

48

Quaderni Cedoc SFR



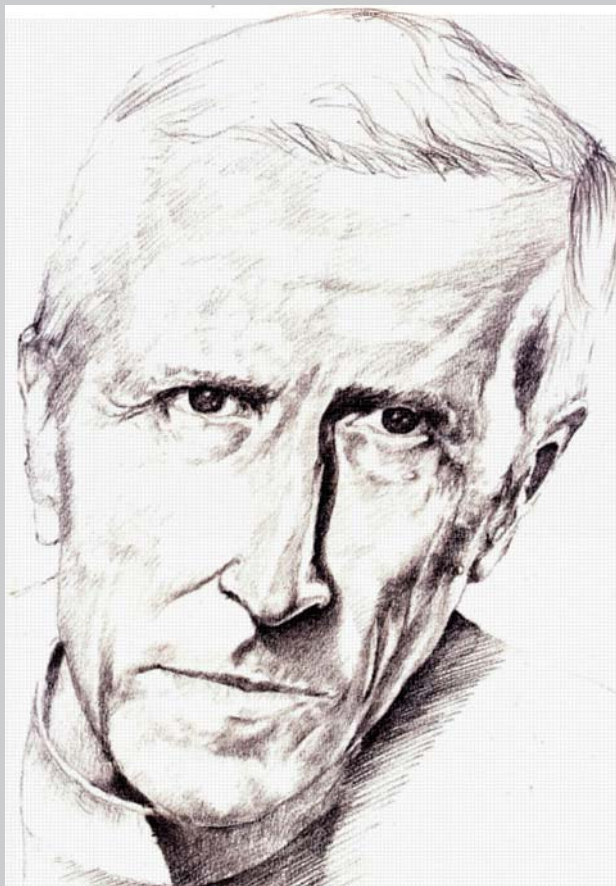
Andrea Zerbini

**FORMA CHRISTI**

**La bellezza della forma**

Centro  
documenta-  
zione  
Santa  
Francesca  
Romana

Ferrara  
2023



***Pierre Teilhard de Chardin 1881-1955***  
**Franco Patruno, Ferrara 1981**

Centro Documentazione Santa Francesca Romana, via XX  
Settembre, 47 44121 Ferrara - e-mail: andzerbini1953@gmail.  
com. L'edizione digitale dei Quaderni si trova in:  
<http://santafrancesca.altervista.org/biblioteca.html>  
Ferrara©CedocSFR 11 giugno 2023

# *Forma Christi*

## la bellezza della forma

Questo quaderno del Cedoc SFR riporta la seconda parte della Tesi: *FORMA CHRISTI. La singolarità di Gesù Cristo forma dell'esperienza della fede. Un modello interpretativo dell'opera di Pierre Teilhard de Chardin*, PUG, Roma 2006.

In questa seconda parte si è ricostruito il tragitto estetico già accennato nella prima, e si è tentata un'introduzione all'estetica teologica di Teilhard.

Nella sua figura di esperienza la bellezza infatti è momento e movimento inscindibile di una libertà che si dona nell'amore, di una fede che vive come amore, essa lo rivela e lo nasconde, se attrae a sé è per portare oltre se stessa, verso l'amore appunto.

Per Teilhard, «l'amore presuppone l'armonia, cioè la bellezza»<sup>1</sup>.

Essa è forma del futuro di Dio disteso nel tempo, contemplazione del Cristo e continua provocazione alla responsabilità per il mondo. *L'Aura Christi*, irradiazione della sua sostanza e impronta della sua forma rivela, nell'esperienza del sublime, la singolare unicità della persona del Verbo incarnato nella creazione: essa è centro di attrazione cosmica, splendore della forma.

Continuando a percorrere il tragitto estetico nella figura di esperienza, la bellezza si mostra come organicità in divenire, convergente secondo la totalità del Cristo. Dai testi di Teilhard si evidenziano poi la qualità e il paradosso insiti nella bellezza cristica: «Ora inseguo il medesimo incanto, ma spoglio del suo incanto»<sup>2</sup>; ogni altra bellezza al suo splendore ritrova la propria vocazione, quella di essere in ogni forma invocazione che domanda una trasformazione ed un compimento attraverso l'unione.

La Bellezza è per Teilhard grembo dell'energia dell'amore che riflette «l'incandescenza di Qualcuno nel Cuore della Materia»: l'ambiente in cui siamo incontrati e “in-formati” dalla *forma Christi*.

Alla fine di questo tragitto l'estetica teologica apre su di un orizzonte che istruisce la relazione tra estetica e profezia.

Andrea Zerbinì

---

1 JO, 19.11.1918, 371.

2 LV, 26.4.1926, 64=87.

## *Abbreviazioni*

### *Opere di Pierre Teilhard de Chardin* <sup>3</sup>

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

---

<sup>3</sup> Il numero delle pagine delle opere di Teilhard si riferisce normalmente all'edizione in lingua italiana quello dell'originale francese vien riportato dopo il segno =. Tra parentesi ( ) seguito da = è riportato il numero di pagina della traduzione de Il Sacerdote edizioni Queriniana. Sono segnati con \* i testi di cui non si ha la traduzione italiana.

## INDICE

I.		
	<i>La Bellezza forma del futuro di Dio nel tempo e nello spazio:</i>	
	Contemplazione e provocazione alla responsabilità per il mondo.	5
II.		
	<i>Qualità e paradosso della bellezza cristica</i>	
	“Ora inseguo il medesimo incanto, ma spoglio del suo incanto”	21
III.		
	<i>La Bellezza, grembo dell’energia di amore,</i>	
	riflette “l’incandescenza di Qualcuno” nel Cuore della Materia	37
IV.		
	<i>Materia e forma:</i>	
	armonie della Materia e consistenza del futuro	51
V.		
	<i>“Descendit et ascendit ut replet omnia”:</i>	
	il tragitto dell’estetica teologica	68
VI.		
	<i>Estetica e profezia</i>	
	“Due punti assorbono la totalità della mia attenzione interiore	
	un certo mutamento nella rappresentazione del volto di Dio	
	e il gusto della vita”	79
	<i>Appendice</i>	
	Bellezza e libertà	92



Da un nucleo di pensiero e di linguaggio in *statu nascenti*, originatisi sotto la pressione spirituale ed esistenziale della Grande Guerra, in quel crogiolo di distruzione e rifusione della vita che solo nella battaglia di Verdun causò la morte di 700.000 uomini, Teilhard scrisse alcuni testi, per lo più brevi, in forma narrativa, poetica e mistica, che poi furono ripresi, sviluppati e rifusi in altri scritti i quali, pur esprimendosi attraverso differenti codici e funzioni linguistiche, tuttavia rimandavano sempre a all'intuizione e orientamento iniziali.

Pertanto, di fronte a testi troppe volte estrapolati a tesi, smembrati e privati del respiro dell'anima, è sembrato giustificato il tentativo di ricomporli in una figura che abbia ancora volto, mani, cuore, che torni a ridire, con la sua molteplice espressività, con il dinamismo della sua personalità, l'esperienza viva e ardente di un cristiano fedele alla terra, esperienza scaturita da un profondo amore del Cristo, riconosciuto e sperimentato presente e vivo in tutte le cose, come forma, centro e "*ultima substantia rerum*": il Cristo totale.

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

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

# I.

## LA BELLEZZA FORMA DEL FUTURO DI DIO

### NEL TEMPO E NELLO SPAZIO:

#### *Contemplazione e provocazione alla responsabilità per il mondo.*

*Quando la luce colpisce i monti di fronte, li scolora ed essi perdono nella luminosità la loro forma. Ma se cala da tergo sulle loro spalle, o il sole sta di lato e getta i suoi raggi sui loro fianchi, allora su di loro v'è al tempo stesso brillio e oscurità.*

*Allora ogni pianta risalta a gradoni, ogni scala spicca fuori nitida nella forma; pieghe e crepacci s'incavano in profondità; tutte le creste e le dentellature diventano nette – così nette e così a dentello e così a cresta, che sembra di sentirne la magnifica durezza.*

R. GUARDINI<sup>4</sup>

#### *1. Un tragitto estetico*

Posto il tema della figura di esperienza in Teilhard si sarebbe dovuto, da subito, prevedere un tragitto estetico, riconoscerne l'intenzionalità estetica; poteva essere fin dall'inizio la conseguenza logica di un ragionamento, il punto di arrivo prevedibile e coerente di uno schema tracciato a priori sulla carta, ed invece, in questo lavoro, non è stato così.

Solo strada facendo infatti si è aperta la dimensione di questo nuovo orizzonte forse perché, all'inizio, prevale sempre ciò che è al di fuori di noi stessi ed allora le prospettive e gli studi di altri sembrano imporsi con la loro autorevolezza. Pure il lavoro di analisi sui testi avvicina talmente ai particolari, li sminuzza e scompone così che, spesso, si perde di vista l'insieme della visione.<sup>5</sup>

---

4 R. GUADINI, *Contemplazione sotto gli alberi*, Mainz -Brescia 2002, 50.

5 Sul tema dell'estetica cf TH.-W. ADORNO, *Teoria estetica*; S. BABOLIN, *L'uomo e il suo volto. Lezioni di estetica*, PUG, Roma 1993; *La Bellezza*, PSV 44 (2001); *Bellezza e verità*, a cura di F. RELLA. Testi di C. Baudelaire, G. Flaubert, M. Proust, Simone Weil, Imprime, Milano 1990; M. BENSE, *Estetica*, Idee nuove 62, Milano 1974; BODEI R., *Le forme del bello*, Lessico dell'estetica 1, Bologna 1995; J.-P. COMETTI (et alt.) *Le sfide dell'estetica. Momenti e problemi della contemporaneità*, Storia delle idee 2, Milano 2002; *La conoscenza simbolica*, C. Greco – S. Muratore (edd.); P. D'ANGELO (et alt.), *Estetica*, Bibliotheca, Milano 2002.; G. DELLA VOLPE, *Schizzo di una storia del gusto*, a cura di Ignazio Ambrogio, Nuova biblioteca di cultura 100, Roma 1971; ID.,

In Teilhard, il bello è sparso dappertutto, i testi ne sono interamente intrecciati, si potrebbe dire che egli ha «*vécu la poésie*»<sup>6</sup>, ma di questo bello, all'inizio, non se ne ha cura quasi fosse cosa normale, scontata, come l'aria che si respira o la roccia della montagna su cui si sale; si è talmente concentrati a cercare appigli, a salire con il respiro faticoso che si perde lo sguardo d'insieme e il gusto della bellezza che sta attorno. Poi, però, è proprio nei momenti di fatica, in cui ci si ferma, ci si lascia invadere dalle passività di crescita e diminuzione che lo sguardo, stanco della complessità analizzata, si abbandona alla semplicità dell'unione e si alza e si allarga panoramico su ciò che circonda; è allora che l'interiorità, il suo bisogno di unità e la sua capacità di sintesi tornano a prevalere; si scopre l'intreccio testuale e la sua anima appare l'incanto di un mondo spirituale che è tutto attratto dalla bellezza, continuamente generato nella visione e nel gusto estetico.

Il bello della natura costringe Teilhard ad "uscir fuori", «quasi per prendere fiato», gli fa riacquistare "*le Goût de vivre*" e lo rende vigilante e attento a non circoscrivere la realtà ed a non tenerla chiusa in un paradigma, la bellezza naturale gli è di stimolo anzi a cercare nuovi spunti e forme per rendere sempre più leggibile la figura di una possibile ricongiunzione tra il mondo e Dio; non gli mancò, a differenza di altri, questa prospettiva estetica e, fino alla fine della sua vita, questa breccia/ferita aperta verso l'incandescenza di Qualcuno nell'universo, per raggiungere il suo cuore trafitto, non gli venne mai meno.

---

*Critica del gusto; Dizionario di estetica*, (a cura di G. Carchia e P. D'Angelo), SC/10, Milano 1972; G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, Psiche e storia 2, Roma 1977; U. ECO, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Studi Bompiani, Milano 1998; *L'expérience de la beauté*, "Vie Spirituelle", 693 (1991); P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Dimensioni dello Spirito, Roma 1981; M. FERRARIS, *L'immaginazione*, Lessico dell'estetica 5, Bologna 1996; P. FLORENSKIJ, *Le porte regali, Saggio sull'icona*, Piccola Biblioteca Adelphi 44, Milano 1981; *Forme e pensiero del moderno*, a cura di F. Rella, Saggi/Feltrinelli, Milano 1989; B. FORTE, *La porta della Bellezza, Per un'estetica teologica*, Brescia 2000; S. GIVONE, *Storia dell'estetica*, Bcm 1166, Bari 2003; J. MUKAŘOVSKÝ, *Il significato dell'estetica*, Einaudi Paperbacks 43, Torino 1973; L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Tascabili Bompiani 73, Milano 2002; M. SAINT PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cfi 211, Paris 1998; *Simbolizzazione e processi di creazione, Senso dell'intimo e lavoro dell'universale nell'arte e nella psicanalisi*, B. Chouvier et al., Le Derive, Roma 2000; G. SOMMAVILLA, *Il bello e il vero*, Già e non ancora, 308, Milano 1996; J. TSCHOLL, *Dio & il bello in sant'Agostino*, Ragione & fede 18, Milano 1996; J.- J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, Piccola biblioteca Einaudi 6, Torino 1999; S. ZECCHI *La bellezza*, Nuova cultura 16, Torino 1990.

