conciliarità».

² Vedere parte IV, sezione B, «La teologia della speranza».

³ Vedere parte II, sezione A, «La teologia kerigmatica».

⁴ J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Paris 1973, pp. 185-186: «En trois siècles la science fondée par le postulat d'objectivité, a conquis sa place dans la société: dans la pratique, mais pas dans les âmes. Les sociétés modernes sont construites sur la science. Elles lui doivent leur richesse, leur puissance et la certitude que des richesses et des pouvoirs bien plus grands encore seront demain, s'il le veut, accessibles à l'Homme. Mais aussi, de même qu'un 'choix' initial dans l'évolution biologique d'une espèce peut engager l'avenir de toute sa descendance, de même le choix, inconscient à l'origine, d'une 'pratique' scientifique a-t-il lancé l'évolution de la culture dans une voie à sens unique, trajet que le progressisme scientifique du XIX^e siècle voyait déboucher infailliblement sur un épanouissement prodigieux de l'humanité, alors que nous voyons aujourd'hui se creuser devant nous un gouffre de ténèbres».

⁵ P. Tillich, *Love, Power and Justice*, New York 1968, p. 55: «The incompleteness of the laws of growth produces a risk in everything living. In transcending itself a being may fulfil and it may destroy itself. One could call this the risk of creativity. Symbolically, one could say that even God, in creating, took the risk upon Himself that creation would turn into destruction».

⁶ Vedere parte IV, sezione B, «Teologia della speranza».

⁷ Vedere «Introduzione: Dati di storia e vita ecclesiale».

⁸ C. Lévy-Strauss, *Race et Histoire*, Paris 1961, pp. 59-60: «Le hasard existe sans doute, mais ne donne lui-même aucun résultat. Pendant deux mille cinq cents ans environ, le monde occidental a connu l'existence de l'électricité -découverte sans doute par hasard- mais ce hasard devait rester stérile jusqu'aux efforts intentionnels et dirigés par des hypothèses des Ampère et des Faraday. Le hasard n'a pas joué un plus grand rôle dans l'invention de l'arc, du boomerang ou de la sarbacane, dans la naissance de l'agriculture et de l'élevage, que dans la découverte de la pénicilline -dont on sait, au reste, qu'il n'a pas été absent».

⁹ N. George, *D'Einstein à Teilhard*, Paris 1964, pp. 73-74: «La loi de 'Complexification-Conscience' de Teilhard de Chardin s'explique maintenant très bien. Nous comprenons pourquoi la complexification de la matière est obligatoirement source de spontanéité et de psychisme. L'Evolution nous apparaît ainsi, non comme le fruit du hasard, mais bien comme un affranchissement du hasard permettant aux spontanéités primitives d'apparaître, de s'étoffer, de s'amplifier par résonnance mutuelle, par activation réciproque' des corpuscules engagés dans le complexe organique».

¹⁰ Vedere parte IV, sezione B, «La teologia della speranza» e parte V, sezione A, «La teologia della liberazione».

¹¹ J.-M. Domenach, *Le Sauvage et l'Ordinateur*, Paris 1976, p. 87: «Chez Lévy-Strauss, ce n'est pas l'homme qui sort de l'univers, mais plutôt l'univers qui est sorti de l'homme et qui y retourne par l'opération structuraliste, laquelle révèle, au delà des empirismes et des mécanismes une affinité de l'homme et de la nature, et une finalité profonde, dès le début programmée. Monod se gausse de la téléologie, Lévy-Strauss affirme: 'le structuralisme est résolument téléologique'. Là où Monod dit 'évolution', Lévy-Strauss dit 'involution'... Qui a raison? Et pourquoi, d'emblée, affirmer de chaque côté que l'on détient la vérité et qu'il est inutile de discuter?».