6 P. BURNEY, «La vision et l'énergie dans le poème», in *Sens human et sens divin*, CahT 7, 145-169.



«Comprendere un'esperienza genuina dell'arte - scrive Th.W. Adorno non è possibile senza l'esperienza di quello strato, per quanto difficile sia esso da cogliere, il cui nome di bello naturale è divenuto insipido» e continua:

La sostanzialità di quest'ultima esperienza però penetra profondamente nell'arte moderna: in Proust, la cui *Recherche* è opera d'arte e metafisica dell'arte, l'esperienza di una siepe di biancospini appartiene ai fenomeni primitivi del comportamento estetico. Le opere d'arte autentiche, che per loro natura si immergono nell'idea della riconciliazione facendosi compiutamente secondo natura, hanno sempre sentito la spinta ad uscire da sé quasi per prendere fiato [...] L'arte non è gemella dell'idealismo [...] In nessun'opera d'arte il momento dello spirito è un fatto di esistenza acquisita; al contrario, in ciascuna quel fatto è un processo, è spirito in formazione<sup>7</sup>.

Solo a questo punto, quello in cui è dato attraversare la soglia estetica degli scritti di Teilhard, ci si accorge di avere intrapreso un nuovo viaggio, che non consiste nell'andare «verso nuovi paesaggi», ma «nell'aver altri occhi» per «vedere l'universo con gli occhi di un altro»<sup>8</sup>, trasposizione ed immersione di un piano prospettico di lettura in un'altra profondità – «la pura immediatezza non è sufficiente per l'esperienza estetica»<sup>9</sup> – immersione in un nuovo e molteplice universo a «cercare di scorgere sotto la materia, sotto l'esperienza, sotto le parole qualcosa d'altro»<sup>10</sup>; si scopre cioè di essere entrati in un'esperienza di relazione capace di creatività e trasformazione, quella in cui, come ricorda ancora Proust, lo scrittore mette chi legge in uno stato interiore in cui la sensibilità ed ogni emozione sono aumentate di dieci volte<sup>11</sup>.

---

7 TH.-W., ADORNO, *Teoria estetica*, "il bello naturale come uscir fuori", 107 e 156.

8 M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto. La prigioniera*, Il Bosco 77, Torino 1963, 229: «L'unico vero viaggio, l'unico bagno di giovinezza sarebbe non andare verso nuovi paesaggi, ma avere altri occhi, vedere l'universo con gli occhi di un altro, di cento altri, vedere i cento universi che ciascuno vede, che ciascuno è».

9 TH.-W., ADORNO, *Teoria estetica*, 118: «Questa ha bisogno, accanto all'instintuale, anche dell'arbitrario, di concentrazione della coscienza».

10 E continua: «è esattamente il lavoro inverso a quello che, in ogni istante, allorché noi viviamo stornati da noi stessi, l'orgoglio, la passione, l'intelligenza e l'abitudine anche, compiono in noi, ammassando sulle nostre genuine impressioni, per nasconderele, le nomenclature, gli scopi pratici cui erroneamente diamo il nome di vita», in M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, Il Bosco 119, Torino 1962 192.

11 ID, *Alla ricerca del tempo perduto. La strada di Swann*, Coralli, Torino 1950, 85.

Si passa così dalla condizione di ricercatori distaccati, quasi spettatori indifferenti, a quella di visionari autentici, ad attori “ardenti” e ci si sente come chi ha incrociato *la strada di Swann*: «D’un tratto mi fermai, senza potermi più muovere, come accade quando una visione non si rivolge solo al nostro sguardo, ma esige percezioni più profonde e dispone del nostro essere intero»<sup>12</sup>, come quando, d’improvviso, avviene l’incontro tra la bellezza e la memoria e si trova la chiave per entrare dentro all’«immenso palazzo del ricordo»<sup>13</sup>, il luogo in cui si accende l’intuizione e la vita genera nuova vita.

Allo stesso modo una nuova vista si è dischiusa nei testi di Teilhard, paragonabile, nell’effetto, a quella che aveva sorpreso l’autore della *Recherche du temps perdu* quando si era trovato nel parco di Tansonville di fronte alla bellezza singolare di una siepe di biancospino rosa<sup>14</sup>.

Conoscenza e visione si attuano solamente attraverso l’amore, è Teilhard che lo ricorda alla cugina Marguerite, riprendendo il pensiero del suo amico Rousselot per il quale «la conoscenza era un fatto di natura “simpatica” e perciò riducibile all’amore»; la distinzione tra «l’energia di apprendimento» e «quella affettiva» è molto meno chiara, dice Teilhard, di quel che possa sembrare: «l’intenso sentire» chiede «di necessità una visione assai ardente»<sup>15</sup>.

La chiave testuale che ha determinato, ad un certo punto del percorso, l’aprirsi di questa prospettiva, al modo «della risposta dei nostri occhi ad una luce», è riconducibile ad un frammento, una semplice riga incontrata in una delle ultime pagine del *Journal*: «L’amore = presuppone l’armonia, cioè la bellezza»<sup>16</sup>.

---

12 *Ivi*, 137.

13 *Ivi*, 51.

14 *Ivi*, 135-136: «Poi tornavo davanti ai biancospini come avanti a quei capolavori che ci sembra sapremo meglio vedere dopo essere stati un momento senza guardarli [...] Allora, causandomi la gioia che siamo soliti provare alla vista di un’opera del nostro pittore preferito, diversa da quella che conosciamo, o meglio se ci conducono davanti a un quadro di cui non avevamo visto fino allorché un abbozzo a matita, se un pezzo musicale che udimmo eseguire soltanto al pianoforte, ci appare poi rivestito dei colori dell’orchestra, il nonno chiamandomi e mostrandomi la siepe di Tansonville mi disse: – Tu che ami i biancospini, guarda un po’ quel biancospino rosa: com’è bello! – Difatti era un biancospino, ma rosa, più bello ancora dei bianchi. Anch’esso aveva un’acconciatura di festa – di quelle sole vere feste quali sono le feste religiose perché non sono apposte da un capriccio contingente, come le feste mondane».

15 GP, 29.6.1916, 90-91=134-135.

16 JO, 19.11.1918, 371.

Un piccolo testo sul quale gli occhi erano passati altre volte senza mai percepire nulla, e che, all'improvviso, invece, ha determinato lo stesso effetto della scoperta di un codice per interpretare un linguaggio sconosciuto. Ci si è accorti così che la bellezza, anche per Teilhard, è una «grande forza», non è appena «lo scopo dell'arte, ma della vita», costituisce una via mistagogica, una «via creativa» non tanto per «convertire la vita in arte», direbbe N. Berdjaev, ma per «trasformare la vita di questo mondo in una bellezza che abbia lo spessore dell'essere e del cosmo», perché «la sua natura è ontologica e cosmica, – il cosmo «è bellezza in quanto esistente» – ma essa è «indefinibile, è un grande mistero» quanto alla «sua essenza ultima»<sup>17</sup>.

Si è così attraversato come un crinale conoscitivo ed interpretativo, si è innestato un processo di corrispondenze che ha permesso di stabilire tra gli stessi testi nuovi legami e relazioni in prospettiva estetica. È stato quel frammento come una «brezza inattesa» che attira dentro, oltre la soglia di un nuovo ambiente, e che ha rivelato tutto lo spessore estetico della figura di esperienza nel tessuto testuale dell'opera di Teilhard.

«L'amore – ricorda ancora Proust – è lo spazio ed il tempo resi sensibili al cuore»<sup>18</sup>; lo spazio ed il tempo strutturano, per Teilhard, quel singolare ed immenso edificio del passato, capace di dischiudere il futuro a chi sa vedere l'orizzonte e le prospettive dei suoi prolungamenti cosmici e del suo divenire.

Per Teilhard si tratta della visione di un ambiente di amore divino capace di rendere sensibile il cuore dei credenti, pellegrini nel mondo e della percezione di un ambiente in cui la nostra libertà cerca la sua bellezza nascosta e perduta; se essa non si rassegna a restare dov'è giunta, ma procede oltre, e cerca ancora e sempre, incontrerà un'Altra libertà che è la sorgente di

---

17 E continua: «Si deve essere resi partecipi del mistero della bellezza perché al di fuori di questa partecipazione la bellezza non può essere conosciuta. Bisogna vivere nella bellezza se la si vuole conoscere [...] Ma in questo mondo la realtà ultima della bellezza ci è accessibile solo in maniera simbolica, solo sotto forma del simbolo. Il possesso reale della bellezza nel suo essere, senza la mediazione del simbolo, sarà già il principio della trasfigurazione di questo mondo in un nuovo cielo e in una nuova terra [...] La via che porta alla bellezza intesa come qualcosa di realmente esistente, la via che porta al cosmo, al nuovo cielo e alla nuova terra è una via creativa nel senso religioso del termine. È l'ingresso del mondo in una nuova vita [...] La via che porta alla creatività teurgica passa attraverso il sacrificio e la rinuncia [...] la bellezza è una grande "forza" e sarà lei a salvare il mondo», in N. BERDJAEV, «Creatività e bellezza. Arte e teurgia», in *Il senso della creazione*, 300-306.

18 M. PROUST, *La prigioniera*, 346.

tutte le bellezze, che renderà, in quel nuovo incontro, ancor più autentica la libertà in cammino, perché il vero ed il bene sulla terra, solo attraverso il bello, si fanno convincenti e persuasivi al cuore.

Lo stupore di Teilhard di fronte alla cattedrale di Strasburgo può essere così messo in corrispondenza a quello stato interiore di sensibilità ed emozione che Proust ha provato entrando nella chiesa di Combray o guardando da lontano il suo campanile: «Come l'amavo, come l'ho ancora davanti, la nostra chiesa! [...] Le invetrate non erano mai così cangianti come nei giorni che il sole si mostrava appena, di modo che se fuori c'era un tempo grigio, si poteva star certi che sarebbe stato bello in chiesa»; procedendo in essa era come avanzare in una valle abitata da misteriose presenze, racconta Proust, si era come un contadino che attraversandola si stupiva «nel vedere in una roccia, in un albero, in uno stagno» la traccia del loro passaggio, il segno lasciato da una presenza che stava oltre eppure dentro ad ogni cosa. Così nello spazio di chiesa, così «assolutamente diverso dal resto della città», alla larghezza, altezza e lunghezza di quell'edificio si aggiungeva una quarta dimensione, «quella del Tempo – che spingeva attraverso i secoli la sua nave, che, di galleria in galleria, di cappella in cappella pareva oltrepassare e superare non pochi metri soltanto, ma epoche successive donde usciva vittoriosa»<sup>19</sup>.

C'è un frammento d'ulteriorità, un centro di trascendenza che urge dentro ciascuno e che traspare, svelandosi e velandosi di nuovo, nella figura estetica in ogni cosa, frammento che è punto e insieme forma da cui, in profondità, tutto sembra irradiare e splendere, ulteriorità in cui tutto converge e che, in quell'attimo, disarticola nella coscienza il dubbio che la strada della nostra ricerca, quella dietro ad ogni luce e dentro ad ogni bellezza, sia a fondo chiuso: «Constatando, notando la forma della loro guglia, lo spostamento delle loro linee, il sole sulle loro facciate, sentivo di non venire a capo della mia impressione, che v'era qualcosa dietro quella luce, qualcosa ch'essi parevano contenere e sottrarre nel medesimo tempo»<sup>20</sup>.

Oltre questa soglia, in quel nuovo tragitto in cui si opera la conversione del cuore e della nostra libertà che si affida all'invito di Qualcuno, intravisto attraverso la sua diafania in tutte le cose, ci sarà dato di contemplare allora, al modo di Teilhard, quel di dentro segreto del mondo, ulteriore e decisiva trasfigurazione del reale di cui la bellezza è primizia e messaggera, capace di farci attraversare "l'immenso edificio dei ricordi" e di condurci oltre,

---

19 *Id*, *La strada di Swann*, 63.

20 *Ivi*, 174.

verso un ambiente in cui le “narrazioni estetiche” possono assumere la forma singolare di “confessioni estatiche”.

## 2. *Un'esperienza estetica*

Manca uno studio sull'estetica teologica in Teilhard ed anche quando la funzione estetica è stata tematizzata da qualche autore, ci si accorge che essa è stata analizzata per sottolineare la bellezza delle sue espressioni mistiche o poetiche, nel quadro di una trasposizione estetica dell'evoluzione<sup>21</sup>. Si vuole presentare qui un'introduzione all'estetica teologica di Teilhard, non solamente come una dimensione del suo pensiero, ma come l'ambiente nativo e la linfa che ha sempre alimentato i suoi testi; si intende così mostrare il ruolo fondamentale dell'estetica nell'esperienza umana e cristiana di Teilhard e come essa sia alla base dello stesso impianto testuale degli scritti in *statu nascenti*, ne costituisca la forza generativa e propulsiva, sia il codice interpretativo dell'Ambiente divino, la sua *vivendi forma*.

Teilhard è sensibile alla bellezza del divino nell'Universo:

Una brezza spira nella notte. Quando si è alzata? Dove viene? Dove è diretta? Nessuno lo sa. Nessuno può costringere lo spirito, lo sguardo, la luce di Dio a posarsi su di sé. Un giorno, l'Uomo prende coscienza di essere diventato sensibile ad una certa percezione del Divino ovunque diffuso. Interrogatelo. Quando mai è iniziato in lui questo stato? Non lo saprebbe dire. Sa soltanto che uno spirito nuovo ha attraversato la sua vita. “Ha avuto inizio con una risonanza particolare, singolare, che ampliava ogni armonia, – con un'irradiazione diffusa che aureolava ogni bellezza... Sensazioni, sentimenti, pensieri, tutti gli elementi della vita psicologica erano coinvolti uno dopo l'altro. Diventavano ogni giorno più profumati, più coloriti, più toccanti, mediante una Cosa indefinibile, – sempre la stessa Cosa. Poi, la Nota, il Profumo, la Luce, dapprima vaghi, si sono via via precisati. E allora, a dispetto di ogni convenzione e di ogni verosimiglianza, ho cominciato a percepire quel che vi era d'ineffabilmente comune in tutte le cose. L'Unità si comunicava a me, nel trasmettermi la facoltà di coglierla. Avevo veramente acquisito un senso nuovo, – il senso d'una qualità o d'una dimensione nuova. Ancora più profondamente: si era operata in me una trasformazione nella percezione

---

21 L'unico testo che tratti specificamente dell'estetica di Teilhard è quello di: PÉRIGORD, M., *L'esthétique de Teilhard*, Paris 1965; cf P. BURNEY, «La vision et l'énergie dans le poème», 145-169; J. v. DE GHINSTE, «*La vision poétique de Teilhard de Chardin*», «La vision poétique de Teilhard de Chardin», in *Terre Promise. Inédits et études*, CahTe 8, Paris 1974, 31-67.

stessa dell'essere. Ormai, l'essere mi era diventato in qualche modo tangibile, gustoso. Dominante su tutte le forme che poteva rivestire, l'essere stesso ha cominciato ad attrarmi e a inebriarmi»<sup>22</sup>.

Teilhard è sensibile a quella bellezza «che conviene», che è vantaggiosa «all'amore»<sup>23</sup> e lo fa crescere, bellezza eucaristica potremmo dire, che porta in sé ogni dolcezza perché sacramentalmente contiene Dio, è sua diafania, è sua precorritrice e, proprio per questo, ci fa raggiungere Dio in coloro che amiamo<sup>24</sup>.

Bellezza che se per un verso si lascia «deliziosamente cullare dalla divina Fantasia», dall'altro sa che «la divina Volontà» le sarà rivelata, in ogni momento, solo lasciandosi coinvolgere dalla libertà, solo all'estremo limite della sua decisione e del suo impegno nel gesto di affidarsi: «Non toccherò Dio, nella Materia, che quando come Giacobbe sarò stato vinto da Lui»<sup>25</sup>.

Essa si mostra così nella forma di un'opera da compiere, di un'opera per sempre, meraviglia essenziale dell'*Ambiente divino*, qualità di sintesi e armonia; un dono che si riceve, ma che è da corrispondere; bellezza che noi stessi offriamo, nella relazione della libertà, in quell'esperienza di spiritualizzazione e personalizzazione che illumina, nella reciprocità, la parte più segreta di ciascuno e porta ad aprirsi, a convergere gli uni verso gli altri attraverso un'unione che più diventa profonda, più differenzia e potenzia le singolarità e l'autenticità di ciascuno, compiendo così pienamente la libertà nell'amore. La bellezza sensibilizza l'anima al *Tutto* e la rende «cosmica», così ogni espressione artistica, come la musica e la poesia, hanno la funzione di stimolare «la ricerca del bello»<sup>26</sup>.

Sensibile alla bellezza, Teilhard è al tempo stesso illuminato dalla bellezza, quella del suo Signore:

Tu sei, o Gesù, in un senso molto reale, l'insieme di tutti gli esseri che si riparano e si ritrovano, per sempre uniti, nei legami mistici del tuo organismo (*Plenitudo entium*). Nel tuo seno, o Signore, meglio che in un

---

22 MD, 99=159; questo testo introduce il paragrafo: «L'apparizione dell'Ambiente divino. Il gusto dell'essere e la Diafania di Dio».

23 «L'amore =presuppone l'armonia cioè la bellezza», in JO, 19.11.1918, 371.

24 «Raggiungo Dio in coloro che amo nella misura in cui, essi ed io, ci spiritualizziamo sempre più. E al pari, lo colgo in fondo alla Bellezza e alla Bontà nella misura in cui le perseguo sempre più lontano, con capacità costantemente purificate», in MD, 86=135, nota 1.

25 *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 15-26.

26 GP, 27.4.1916, 82=122.

amplesso quale che sia, posseggo tutti quelli che amo, illuminati dalla tua bellezza, ed illuminandoti a loro volta con i raggi (così attivi!) che hanno ricevuto da Te e Ti rimandano<sup>27</sup>.

Egli può vivere e lavorare pienamente beatificato, poiché in Gesù – e senza uscire da Lui – gli è apparsa la diafania di ogni pienezza della Creazione e della Rivelazione, in Lui egli riconosce ed accoglie il coronamento e la ricapitolazione di ogni perfezione umana e cosmica e nel Cristo cosmico gli sono manifestati la stessa forma ed il destino futuro del mondo: la sua pienezza:

Non v'è tratto di bellezza, fascino di bontà, elemento di forza che non trovi in Te la sua espressione epurata ed il suo coronamento... Quando Ti posseggo, tengo veramente, raccolto in un solo oggetto, l'insieme ideale di tutto ciò che l'Universo può dare e far desiderare. Il sapore unico del tuo Essere ammirevole ha così ben estratto e sintetizzato i più squisiti gusti che la Terra contenga e suggerisca, che possiamo ora, secondo i nostri desideri, trovarli, uno dopo l'altro, indefinitamente in Te, o Pane che racchiude ogni delizia<sup>28</sup>.

Posto ad «un incrocio privilegiato del mondo», proprio «alla frontiera di due mondi» come «sacerdote e scienziato», sentendosi attraversare «dal duplice flusso» delle bellezze «umane e divine», egli ha voluto esprimere la sua fedeltà ai fratelli trasmettendo loro «i lineamenti della splendida figura» che aveva scoperto davanti a sé nell'Universo, «un abbozzo» appena – dirà Teilhard – che tuttavia riempiva di felicità la sua vita ogni qualvolta operava senza posa per precisarne i tratti<sup>29</sup>.

Non un'esperienza estetica qualunque, senza qualità, né una bellezza impersonale quella tratteggiata da Teilhard nel suo abbozzo, nemmeno statica, né puramente esteriore, «gli sparsi fascini dell'Universo rivelano solo in parte la bellezza che li riassume: Bellezza nascente»<sup>30</sup>, la cui sorgente è ancora nascosta e segreta agli uomini del nostro tempo perché essi mancano di un senso della pienezza e dell'unità; infatti la bellezza

---

27 *Il Sacerdote* (1918), ETG, 371 (22) =321.

28 ETG, 370 (21) =320.

29 Cf *Il mio Universo* (1924), SC, 66=66.

30 «Gli sparsi incantesimi dell'Universo gli [l'Uomo dell'Ovest] rivelano solo in parte la bellezza che li riassume tutti nell'atto di consumarli, e la percezione nell'Universo di questa Bellezza nascente raddoppia la sua ammirazione e il suo rispetto per la sostanza eletta nascosta negli elementi del Mondo», in *La via dell'Ovest verso una nuova mistica* (1932), DA, 56=55.

fontale che è presente ed irradia in ogni bellezza è quella cristica: «Manca ancora agli uomini un senso per distinguere completamente la bellezza del Cristo e sperimentare tutta la forza *qua sibi omnia possit subijcere*, il senso dell'unità che essi sono chiamati a costituire, e dell'Universo che li contiene»<sup>31</sup>.

Così egli vuole impegnarsi ad «esprimere – scrive nel *Journal* – le diverse beatitudini senza fondo gustate nella conoscenza di N.S., certezza di essere compresi ed amati. Certezza di non trovare mai limiti ai fascino» ed è certo che in Christo Jesu la nostra unione «non si fermerà mai e progredirà indefinitamente nell'intimità, nella fecondità e nella bellezza»<sup>32</sup>.

Se – come dice Balthasar – l'esperienza estetica si dà «nell'unità della massima concretezza della forma singola con la massima universalità del suo significato o dell'epifania del mistero dell'essere in questa forma»<sup>33</sup>, allora l'esperienza estetica nella sua qualità cristiana è accessibile e culmina, anche per Teilhard, nella singolarità unica della persona del Cristo, nella *forma Christi*, poiché solo in Lui accade e si attua la rivelazione definitiva e piena della bellezza e del futuro di Dio per il mondo.

Nell'*Ambiente divino* in via di costituzione il Cristo è quel «Centro, che occupa tutta la sfera»<sup>34</sup>, un «Centro di Centri»<sup>35</sup>; nessuna bellezza gli è estranea, «tutte si ritrovano assolutamente in Lui», poiché Egli «non è solamente l'individualità più completa [...] nel suo organismo mistico, è anche la pienezza e la figura del cosmo eletto», solo in Lui ricevono senso definitivo «la bellezza e le particolarità delle anime», in quanto si rivelano

---

31 *Terra promessa* (1919), ETG, 485=426.

32 GP, 4.11.1918, 213.

33 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma*, Milano 1975, 217.

34 E continua: «[...] Per quanto immenso sia, l'Ambiente divino è in realtà un centro. Ha dunque le proprietà di un centro, vale a dire, in primo luogo, il potere assoluto e definitivo di raccogliere (e perciò compiere) gli esseri nel proprio seno. Nell'Ambiente divino, tutti gli elementi dell'Universo vengono a contatto per mezzo di ciò che in essi vi è di più profondo e definitivo. Vi concentrano via via, senza perdita né ulteriore pericolo di corruzione, quanto hanno di più puro e affascinante. Incontrandosi, essi vi perdono la reciproca esteriorità e le incoerenze che determinano la sofferenza fondamentale delle relazioni umane», in MD,86-87=135-137.

35 *Come io vedo* (1948), DA, 231-232=202. «Non solo ognuno di noi è parzialmente il Tutto, ma tutti riuniti siamo afferrati, coesi, in un raggruppamento unificatore. Esiste un Centro di tutti i centri, un Centro senza il quale l'intero edificio del Pensato svanirebbe in polvere», in *Panteismo e cristianesimo* (1923), CJC, 67=78.



«quali tratti e segni della Fisionomia Celeste della grande ed unica Realtà finale»<sup>36</sup>.

Si dischiude così, alla nostra ricerca del bello, l'orizzonte di una forma riuscita e la verità ritrova in essa «la stessa consistenza della vita», evitando di ridurre Dio ad «un'immagine artificiosa, un'illusione senz'altra realtà e verità che quella di aiutare la nostra azione»<sup>37</sup>.

Teilhard si interroga: «È un criterio, che la verità è quanto di più bello?... – la risposta: In Dio sì; – dunque anche in Cristo Omega. Ogni ideale di Bellezza e unità deve trovare qui il suo parossismo»<sup>38</sup>.

Questa esperienza chiede un cuore indiviso<sup>39</sup>, un cuore puro, «quello che, amando Dio al di sopra di tutte le cose, sa anche vederlo presente ovunque» e nel quale «tutto è Dio e Dio è tutto». In questo cuore «Gesù è contemporaneamente Dio e tutto». Se l'esperienza estetica è tale solo se coinvolge tutto l'uomo, tutto deve trovare nel Cristo la sua convergenza per ricevere un compimento: «Le facoltà dell'anima convergono su questo oggetto insigne che esaurisce nella sua semplicità, per gli occhi, per il cuore, per la mente, la verità e le bellezze del Cielo e della Terra. Esse si toccano, si saldano alla fiamma di un atto unico, in cui la percezione si confonde con l'amore»<sup>40</sup>.