discussione? Qual è anche il significato di involuzione di fronte alla evoluzione? In che modo si potrà trovare una valorizzazione di crescita nel senso univoco e positivo? Ma, è veramente questa la funzione della formulazione evolutiva? O si situa essa ad un livello più profondo dell'espressione umana? Non si tratta forse di un modo di esprimersi, nel quale diventa possibile collegare intimamente ed intrinsecamente, ed anche direttamente, l'inizio con la fine? In questo caso, l'evoluzione diverrebbe come una specie di taglio attraverso diversi livelli interpretativi della realtà, e si avvicinerrebbe al taglio simbolico nella stessa dinamica del linguaggio umano ¹. Il progetto evolutivo non è, per Teilhard, una precisa teoria scientifica. Come appare da questi pochi accenni, non lo è neanche prettamente nell'ambito scientifico. Si tratta piuttosto di un tentativo di linguaggio, capace di ricollegare significativamente -le une alle altre- le realtà che si percepiscono, nella loro dinamica complessiva. Il pensiero teilhardiano proverà a proporlo serenamente ². Questo linguaggio permetterà forse un legame tra la riflessione teologica ed altre riflessioni scientifiche? Ci si trova forse davanti alla ricerca di una piattaforma dove un accordo potrà essere cercato tra i tanti significati di una stessa parola? Andiamo forse incontro a un maggiore rispetto della parola detta e scritta, e del modo di adoperare i linguaggi a diversi livelli di conoscenza e di approfondimento umano? In ogni caso Teilhard ha creduto che una tale prospettiva non sarebbe esclusa, e che un linguaggio o una dinamica del linguaggio riconosciuta da tutti, senza ideologia prestabilita, avrebbe potuto essere immaginata. Il suo tentativo non sarebbe allora un puro cedimento alla mentalità moderna, lasciandosi andare a compromessi necessari pur di rimanere lì sulla cresta dell'onda. Forse, il pensiero teilhardiano ci propone un assaggio, più che altro simbolico, cioè un taglio culturale per cogliere l'inesprimibile, che la teologia neo-culturale metterà -a suo modo- ulteriormente in rilievo ³. Se la formulazione evolutiva costituisce la ricerca di una simbolica globale, taglio attraverso la realtà e l'insieme dei segni che rendono la realtà significativa, può darsi che Teilhard abbia anticipato i tempi della sua stessa proposta. Infatti, un linguaggio procede con i suoi simboli, come perfezionamento quasi conclusivo e non come slancio iniziale. I simboli, cioè, presuppongono una rete di segni attraverso i quali operare il taglio simbolico. Sarà forse questa una delle ragioni per le quali Teilhard ha incontrato una vivace insofferenza da parte di certi ceti dove la simbolica, al di là dei simboli acquisiti e stabiliti, non sembrava ancora ben salda? La teologia del XX secolo si mostrerà più cauta nel suo procedere, interessandosi primariamente alla ri-concretizzazione dei segni, prima di cogliere la possibilità trans-culturale dei simboli ⁴. L'interesse per la maturazione scientifica si accentua, nella misura in cui si trova un punto d'aggancio per il dialogo con la riflessione cristiana. Sembra che un terreno si stia individuando, grazie alla consapevolezza linguistica che il contributo di Einstein introduce. Il paleontologo Teilhard incontra -in un primo tentativo di dialogo aperto con la mentalità scientifica- ciò che lo scienziato dell'avvenire renderà forse possibile dal di dentro della metodologia scientifica.

¹ Vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, vol. I, parte I cap. 3, Verona 1989-1992.

² J. Piveteau, *Teilhard et l'Hominisation*, in AA. VV., **Cahier 7*, Sens humain, Sens divin, Paris 1971, p. 125: « Il ne s'agit point pour lui d'une simple théorie scientifique, mais comme il dit dans un de ses essais 'd'une condition générale à laquelle doivent se plier et satisfaire désormais, pour être pensables et vrais, toutes les théories, toutes les hypothèses, tous les systèmes'. Le concept d'évolution prend une signification cosmique; il exprime une vision du monde. L'évolutionnisme, c'est l'affirmation que le réel n'est pas apparu d'un seul coup, tout constitué, mais qu'il s'est formé graduellement».*

³ Vedere parte V, sezione B, «La teologia neo-culturale».

⁴ Vedere parte IV, sezione A, «Il segno attuato».