### *3. La bellezza, organicità in divenire, convergente secondo la totalità del Cristo*

In Teilhard la bellezza si trova correlata alla Materia, è in simmetria con essa, impastata con la sua struttura fisica ed organica in fase di organizzazione, sta come i colori al supporto di un affresco: è il suo incanto, la sua “*vis conoscitiva*”; essa rappresenta come un'interfaccia comunicativa, una soglia attraverso e oltre la quale è possibile sentire «una risonanza al tutto», musica che opera nella coscienza «un risveglio», attraverso le immagini, capace di rivelare «un accordo profondo tra due realtà che si cercano»<sup>41</sup>.

---

36 GP, 5.2.1917, 154=232.

37 GP, 27.4.1916, 82=121.

38 Ritiro del 1921, NR, 89.

39 «Ciò che Dio chiede al cristiano, è il suo cuore. È dunque questo cuore che dobbiamo conservare per lui senza spartirlo», in *L'evoluzione della Castità* (1934), DA, 91 e 94=81-82.

40 *La Lotta contro la Moltitudine* (1917), ETG, 165=148-146.

41 «Senso dell'Universo, senso del Tutto: di fronte alla Natura, in presenza della Bellezza, nella Musica ci coglie la nostalgia, - l'attesa ed il sentimento di una grande presenza. Al di

La bellezza è esterna e dentro l'essere, è attrazione e superamento insieme, segno limite di vicinanza e lontananza ad un tempo, seduce ma non si lascia trattenere; essa distoglie dal fascino del sensibile perché, negandosi e sottraendosi dopo ogni contatto, spinge ad andare sempre oltre, a seguirla al di là di ogni apparenza e seduzione, di soglia in soglia.

Essa introduce nella coscienza «l'ora della conoscibilità», direbbe W. Benjamin, muove la libertà e la sollecita ad una decisione rivelandole la forma dinamica del suo destino, quella peregrinante, quella di un viaggio da intraprendere sempre di nuovo, attraverso la complessità frammentaria del reale, con la segreta speranza che la materia informi, «impenetrabile» e «mortale, l'aspra Materia, sterile gleba, dura roccia», possa racchiudere una benedizione, una via al futuro, sia il luogo di una trasformazione, di «una evoluzione irresistibile», si riveli come «Ambiente» abitato da Dio e carico «di Potenza Creatrice, Oceano mosso dallo Spirito, Argilla impastata e animata dal Verbo incarnato»<sup>42</sup>.

La bellezza per Teilhard consiste essenzialmente in una pienezza, che presuppone e implica l'organicità ed il divenire e dice relazione alla forma cristica come al suo fondamento dinamico e compimento futuro.

Essa guarda a Gesù «*plenitudo entium*», si riflette in Lui, forma riscita degli esseri, modello insuperabile ed unico, «Oggetto totale e appropriato dei nostri affetti, sola energia creatrice» capace di sondare i segreti dei cuori e il mistero di ogni sviluppo; nella luce della Sua *diafanità*<sup>43</sup> e nel riverbero della sua «aura luminosa»<sup>44</sup>, essa, così cristificata, risveglia e sensibilizza, fa progredire il mondo rendendolo intelligibile, spezza l'involucro di isolamento tra gli esseri, tesse il dinamismo di un'unione di differenziazione, anticipa il paesaggio dei cieli nuovi e

---

fuori dei "mistici" e di chi li studia, come mai la psicologia ha potuto trascurare a tal punto questa vibrazione fondamentale il cui timbro, per un orecchio esperto, si distingue nel fondo, o piuttosto al culmine di ogni grande emozione? Risonanza al Tutto: nota essenziale della Poesia pura e della pura Religione. Ancora una volta, che cosa rivela questo fenomeno, nato con il Pensiero e sviluppatosi con esso, se non un accordo profondo tra due realtà che si cercano: la particella disgiunta che freme all'avvicinarsi del Resto», in PH, 248=296.

42 *La potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 48-49=71-73.

43 «Luce attiva che penetra in noi, proveniente da Gesù», in *Forma Christi* (1918), ETG, 435=369.

44 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 25=42; «Ogni essere, ogni monade, ogni uomo, ha questa aura [del Cristo] (aureola del corpo e dell'anima) senza la quale l'unità cosmica è inintelligibile *L'aura Christi* è stata scelta per divenire centro di attrazione cosmica, germe dell'unità nuova», in JO, 19.11.1918, 365. «Aura: qualche cosa di particolare a ciascuna [monade] e di comune a tutte», in *Forma Christi* (1918), ETG, 436=369.

della terra nuova nel frammento delle singole forme e fa intravedere già ora, nella realtà, i germi e i tratti della sua maturazione futura<sup>45</sup>.

La Materia non resta muta alle parole del *Maestro del Mondo*<sup>46</sup>, essa è sensibile, anzi risuona alla sua voce, è plasmata nella sua forma dalle sue armonie e dalla sua bellezza, in questo contatto essa si trasforma, comunicando a tutte le attività e passività che si trova ad attraversare nella sua evoluzione, siano esse di crescita come di diminuzione.

Lo stesso cammino dello spirito assume, per Teilhard, un carattere essenzialmente estetico, lo spirito è quella bellezza secondo il *Tutto*<sup>47</sup> che è presente al tutto e anima e plasma eucaristicamente il cosmo secondo la totalità organica del Corpo di Cristo, secondo la totalità «della Sua Carne»<sup>48</sup>.

Questa totalità organica e cosmica è pertanto la «sua aura, il suo essere cosmico» in fase di organizzazione<sup>49</sup>, così la vita spirituale, come la Terra, diviene uno specchio vivente che riflette la gloria del Signore<sup>50</sup>: «Dio chi-

---

45 «Pienezza, Tu stesso, dell'essere creato (*plenitudo entis creati*) sei anche, o Gesù, la pienezza del mio essere personale (*plenitudo entis mei*) e quella di tutti i viventi che accettano il tuo dominio. In Te, e solo in Te, come in un abisso sconfinato, le nostre potenze possono lanciarsi ed espandersi, - dare la loro piena misura, - senza cozzare contro una qualsiasi barriera; - immergersi nell'amore e nell'abbandono, con la certezza di non trovare nelle tue profondità lo scoglio di un qualsiasi difetto, il fondo di una qualsiasi grettezza, la corrente di una qualsiasi perversione. Tu, e solo Tu, Oggetto totale ed appropriato dei nostri affetti, Energia creatrice che sondi il segreto dei nostri cuori ed il mistero dei nostri sviluppi, svegli la nostra anima, la sensibilizzi, la fai crescere sino all'estremo limite delle sue latenze. Sotto il tuo influsso, infine, e solo sotto il tuo influsso, l'involucro d'isolamento organico e di volontario egoismo che separa le monadi si scioglie, esplose, e la folla delle anime si precipita verso l'unione necessaria alla maturazione del Mondo», in *Il Sacerdote* (1918), ETG, 370-371 (21-23) =320-321.

46 MD, 75=117.

47 «Questo tutto in greco si dice “*olon*”; e voi, custodendo il vincolo della pace, sarete secondo questo tutto; il che si dice “*catholon*”, e da questo viene il nome di “cattolico”», in AGOSTINO, *Sermones*, 228b.

48 Cf «La Carne di Cristo» in *Forma Christi* (1918), ETG, 451=381

49 ETG, 452=382.

50 «Uno specchio, se è stato costruito con accuratezza e se è tale da corrispondere al suo scopo, riflette con precisione, sulla superficie nitida, la fisionomia della persona che compare in essa. Allo stesso modo l'anima che ha plasmato se stessa eseguendo quello che doveva fare e che ha rimosso da sé ogni bruttura materiale, porta impressa la forma pura della bellezza immacolata. La persona, che è come uno specchio vivente, dotata di virtù, può pensare: “Se io, in tutta la mia superficie, rifletto la persona dell'Amato, allora tutta la bellezza della sua figura viene ammirata anche in me” e così Paolo fa sue tali affermazioni quando dichiara di essere morto a questo mondo e di vivere per Iddio lasciando vivere in sé solo il Cristo», in GREGORIO DI NISSA, *Cantico dei Cantici*, 239-240.

nato sullo specchio della Terra diventata intelligente per imprimervi i primi lineamenti della sua bellezza»<sup>51</sup>.

Scrivendo Teilhard ne *Il mio Universo* (1924): «L'essere è bello solo se si rivela organicamente legato; e dunque Cristo, sovraneamente attraente, deve splendere fisicamente»<sup>52</sup>, qui “fisicamente” equivale ad “organicamente”, indica la forma del Cristo, il tipo della sua “bellezza” in relazione alla totalità organica della creazione in divenire; il mondo va verso l'unità di Dio perché «il mondo è per il Cristo»<sup>53</sup>; questa *forma Christi* dice appunto il modo e la qualità dell'unione creatrice e come essa sia il movimento che spinge e conduce tutto a Cristo<sup>54</sup>: «Certo il Cristo non è il Centro che tutte le cose, quaggiù, potevano, secondo natura, pretendere di sposare.

La destinazione al Cristo è un favore inatteso e gratuito, del Creatore»<sup>55</sup>, una grazia rivelata dalla Scrittura, dalla sua testimonianza; infatti «il Cristo ci appare come essenzialmente investito del potere di conferire al Mondo, in Lui, la sua forma definitiva»<sup>56</sup>, la bellezza racchiusa nella sua divinizzazione.

Egli raccoglie e riunisce in Sé ogni potenza di unità, ogni bellezza della creazione e, mediante l'attrazione del suo amore e l'efficacia dell'eucaristia, plasma e rifonde ogni cosa al punto che «la figura organica assunta dall'Universo così divinizzato è Gesù Cristo, nel suo corpo individuale, mistico e cosmico»<sup>57</sup>.

---

51 *Lo Spirito della Terra* (1931), EH, 42=57.

52 *Il mio Universo* (1924), SC, 83=83.

53 *L'Unione creatrice* (1917), ETG, 288=221.

54 «Nel Mondo attuale, esiste fisicamente un solo dinamismo: quello che riconduce tutto a Gesù; il Cristo è il luogo verso il quale tendono, e ove si segregano le porzioni riuscite, viventi, elette, del Cosmo. In Lui, “Pienezza dell'Universo”, omnia creantur perché omnia uniuntur. Sono gli stessi termini dell'Unione creatrice!», in ETG, 289=222.

55 E continua: «Resta tuttavia che l'Incarnazione ha rifiuto così bene l'Universo nel sovranaturale che, in concreto, non possiamo più cercare né immaginare verso quale Centro, senza l'elevazione alla Grazia, avrebbero gravitato gli elementi di questo Mondo», in ETG, 288-289=221-222. «In virtù delle proprietà (anche naturali) del Centro Universale, il Corpo mistico del Cristo si aureola di un Corpo cosmico, vale a dire di tutte le cose in quanto convergono verso il Cristo, sotto la sua attrazione, per compiersi in Lui nel Pleroma. In questa atmosfera vivente, coestesa al Mondo, noi possiamo vivere ed agire, continuamente immersi. La Volontà di Dio, l'Azione creatrice di Dio, la-cui Presenza ovunque diffusa ci beatifica, ci raggiungono in definitiva, e ci unificano attraverso e nella Unità organica e sotto l'influsso formale del Cristo Totale, per suo tramite e sotto il suo influsso formale», in *L'Elemento Universale* (1919), ETG, 503-504=440.

56 *Forma Christi* (1918), ETG, 434-435=368.

57 *La Lotta contro la Moltitudine* (1917), ETG, 168=148.

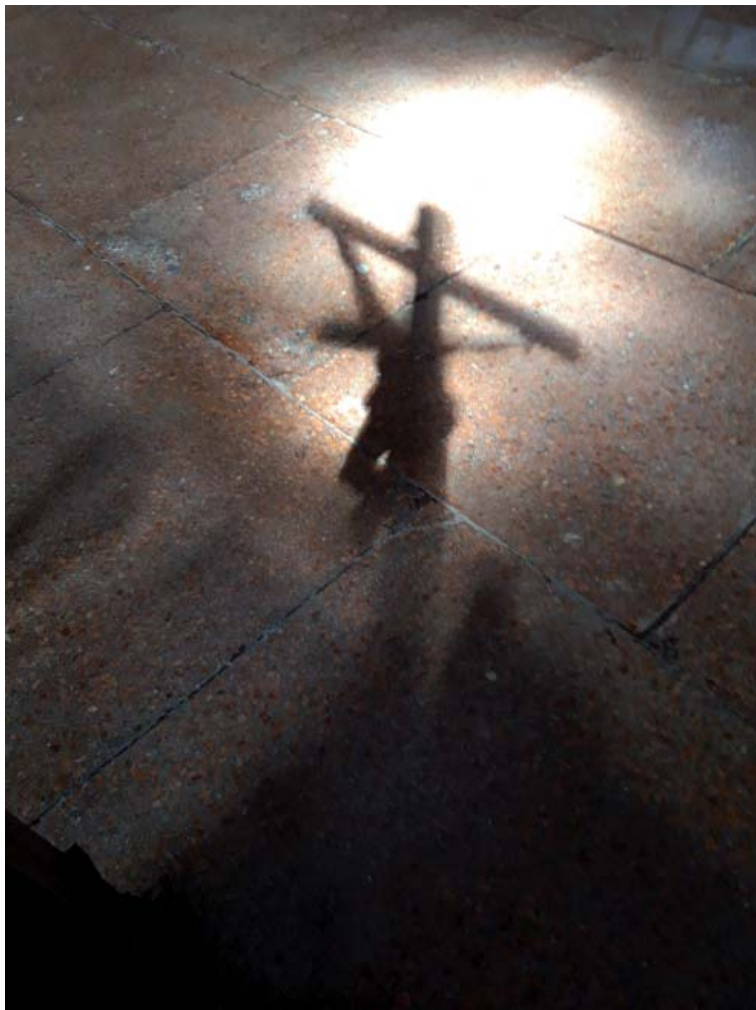
Ci sembra così legittimo sottolineare una corrispondenza: la ricerca del bello è per Teilhard corrispondente alla stessa ricerca del “Cuore della Materia”, si accompagna ed è intrecciata ad essa; il Cristo è scoperto così nel cuore stesso di ogni bellezza come l’«Universale trasparenza» e l’«universale incendio», come la forma stessa della sua figura di esperienza; l’umanità del Verbo incarnato, quella «di neonato tra le braccia di una madre», si è andata espandendo sempre più in ogni direzione, «quale un’iride dalle innumerevoli sfumature».

Se per «diritto di risurrezione» il Cristo «occupa la posizione chiave del Centro totale in cui tutto si raccoglie», ugualmente Egli è pure il cuore stesso della bellezza.

Quanto più agli occhi di Teilhard e al suo cuore il Cristo nella Materia diviene non solamente Colui che era e che è, ma molto di più «Colui che sarà», tanto più egli mostra di sentire e di riconoscere, nella bellezza che lo afferra e lo avvolge, la stessa forma del futuro di Dio, distesa nello spazio e nel tempo aperti all’eternità, come rivelazione di una presenza sempre più grande che lo attira in avanti, oltre ogni soglia: «E, per Diafania ed Incendio ad un tempo, erompa la tua universale Presenza. O Cristo sempre più grande!»<sup>58</sup>. L’esperienza estetica veicola così, per Teilhard, l’esperienza estatica e mistica.

---

58 *Il Cuore della Materia* (1950) CM, 45-47=67-70.



*Aura Christi*, S. Maria in Vado, Ferrara, foto az

## II.

### QUALITÀ E PARADOSSO DELLA BELLEZZA CRISTICA

*“Ora insegno il medesimo incanto, ma spoglio del suo incanto”*<sup>59</sup>

La misura della qualità spirituale della bellezza si determina nella relazione alla libertà, a quella particolare libertà che non vive più per se stessa, ma, in vista dell'unione, si ex-centra, «mediante un capovolgimento nell'altro», nell'incontro con l'altro si espropria nella forma dell'affidamento e nell'abbandono «con amore»: è questa «la preghiera delle preghiere»<sup>60</sup> che culmina nel dono totale di sé<sup>61</sup>.

Essa è identica alla fede che ama sperando; questa libertà e questa fede convergono e insieme concorrono a determinare il valore, la consistenza spirituale della bellezza. «L'amore colora tutto»<sup>62</sup>, anche la qualità della bellezza, quella divina «la si contempla in una indicibile beatitudine per mezzo della virtù [...] non essendoci l'amore si altera

---

59 LV, 26.4.1926, 64=87.

60 «Ho appena ricevuto la Sua lettera [...] La mia mente è ancora un po' sconvolta. Tutto ciò che trovo da dire, con tutta la struttura della mia esperienza, della mia ragione e delle mie convinzioni più essenziali, è questo: “Checché accada, anche in questo apparente disastro, tenga duro e non perda fiducia (per quanto ironico ciò possa sembrare) nel valore, nell'interesse e addirittura nella finale bontà del Mondo”. Ho avuto molte occasioni di pensarvi, da qualche tempo: in un Universo in cui noi ci siamo svegliati un giorno, senza averlo chiesto e senza comprendervi nulla - e tuttavia in un Universo che sembra davvero andare in una qualche direzione e generare qualche cosa - il grande gesto infallibile e fondamentale, dopo che abbiamo navigato alla meno, peggio, e quando le nostre forze vengono meno, è abbandonarsi con fiducia (con tutta l'esperienza cristiana, penso che si debba dire con amore) alla corrente che ci trascina. In quest'atmosfera di abbandono cieco, l'assurdo e l'ingiusto si trasformano e assumono un significato. È questa la preghiera delle preghiere. È la prima difesa, la prima risposta. È già di per sé una magnifica funzione umana resistere alla disperazione opponendole la fede nell'Essere. Penso che, detto questo, Lei capirà che può precipitarsi nel formidabile conflitto umano in cui stiamo entrando, come in una forma di vita superiore e nuova... Può darsi che Lei non appartenga a Se stessa. Ha pensato a questo? [...] Non s'irrigidisca di fronte alla sofferenza. Cerchi di chiudere gli occhi e di abbandonarsi come a una grande energia amorevole. Questo atteggiamento non è né debole né assurdo; è l'unico che non possa ingannarLa, a meno che l'essere non sia in sé una cosa contraddittoria e stupida, il che è smentito dalla sua stessa esistenza», in ACH 16.4.1948; 19.4.1948, 161-162.

61 *La grande Opzione* (1939), AVH, 93=76.

62 JO, 10.7.1917, 204.

tutto il carattere dell'immagine», dice Gregorio di Nissa<sup>63</sup>.

Teilhard, con quel frammento di diario un poco sibillino: *l'amore suppone la bellezza*, sembra suggerirci che è proprio in relazione all'amore che si scopre la qualità di ciò che ci "incanta" e, se si cambia l'ordine delle parole, mettendo la bellezza come soggetto al posto dell'amore, non più alla fine ma all'inizio, si potrebbe leggere: la bellezza suppone ed invoca l'amore come verifica e sigillo della sua autenticità che la libera dalla sua intrinseca ambiguità.

Un'esperienza estetica senza l'amore – sembra dirci Teilhard – perde la sua qualità essenziale, quella di «forza provocatrice» e dimentica la sua funzione che è quella di essere, in quanto sentimento fondamentale delle cose, una promessa di unione; la "vis conoscitiva" della bellezza non raggiunge tutta la sua capacità espressiva, non ci fa contemplare e partecipare pienamente dell'essere se è disgiunta dalla "vis unitiva" dell'amore, così per Teilhard non è sufficiente definire la «passione umana» come il «generare nella bellezza» di D'Annunzio, ma occorre dire che essa è unirsi nell'amore<sup>64</sup>; pertanto, quando nell'esperienza estetica non accade questo, la realtà viene alterata e sfigurata e la bellezza si trasforma in una maschera misteriosa, in un «enigma inquietante».

Teilhard descrive questa esperienza attraverso l'immagine della Sfinge: ai

---

63 «La divina bellezza non risplende per la figura o per la felicità della forma, o per la bellezza dei colori ma si contempla in una indicibile beatitudine secondo la virtù. Come i pittori attraverso i colori trasferiscono nei quadri le forme umane, tentando di adattare all'immagine le tinte familiari e convenienti, così che l'archetipa bellezza sia trasferita con precisione all'immagine, così a me pare che il nostro Creatore<sup>17</sup> avendo ornato con la sua bellezza l'immagine con il manto della virtù, come con colori, mostra in noi il suo principato. La molteplicità e la multivarietà dei colori che sono nell'immagine, attraverso i quali si riproduce la vera forma, non sono né il rosso, né il bianco, né qualche commistione di questi "colori" con altri, né il nero che sottolinea gli occhi e le sopracciglia e del quale una certa mescolanza adombra le parti cave dell'immagine, né ogni altra cosa abbiano ritrovato le mani dei pittori. Ma, al posto di queste sono la purezza, la libertà di spirito, la lontananza da tutti i mali e tutte le cose di questo genere attraverso le quali si forma negli uomini la somiglianza con Dio. [...] Ancora, Dio è carità: così dice il grande Giovanni che «l'amore è Dio e Dio è amore». Colui che ha plasmato la nostra natura ha fatto nostro anche questo carattere: "Conosceranno tutti che siete miei discepoli, se vi amerete reciprocamente". Non essendoci l'amore si altera tutto il carattere dell'immagine», in GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, Collana di testi patristici 32, Roma 1982. 37-38.

64 «"Creare con gioia" (d'Annunzio), "Generare nella bellezza" (essenza dell'amore secondo la straniera di Mantinea). La definizione "generare nella bellezza" è insufficientemente esplicita e non mostra il legame tra la generazione e l'amore: preferisco dire che la passione umana radicale è questa: "unirsi nell'amore". Unirsi = generare una terza cosa, l'amore = presuppone l'armonia, cioè la bellezza», in JO, 18.11.1918, 371.



suoi occhi la bellezza, al pari della materia, non si presenta tanto come una «musa, l'ispiratrice leggera e superficiale del poeta», ma assume la forma della «Sfinge, la misteriosa», un «volto celeste e prolungamenti diabolici e degradanti»<sup>65</sup>, verso la quale il suo «spirito è sensibilizzato, allertato», ma positivamente, nel senso che sta pronto.

Non vi è un rifiuto, poiché «la bellezza della materia è sempre avvincente, il suo senso è sempre fecondo», ma per essere posseduta pienamente essa richiede una vigilanza che attende il momento opportuno del coinvolgimento e dell'azione, che esige una lotta i cui caratteri sono un prendere ed un lasciarsi afferrare; la materia e la bellezza infatti, come «una fidanzata misteriosa», si conquistano a caro prezzo<sup>66</sup>.

La bellezza ci rivela il valore e la potenza spirituale della Materia<sup>67</sup>, dà inizio e risveglia il desiderio dell'unione, la sua direzione, fa intravedere tra le sue pieghe «una facoltà unificante di una beatitudine diffusa che aureola un Oggetto seducente su cui precipita, converge, si condensa il Bene universalmente».

In realtà, per Teilhard, è l'amore a generare la bellezza, a colorare e rendere bella ogni cosa; si è già in precedenza ricordato questo «stato mistico fondamentale, sentimento energizzante di onnipresenza», percezione, nella concreta forma singola, di qualche cosa che è «universale, consistente, assoluto.

È l'Amore del tutto attorno all'Uno», da cui si originano tutte le mistiche, sia quelle che rimangono nell'ambito dell'estetica, sia quelle che divengono panteiste<sup>68</sup>. Così la bellezza si presenta quale forma di un ambiente entro il quale è possibile far germinare, sviluppare, maturare «la grande opzione»: quella dell'amore<sup>69</sup>.

---

65 JO, 28.1.1916, 27.

66 «La Materia non appare più come la divinità affascinante e lasciva tra le cui braccia l'attività umana non si sente invasa che da un solo sogno: chiudere gli occhi, lasciarsi guidare. Il suo aspetto si virilizza e s'irrigidisce, mentre sulla sua fronte, appare il segno della Sfinge. La sua bellezza è sempre avvincente, il suo senso è sempre fecondo: ma in essa, l'Amante che ci domina e ci adula ha lasciato il posto all'Enigma inquietante, alla Forza provocatrice. La Materia è ora la fidanzata misteriosa che si conquista attraverso una lotta, come una preda... E per possederla, non si tratta più di andare nel silenzio assopito e nella immensità selvaggia, ma nei laboratori ardenti della Natura o dell'artificio umano», in *La Vita cosmica* (1916), ETG, 50=39-40.

67 La fede nel valore spirituale della Materia è tema trasversale a tutti gli scritti del tempo della Guerra.

68 JO, 10.7.1917, 204.

69 Cf *La grande Opzione* (1939), AVH, 65-100=55-81; anche: *L'Heure de choisir* (1939),

Il mondo per Teilhard esprime, guardando al suo passato ed alla sua storia evolutiva, «una marcia verso lo Spirito» e l'opzione non è tanto tra l'essere e il non essere, nascendo ci siamo trovati già di fatto in questa scelta, – nessun dubbio «sul primato della coscienza», pensabile solo «in uno spirito che emergesse bruscamente dal nulla» –, ma l'opzione della libertà è tra un bene ed un bene più grande. È quella intenzionalità chiamata a percorrere la via che porta dalla pluralità all'unità, dall'impersonale alla personalizzazione, essa è pertanto in relazione alla decisione di come poter continuare «un progresso della coscienza» ed in quale direzione «salvare la preminenza dello spirito»: occorre optare allora per «la via dell'unificazione», tracciata fin nelle fibre più materiali del cosmo nella figura di un mondo convergente, «l'unico che salvi la dignità e le speranze dell'essere».

La qualità di questa unificazione, che costituisce per Teilhard «il vero ambiente dell'azione umana», si ha in quell'«energia fondamentale della vita unico ambiente naturale» in cui può prolungarsi il tragitto evolutivo del mondo che è appunto l'amore:

Con l'amore e nell'amore vi è l'approfondimento del nostro io più intimo nel vivificante ravvicinamento umano. E anche lo slancio libero e fantasioso in tutte le vie inesplorate. L'amore che rinserra, senza confonderli, coloro che si amano, e l'amore che fa loro trovare, in questo contatto reciproco, un'esaltazione capace, cento volte meglio di ogni orgoglio solitario, di suscitare nel loro intimo più potenti e creative originalità<sup>70</sup>.

La bellezza ci fa «tentare» sempre di nuovo, ci fa essere «audaci», invita alla decisione dell'azione e così immunizza dall'illusione o dal sogno che immobilizza quando, per il fatto di averla già incontrata una volta, di averla vista apparire un momento, pensiamo di aver conquistato o di possedere già il suo cuore, al modo di colui che non ha ancora messo mano all'aratro e si illude pensando di aver compreso le parole del Maestro sul Regno di Dio<sup>71</sup>.

---

AE, 25-26.

70 *La grande Opzione* (1939), AVH, 92=75. «Con il senso dell' "unificazione universale" che nasce in lui (uomo), un'onda di vita nuova penetra nelle fibre e nel midollo delle sue più infime operazioni ed aspirazioni. Tutto si illumina. Tutto si dilata, Tutto s'impregna di un sapore essenziale di assoluto. E, più ancora, tutto si anima di un effluvio di presenza e di amore che, emanando da un polo supremo di personalizzazione, mantiene ed alimenta le reciproche affinità delle individualità in corso di convergenza» (Ibid., AVH, 99=80-81).

71 «Ma ripetiamolo ancora una volta: "In verità, in verità vi dico, soltanto gli audaci accedono al Regno di Dio nascosto, sin d'ora, nel cuore del Mondo". Non serve a nulla leggere con gli occhi queste pagine o altre simili che sono state scritte da duemila anni. Colui che, senza porre la mano all'aratro, penserà di averle intese, è un illuso. Bisogna

L' incontra e gusta la sua compagnia, colui che come Teilhard, preferisce il deserto<sup>72</sup> e decide di attraversarlo, vincendo in sè stesso la repulsione della tristezza che questo può suscitare in certe situazioni: – «nel deserto ho trovato un gran banco di basalto, che non era conosciuto [...] Ce ne sono degli strati un po' dappertutto da qui al Sinai, ed il loro colore nero rende il deserto di una tristezza assoluta»<sup>73</sup>; tuttavia egli si mette ugualmente in uno stato di esodo, attraverso la Materia che evolve, cercando di scoprire in essa il cuore della sua misteriosa alleanza con lo spirito.

A chi sarà perseverante anche la terra nera sembrerà bella e a chi insisterà a percuotere la roccia<sup>74</sup>, la bellezza gli mostrerà «tinte da sogno d'una strana dolcezza»<sup>75</sup>, un «quadro [tableau] meraviglioso<sup>76</sup>, giochi di luce

---

tentare», in *La Fede che opera (1918)*, ETG, 424=360.

72 LE, 18.9.1905, 36.

73 LE, 8.4.1906, 87-88.

74 «Domenica ho fatto un giro in quegli strani terreni destinati allo scarico, costituiti in parte da detriti, in parte da colture e in parte dal deserto, che si trovano a sud del vecchio Cairo. Un punto, specialmente, dove un vecchio acquedotto arabo spunta fuori da una regione rocciosa per terminare bruscamente in mezzo a campi di una bella terra nera, mi ha ricordato le stampe che rappresentano la campagna romana. Un fellàh, vedendomi battere sulla roccia, si è avvicinato tutto incuriosito per vedere che cosa facessi, e vedendo il minuscolo fossile che avevo estratto, si è messo a ridere come un matto, anch'io del resto», in LE, 9.5.1906, 95.

75 «Durante tutta la giornata, abbiamo dolcemente navigato nel golfo di Suez, tra due terre prodigiosamente pittoresche e desolate. Il Sinai, massiccio di granito e di arenaria rossa frastagliati, e le coste egiziane, dapprima regolari e piatte, poi irte di ogni specie di picchi straordinari, tutti parimenti aspri e nudi. E dovunque tinte di sogno, d'una strana dolcezza in questi climi estremi; a est il mare sembrava azzurro cupo, la sua linea d'orizzonte era netta come la lama di un coltello. E poi, sopra questa striscia scura, senza transizione, s'elevavano le montagne rosa tenero, in un cielo verde vaporoso. Al tramonto del sole, la costa ovest ha attirato su di sé tutta la bellezza della sera. Mentre il sole scompariva in un risucchio di nuvole infuocate, le montagne dell'Egitto, fino ad allora brumose sono passate attraverso tutta la gamma dei violetti possibili, dal più cupo fino alla malva più trasparente. E tutta una linea di punti acuti, come denti di sega, sono rimasti gli ultimi visibili segnali sul cielo dorato [...] Mi sarebbe piaciuto sbarcare su quelle coste, non solo per saggiarle con il mio martello, ma anche per ascoltare, se è possibile, la voce del Roveto ardente», in LV, 14.4.1923, 3-4=25-26.

76 «A nord, verso il deserto, il lago finisce bruscamente, e subito gli altipiani e le montagne si innalzano gli uni sulle altre, in una strana architettura; - dal lato del Fayyū'm, invece, esiste una larga fascia paludosa, piena di tamerici e di canneti, dove gli indigeni pescano per giornate intere una specie di grossa carpa. Questi tre piani successivi, paludi verde scuro, lago azzurro, e montagne gialle, formano un quadro meraviglioso», in LE, 9.4.1907, 168.

cangianti»<sup>77</sup>, dischiudendo proprio nel deserto i suoi segreti, i profumi più familiari, gli splendori più delicati o luccicanti.

Questo è il momento bello per il deserto: quasi ovunque, nei letti dei wādī, si vedono fiori, crocifere gialle, gerani, acetosella, dalle foglie spesse. Tutto ciò non costituisce un tappeto continuo, ma basta per profumare l'aria<sup>78</sup> [...] La prima sera [ad Alessandria d'Egitto] ho visto il “raggio verde”.

L'ultimo spicchio di sole appare con grande nitidezza color verde acqua, senza che si possa spiegare questo fenomeno – almeno credo – come dovuto ad una stanchezza della retina, poiché in quel momento la luce è molto dolce [...]<sup>79</sup> Faceva caldo, ma c'erano ancora, qua e là, molti cespugli fioriti. Laggiù le rocce sono cretacee, bianche, rotte, e quelle lunghe creste, spesso affogate nella sabbia – che chiudono un largo altopiano spoglio nel quale gli oggetti tremolano e luccicano nel vapore caldo che sale dal suolo – fanno un'impressione avvincente<sup>80</sup>.

Ecco la bellezza dell'Egitto, quella che ha offerto a Teilhard il suo primo risveglio<sup>81</sup>.

Questo capitolo raccoglie, come tanti tasselli di un mosaico, diverse immagini e testi anche già incontrati in questo lavoro, e li ripresenta al fine di una loro lettura e collocazione estetica. Determinante in questo lavoro, per individuare e tematizzare la questione della qualità spirituale dell'estetica nella figura di esperienza, è stato il volume di P. Sequeri, *L'estro di Dio*, che agendo come orizzonte di contrasto, ha contribuito a fare emergere e a precisare alcuni tratti significativi, ma latenti, di un'estetica teologica:

la qualità spirituale della bellezza – scrive Sequeri – ha una forma paradossale: quella di una grazia che si conquista a caro prezzo. [...] Bisogna lottare con la Bellezza di Dio, come Giacobbe con l'Angelo, per riappropriarsi della benedizione che essa porta. La grazia di quella benedizione è come quella del Regno: *violenti rapiunt illud*. [...] Il fatto è che quella benedizione è per la libertà della fede, non per l'ottundimento della ragione. La grazia rende figli, non schiavi. Senza questa lotta la

---

77 «Poco alla volta, il mare diventa liscio come un olio, e la nave pare tagliare uno specchio turchino, sul quale il sole produce dei giuochi di luce cangianti e variegati come su del moerro», in LE, 18.8.1915, 19.

78 LE, 17.3.1907, 162.

79 LE, 26.8.1905, 26.

80 LE, 15.5.1907, 180.

81 LV, 26.4.1926, 64=87.

bellezza ci seduce e ci abbandona con la stessa squisita indifferenza. Anche quando attrae il divino<sup>82</sup>.

In una lettera del 1926 Teilhard ci fa intravedere quale consapevolezza avesse della qualità spirituale della bellezza; facendo il punto di venticinque anni di esperienza, egli mostra di sapere bene che essa, per essere tale, deve possedere i tratti di una libertà che ama, il volto di una mistica che riunisce, deve implicare una continua migrazione verso l'altro e l'oltre, un'attitudine alla ricerca, una tensione alla convergenza e all'unione che non esclude tuttavia la separazione, l'annullamento e perfino la morte, ma anzi è capace di comunicare proprio attraverso di esse.

Questo perché la forma, la singolarità della bellezza è quella di comprendere tutto, la vita e la morte, ed essere in tutto, nella crescita e nella diminuzione, nelle attività e nelle passività, là dove l'immagine risplende e dove invece essa è ancora informe o sfigurata, derivando in ultima istanza la sua qualità dalla stessa *forma Christi*, dalla singolare qualità della bellezza del Cristo<sup>83</sup>.

---

82 P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, Milano 2000, 279-280; cf anche ID., *Qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme Religione 9, Casale Monferrato (AL) 2001; ID., *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Sapientia 5, Milano 2001.

83 «Quale fonte ci afferma che Gesù è bello? Le parole del salmo: Egli è bello tra i figli degli uomini, sulle sue labbra ride la grazia (Sal 44, 3). Dove sta il fondamento di questa asserzione? Eccolo: Egli è bello tra i figli degli uomini perché in principio era il Verbo ed il Verbo era presso Dio ed il Verbo era Dio (Gv 1, 1). Assumendo un corpo, egli prese sopra di sé la tua bruttezza, cioè la tua mortalità, per adattare se stesso a te, per rendersi simile a te e spingerti ad amare la bellezza interiore. Ma quali fonti ci rivelano un Gesù brutto e deforme, come ce lo hanno rivelato bello e grazioso più dei figli degli uomini? Dove troviamo che è deforme? Interroga Isaia. Lo abbiamo visto: egli non aveva più bellezza né decoro (Is 53, 2). *Queste affermazioni scritturistiche sono come due trombe che suonano in modo diverso ma uno stesso Spirito vi soffia dentro l'aria. La prima dice: Bello d'aspetto, più dei figli degli uomini; e la seconda, con Isaia, dice: Lo abbiamo visto: egli non aveva bellezza, non decoro. Le due trombe son suonate da un identico Spirito; esse dunque non discordano nel suono.* (Corsivo nostro). Non devi rinunciare a sentirle, ma cercare di capirle. Interroghiamo l'apostolo Paolo per sentire come ci spiega la perfetta armonia delle due trombe. Suoni la prima: Bello più dei figli degli uomini: essendo nella forma di Dio, non credette che fosse una preda l'essere lui eguale a Dio. Ecco in che cosa egli sorpassa in bellezza i figli degli uomini. Suoni anche la seconda tromba: Lo abbiamo visto e non aveva bellezza, né decoro: questo perché egli annichilò se stesso, prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini, riconosciuto per la sua maniera di essere, come uomo (Fil 2, 6-7). Egli non aveva né bellezza né decoro, per dare a te bellezza e decoro. Quale bellezza? Quale decoro? L'amore della carità; affinché tu possa correre amando e possa amare correndo. Già sei bello: ma non guardare te stesso, per non perdere

Se essa pone la libertà nella situazione di lotta non è solo per il gusto della scoperta o della conquista, ma soprattutto per ricevere nell'altro una benedizione, per chiedere ancora una grazia, quella di poter ascoltare sempre Dio e farlo ascoltare attraverso «l'immensa musica delle cose».

Teilhard impara, nella contemplazione del Cristo cosmico, cuore della Materia, e nella collaborazione alla sua opera, a riconoscere e ad accogliere la bellezza non solo là dove si sperimenta l'incanto della Materia, ma anche nel suo disincanto, non solo nella visione o negli accrescimenti, ma pure nella diminuzione e nell'oscurità, non solo nella convergenza o nella sintesi, ma nella dissociazione che allontana, restando ugualmente umano e credente anche nei momenti di rottura e di «impazienza» paziente<sup>84</sup>, in cui sente «interiormente la ribellione».

Sempre più umano e più credente, «gioioso d'essere nel seno ad un Universo sovranimato da Dio nostro Signore»<sup>85</sup>, sia quando la bellezza lo

---

ciò che hai preso; guarda a colui dal quale sei stato reso bello. Sii bello in modo tale che egli possa amarti. Da parte tua volgi tutto il tuo pensiero a lui, a lui corri, chiedi i suoi abbracci, temi di allontanarti da lui; affinché sia in te il timore casto che resta in eterno. Noi amiamolo, perché lui stesso ci ha amati per primo», in AGOSTINO, SERMONES, 9, 9.

84 «Sto prendendo coscienza, in questo momento, con molta ansietà, delle dimensioni nuove della mia fede. Ciò che mi salva da ogni rottura è, lo sento molto bene, il posto sempre più crescente, nel mio pensiero, della personalità divina (condizione dell'amore). E, dopo tutto, mi ripeto che senza dubbio, là si trova la più pura essenza del Cristianesimo. Resta tuttavia che questa personalità divina brilla per me sopra un Universo nel quale tendono a cancellarsi, ai miei occhi, una quantità di prospettive e di frontiere. Sento, dal più profondo del mio essere, che il Mondo attende, in questo momento, degli esempi di "santità": ma di quale forma di santità? In queste condizioni, lei viene al punto giusto per ricordarmi la pazienza e la fiducia», in LGB, 15.6.1936, 235-236.

85 «Riguardo a ciò che lei mi dice della mia "impazienza", mi sembra che lei non mi comprenda che a metà. Le prospettive biologiche mi hanno insegnato [...] che i movimenti della vita sono estremamente lenti [...] Sono dunque rassegnato a non vedere, con i miei occhi, realizzarsi i cambiamenti che desidero [...] Ma sarebbe legittimo che ogni uomo che pensa di vedere una verità, abbia il diritto di proclamarla e di proporla [...] Se mi analizzo bene, io reagisco "con impazienza", non solo perché obbedisco alla legge di ogni tensione [...] ma anche perché voglio provare a me e provare agli altri che la Chiesa non è diventata la semplice potenza di fissità che si vorrebbe farci credere. Oserei dire che io lotto, nel più profondo di me, per salvare la mia fede, mantenendo l'oggetto del mio credere (Cristianesimo) degno della mia fede [...] Le direi che, a parte i momenti di irritazione, nei quali provo interiormente ribellione, mi sento talmente dominato dalla coscienza gioiosa d'essere nel seno ad un Universo sovranimato da Dio nostro Signore, che la beatitudine di essere condotto dalla corrente della vita là dove non so e là dove non vorrei, mi farebbe quasi amare addirittura il mio Generale [...] Sono anche convinto che il mondo spirituale nella natura, e il mondo mistico nella zona dello spirito, sono le regioni più intense (e anche le più ricche di avvenire) di tutto l'Universo. Sono altrettanto persuaso che il Cristianesimo

rivestite e ammanta di sé, sia quando lo spoglia e lo lascia privo del suo incanto:

Per la terza volta, dopo il 1906, passo al largo di Bonifacio. Oggi il mare è grigio e agitato, invece d'essere quel lago color indaco che attraversai andando in Egitto, là dove mi aspettava il mio primo risveglio. [...] Certamente sono invecchiato, anche rispetto a tre anni fa, anche rispetto a diciotto mesi fa. In me le idee non nascono più con la stessa esuberanza, con la stessa perenne ebbrezza del passato. Quella creatività, quella fecondità hanno la durata di una stagione in una vita umana. Credo, in compenso, di non essere sostanzialmente mutato. Con maggior freddezza, quasi senza gioia, vado però in cerca dello stesso possesso del mondo. Venticinque anni di esperienza mi hanno insegnato a definire meglio la natura e il senso dell'incanto che confusamente sentivo agitarsi nella Materia. Vedo più chiaro, aderisco più fermamente. Solo che ora sento meno. *Ora inseguo il medesimo incanto, ma spoglio del suo incanto.* La luce, in altri tempi, faceva risplendere per me tutta la superficie delle cose, e da tutto ricavavo un godimento immediato. Ora è come se fosse sommersa. L'involucro dei colori e dei luoghi mi dà una noia da piangere. Ciò ch'io amo non è più visibile. Così, indubbiamente, si prepara in ogni uomo la migrazione da una sfera all'altra. È un'attrazione verso un'altra zona, che ci fa maturare e morire. L'invecchiamento dei nostri corpi coinciderebbe con un naturale distacco delle nostre anime? Forse. [...] L'aria e il mare; spesso lenzuolo vivente, dove formicola e scivola la vita, fluida e densa come l'ambiente che la contiene. La sorpresa di fronte alla forma e al volo meraviglioso del gabbiano. Come si è creato quell'oggetto volante? La più grave debolezza del nostro spirito è di non sentire i più grandi problemi, perché si presentano a noi nelle specie più vicine. Quanti ne ho visti, e quanta gente ha visto i gabbiani, senza distinguere il mistero che aleggia con essi? [...] Che Dio mi conceda di udire sempre e di far udire agli altri, fino all'ebbrezza, l'immensa musica delle Cose<sup>86</sup>.

Teilhard non disgiunge il mistero dalla vita né lo separa dal mondo. Sente che la sua vocazione lo chiama ad essere un campo di sperimentazione e di incontro tra differenti livelli, tra ambienti opposti o conflittuali nella cosmopolitanità dei continenti delle genti e dei popoli.

---

è il vera soluzione aperta alle energie contenute in questo ambito; - egualmente, credo, che un Evangelismo di semplice rassegnazione, di semplice distacco, di semplice espiazione, di semplice pietà, non sia la religione di cui noi abbiamo bisogno in questo momento. Ed è, aggiungendo in modo più esplicito a questi elementi la fede nel valore del Mondo e dello sforzo umano, che resteremo in contatto col Cristo risuscitato», in LGB, Pasqua 1927, 66-70.

86 LV, 26.4.1926, 64=86-88.

Se da un lato è esplicito il suo coinvolgimento di fronte alla sfida della complessità, come pure il suo non essersi sottratto alla conflittualità, tenendosi sempre al crocevia dei saperi e delle esperienze, faccia a faccia con tutti, dall'altro lato risulta altrettanto evidente che egli non ha né dismesso né camuffato la qualità dell'esperienza spirituale cristiana, neppure ha raffreddato o spento il fuoco di quel paradosso ardente che, nella fede cristiana, è la croce gloriosa del Signore, il cui simbolo reale è il Suo cuore trafitto, ma vivente e l'eucaristia né è il memoriale perenne.

A questo cuore, come alla realtà a lui più cara, Teilhard si è consegnato e lo ha assunto, vivendo questa relazione fino in fondo, ponendosi in esso quale centro e focolaio ardente ed unico<sup>87</sup> a cui attingere e alimentare la sua esperienza e la sua visione.

Egli certamente nella sua opera ha sottolineato maggiormente gli aspetti che erano comuni, ciò che convergeva o apriva vero l'unità le varie forme del pensiero e della riflessione, ha evidenziato maggiormente le corrispondenze anziché i contrasti, ciò che univa piuttosto che ciò che separava e questo, non per gusto di teorizzare ed arrivare a tutti i costi alla realizzazione di un sistema concettuale definitivo ed assoluto, ma perché questo processo lo vedeva e lo sentiva possibile in lui, presente e agente nell'evoluzione spirituale della sua esperienza.

Teilhard ha sentito se stesso un centro di convergenza del molteplice e del complesso e altrettanto fortemente come il Cristo lo fosse in un modo singolare ed unico. Sapeva bene che, accantonando la singolarità paradossale del Cristo e della sua croce, egli avrebbe stretto tra le sue mani il nulla e nella sua libertà avrebbero trionfato le forze del riflusso e l'entropia.

Egli ha visto che tutto cambiava «sullo schermo di un mondo in evoluzione», ma proprio per questo si era accorto che la lotta contro il male diventava la condizione essenziale dell'esistenza e che una certa rinuncia, una certa forma di rassegnazione abdicavano a questa lotta; è in questo contesto che i suoi occhi hanno visto proprio «la croce» assumere «una gravità ed una bellezza nuove», capaci di sedurci con maggior forza e farci riprendere la lotta contro il male.

Se essa è definita da Teilhard simbolo e segno di progresso, ciò non va compreso come espressione di una mentalità positivista, ma come lui l'ha veramente intesa, quale simbolo non solamente di espiazione o peggio di rassegnazione, ma anche come sacramento di «attraversamento» e di «vittoria», di passaggio verso la risurrezione, ponendo al centro non solo «l'ombra»,

---

87 «Nessun oggetto può influire su di noi con la sua intima essenza senza che il Focolaio universale risplenda su di noi con la sua luce», in MD, 87=136.



ma «gli ardori della croce»<sup>88</sup>, che diventa la nostra «meta sublime», perché in essa «il Cristo non è né deformato né diminuito, ma veramente risuscitato. Ecco ciò che mi è impossibile – scrive Teilhard – non vedere e ammettere»<sup>89</sup>.

La Croce è sempre stata segno di contraddizione e principio di selezione tra gli Uomini. La Fede c'insegna che in base all'attrazione e alla repulsione coscienti che essa esercita sulle anime, si attua la cernita tra il grano buono e cattivo, la suddivisione tra elementi scelti ed inutilizzabili in seno all'Umanità. Ove essa compare, effervescenza e opposizioni sono inevitabili. Sarebbe tuttavia necessario che questo conflitto non venisse inutilmente esasperato da un modo provocatorio, discordante, di predicare la dottrina di Gesù crocifisso. Troppo spesso, la Croce è presentata alla nostra adorazione non tanto come una meta sublime da raggiungere superando noi stessi, ma come un simbolo di tristezza, di limitazione, di rimozione [...] Per conquistare il nostro amore e fondare concretamente la nostra fede, [il Cristianesimo] disvela poi ai nostri occhi e ai nostri cuori la appassionante ed insondabile realtà del Cristo storico, in cui la vita esemplare d'un singolo uomo racchiude questo dramma misterioso: il Maestro del Mondo che conduce, come un elemento del Mondo, non soltanto una vita elementare, ma (oltre a questa e per suo tramite) la Vita totale dell'Universo, di cui Egli si riveste e che assimila, sperimentandola lui stesso. Infine con la morte in Croce di questo Essere adorato, esso indica alla nostra sete di felicità che il Termine della creazione non è da ricercarsi nelle zone temporali del nostro Mondo visibile, bensì che lo sforzo atteso dalla nostra fedeltà deve consumarsi "oltre una totale metamorfosi", di noi stessi e di quanto ci attornia<sup>90</sup>.

Teilhard, avendone l'occasione, non si stancò mai di ribattere positi-

---

88 «Ma tutto cambia in modo impressionante sullo schermo d'un Mondo evolutivo quale lo abbiamo or ora spiegato. Proiettata su di un siffatto Universo, in cui la lotta contro il Male è la condizione sine qua non dell'esistenza, la Croce assume una gravità ed una bellezza nuove, proprio quelle che possono maggiormente sedurci. Certo, Gesù è sempre Colui che porta i peccati del Mondo; il Male morale viene misteriosamente compensato dalla sofferenza. Ma, più essenzialmente di questo, Gesù è Colui che supera strutturalmente in Sé e per tutti noi le resistenze all'unificazione opposte dal Moltepllice, resistenze all'ascesa spirituale inerenti alla Materia. È Colui che porta il peso, inevitabile per costruzione, di ogni specie di creazione. È il simbolo ed il gesto del Progresso. Il significato completo e definitivo della Redenzione non è più solamente espiare: è attraversare e vincere. Il mistero del Battesimo, pienamente inteso, non è più lavare. I Padri greci l'avevano ben visto: è immergere nel fuoco della lotta purificante "per essere". Non già l'ombra, ma gli ardori della Croce», in *Cristologia ed evoluzione* (1933) CJC, 88-103-104.

89 LI, a B. de Solages, 16.2.1955, 460.

90 MD, 74-75=115-117.

vamente a coloro che ritenevano che il suo pensiero e la sua visione del Mondo mancassero della dimensione drammatica dell'esistenza e, quella cristiana, fosse priva del paradosso della croce, egli lo ha fatto assumendo un'attitudine di umiltà, dichiarando di voler agire nell'oscurità al pari di un «fermento o di un microbo», attuando nella pratica quell'adorazione che è agire e subire il Cristo in tutte le cose: ancora e «sempre, Giacobbe e l'Angelo»<sup>91</sup>, qualità e paradosso dell'estetica vissuta cristianamente.

1. *“L'aura Christi”: bellezza che invoca una trasformazione nell'unione*

«Dio non gioca soltanto attraverso il cristallo del mondo: è Lui che ne sorregge e ne costituisce la rifrangenza...»<sup>92</sup>.

L'esperienza estetica, per Teilhard grazia e vocazione, luce che non solo risplende, ma trasforma, accade nell'essere incontrati, nel trovare «una Bellezza superiore»; consiste nell'essere «posseduti» e segnati come da «ferro rovente dalla sua beatificante impronta»; si compie nell'assoggettarvi la propria libertà nell'amore, un sottometterle il cuore, perché ne riceva la forma.

Nella bellezza sono racchiuse una vocazione ed una benedizione, per questo il suo compito è quello di operare una trasformazione proprio mediante un'unione; è la stessa Provvidenza divina a raggiungerci con la sua presenza operante e a chiamarci mediante tutte le realtà e gli avvenimenti, le potenze e le debolezze del cosmo in evoluzione; con le sue mani ci plasma per renderci conformi alla bellezza del Cristo, per formare e far risplendere in noi la sua immagine:

Ecco, disposti dalla Provvidenza nella sua vita, [del mistico] gli incontri e le crisi attraverso le quali è sopravvissuta e maturata la sua vocazione...  
– Ecco le forze che accarezzano, e quelle che penetrano, e quelle che dilatano. Ed ecco pure quelle che straziano, e quelle che spezzano, e quelle che disorganizzano... O Signore, mentre secondo le fluttuazioni

---

<sup>91</sup> «Non saprei ormai essere altro che una specie di avventuriero spirituale; e mi rassegnò senza difficoltà a questo ruolo. Un tempo, avrei amato sentire la mia influenza liberamente agente, e chiaramente manifestata. Ora, come lo scrivevo già a un Amico, scopro una reale beatitudine nella coscienza di agire oscuramente, - come un fermento e un microbo. Mi sembra che attraverso questa personale spersonalizzazione, faccio maggiormente corpo con “il grande Tutto”. Davvero, l'ultimo gesto dell'adorazione, (cioè l'atto umano per eccellenza) consiste nello sparire e nel subire, in un eccesso d'azione. La passività vera non è legittima, e non si ottiene se non al termine o al massimo dell'attività. Sempre Giacobbe e l'Angelo», in LGB, 14.7.1934, 103.

<sup>92</sup> *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 193=166.

della mia coscienza, queste varie sfumature della mia servitù s'illuminano a volta a volta come in un brivido – per quale motivo il mio cuore, a poco a poco, si sofferma con predilezione su queste ultime e non sulle prime? Che cosa vi è, nella sofferenza, che mi faccia così totalmente tuo? Perché ho sussultato di gioia, anzi di una gioia più grande che se Tu mi avessi dato le ali, quando mi hai imposto dei vincoli? Ah! È perché, nei tuoi doni, o Signore, l'unico elemento che io desideri è il profumo del tuo influsso, la sensazione della tua Mano su di me. Più della libertà e dell'esaltazione del successo, ciò che inebria noi uomini, è la gioia di aver trovato una Bellezza superiore che ci soggioga: l'ebbrezza di essere posseduti [...] la tua Potenza, o Signore, assume per il mio cuore la sua completa realtà e mi segna con il ferro rovente della beatificante impronta della sua Dominazione<sup>93</sup>.

Questa forma, nella sua comprensione più generale, nella visione d'insieme, è chiamata da Teilhard l'*aura Christi* e corrisponde all'ambiente dell'esperienza estetica contrassegnata dal mistero di Dio, si connota con la capacità di tenere insieme la singolarità individuale e concreta con l'universalità.

È «qualche cosa di particolare a ciascuna [monade] e di comune a tutte»<sup>94</sup>.

È «un nuovo aspetto delle cose», una nuova bellezza che si offre e traspare: «la Convergenza di Tutto verso il Cristo», forma che raffigura quella parte di creazione, di cosmo che è sotto la sua influenza, in cui gli occhi della fede vedono fin da ora «Nostro Signore, [...] cuore del Tutto, [...] oggetto individuale che attira tutto il Resto – Il Cristo diviene il motore, il gusto del Tutto – s'irradia in ogni cosa», nella forma di una diafania cosmica e «Tutto diventa bello della bellezza del Cristo. Tutto diviene Cristo»<sup>95</sup>.

Questo ambiente di spiritualizzazione e personalizzazione non chiede «una dedizione totale e cieca», come quella «di una formica al suo formicaio: la forma assoluta e l'“oggetto senza figura” di questo distacco» non è la sua forma, l'*aura Christi* si presenta come appello alla libertà; il distacco è nella prospettiva di accedere ad una bellezza ed unione più grandi, essa chiama ancora una volta a cercare la strada migliore, quella che conduce ad una più grande libertà capace di compierla pienamente e che si mostra ancora una volta quando appare «la grande opzione dell'amore»<sup>96</sup>.

---

93 *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 201-202=172-173.

94 *Forma Christi* (1918), ETG, 436=369.

95 JO, 8.12.1917, 236-237.

96 *La grande Opzione* (1939), in AVH, 71-72=60-61.

«L'*aura Christi* – forma originaria, si potrebbe dire – è stata scelta per divenire centro di attrazione cosmica, germe dell'unità nuova»<sup>97</sup>; come raffigurarci allora il Cristo forma e centro cosmico della creazione? Teilhard risponde:

Semplicemente come un ampliamento, una trasformazione, effettuatasi nella Umanità di Gesù, dell'Aura che avvolge ogni monade umana. Così come, in un organismo vivente, si vedono certi elementi, dapprima uguali agli altri, diventare improvvisamente *leaders* e rivelarsi quali centri d'attrazione o focolai d'azione plasmatica, – così (in modo incomparabilmente superiore), l'uomo Figlio di Maria è stato eletto perché la sua Aura, invece di servire a un semplice scambio (ex aequo) d'interazioni con gli altri uomini, li dominasse e li trascinasse tutti nella rete del suo influsso. Ancora prima che venisse realizzata l'Incarnazione (in virtù di una preazione misteriosa, ma rivelata, dell'umanità di Gesù), tutta la Storia del Mondo è quella dell'Informazione progressiva dell'Universo da parte del Cristo<sup>98</sup>.

Potremmo dire, in senso più ampio, che l'*aura Christi* è ciò che di “sublime” vi è in ogni esperienza estetica, ciò che realizza la sua densità critica e ne costituisce il nucleo “estatico” e “mistico”, essa non esprime solo la condizione di intelligibilità per rappresentarsi l'unità fisica del mondo ed il movimento e la convergenza dell'universo nella forma di una totalità organica, ma raffigura il cuore misterico dell'esperienza estetica: «la sublime unità di Dio che centra e salva il mondo» e, per l'altro verso la «concreta immensità dell'Universo per subire e sfiorare Dio»<sup>99</sup>, la condizione stessa che rende possibile la nostra contemplazione: «L'Universo fornisca alla nostra contemplazione i simboli e le forme di ogni Armonia e di ogni Bellezza!»<sup>100</sup>.

Il sentimento del “sublime” corrisponde in Teilhard al senso della pievezza e al senso cosmico, a quello di una presenza che è nel sensibile e nel visibile, ma al tempo stesso lo travalica ed è sempre oltre ogni realtà visibile e sensibile:

---

97 E continua: «Tutta la storia dell'evoluzione cosmica, dopo l'apparizione dell'anima umana, è quella dell'attrazione delle anime create attraverso il Cristo, del loro avvolgimento nell'*aura Christi* innalzata al grado di Centro Cosmico  $\Omega$ , dell'informazione della creazione attraverso il Cristo», in JO, 16.11.1918, 365.

98 *Forma Christi* (1918), in ETG, 436=369-370.

99 MD, 92=146.

100 *L'ambiente mistico* (1917), ETG, 212=181.

chi vuole elevare in sé, per Dio, l'edificio di un amore sublime, deve anzitutto sensibilizzarsi. Deve alimentare accuratamente in sé, con la frequentazione prudente ma assidua delle realtà più commoventi, il sentimento, la visione, il gusto dell'Onnipresenza che aureola tutte le cose nella Natura. Sotto questa sola stoffa palpabile, o Signore, Tu ti manifesti a noi, e ci affascini, e ci riveli a poco a poco le meraviglie della tua esistenza in mezzo a noi<sup>101</sup>.

*L'aura Christi* fa intravedere alla nostra immagine quale sia la "forma Christi", "l'Oggetto" della nostra trasformazione<sup>102</sup>, essa purifica così il sentimento ed il cuore, distacca il desiderio, che è la via del cuore, dalle cose transitorie, lo accende sempre di nuovo e l'indirizza verso l'unione, alla ricerca di una bellezza e di un amore sempre più grandi; questo desiderio che cerca, che non si ferma mai, andando da inizio in inizio, secondo inizi che non finiscono mai, è anche per Teilhard, come già per Gregorio di Nissa, una prima guida alla perfezione spirituale:

Il Signore che ordina di passare di bellezza in bellezza, conferma il comando espresso chiaramente all'apostolo, (2 Cor 3,18) quando chiede che quell'immagine si trasformi passando di gloria in gloria, affinché sia gloria lo stato a cui giunga e in cui sempre venga a trovarsi [...] In che cosa consiste il cammino della perfezione così come appare qui? Non lasciarsi prendere dall'attaccamento verso ciò che attrae, ma scegliere come guida alla perfezione il proprio desiderio<sup>103</sup>.

---

101 ETG, 187-188=162.

102 «Così, perché mi è apparso l'Oggetto definitivo, totale, al quale è accordata la mia natura, le potenze del mio essere entrano spontaneamente in risonanza secondo una Nota Unica, incredibilmente ricca, in cui percepisco, unite senza sforzo, le tendenze più opposte: l'esaltazione di agire e la gioia di subire, la voluttà di possedere e l'ansia di superare, l'orgoglio di crescere e la felicità di scomparire, assorbito da Uno più grande di me», in *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 15=26; «Stupenda liberazione! - Per effetto, non già d'un diaframma ma della convergenza e della concretizzazione, l'intera realtà fisica e spirituale del Cristo si raccoglieva per me in un oggetto definito e solido in cui svaniva ogni particolarità casuale e restrittiva», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 35=54.

103 Gregorio di Nissa, *Cantico dei Cantici*, 103-104. «Cerchiamolo per trovarlo, cerchiamolo dopo averlo trovato. Perché lo cercassimo per trovarlo, è nascosto; perché, dopo averlo trovato, di nuovo lo cerchiamo. Egli è immenso. Sazia chi, cercandolo, diventa capace di coglierlo, e fa più capace chi trova» (AGOSTINO, in *Joh. Tract. LXIII, I*); «Trovare Dio è cercarlo senza fine. In effetti cercare e trovare Dio non sono cose diverse, ma il guadagno della ricerca è la ricerca stessa. Il desiderio di Dio nell'anima è appagato dal fatto stesso di restare insaziabile, poiché vedere Dio è propriamente non esser mai sazi di desiderarlo» in GREGORIO DI NISSA, *Vita Mosè*, 201.

Quando Teilhard si richiama all'*aura Christi* non intende offrire un'immagine ad effetto, essa rappresenta per lui quell'«elemento creato» che designa «la parte cosmica del Cristo (aura)», la sua universalità, senza la quale l'unità cosmica sarebbe in-intelligibile: «quest'aureola dei corpi e dell'anima» è di ogni essere, ogni monade, ogni uomo<sup>104</sup>; neppure essa va interpretata nella prospettiva di un pancristismo sincretistico o panteistico poiché, come ha rilevato W. Benjamin «l'aura è quel “singolare intreccio di spazio e tempo, l'apparizione unica di una lontananza, per quanto possa essere vicina”»<sup>105</sup>, e pertanto esprime non solamente totalità, ma al tempo stesso dice singolarità e differenziazione.

Ridonare a Cristo “un'aura” può aver voluto significare infine, per Teilhard, rendere visibile una perdita o colmare una mancanza nella cristologia del suo tempo.

Ciò che era perduto ed andava ritrovato nei manuali teologici e nelle raffigurazioni del Cristo, tratteggiate quasi sempre nei suoi aspetti giuridici e morali, era proprio un'estetica teologica, la bellezza del Cristo, lo splendore della sua forma nell'universo al fine di restituire credibilità alla fede cristiana rendendola capace di intrecciarsi di nuovo all'esperienza e di interpellare e risvegliare qualitativamente la coscienza degli uomini del suo tempo.

---

104 Cf JO, 16.11.1918, 365.

105 W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Nuovo Politecnico 4, Torino 1966. 70.

### III.

## LA BELLEZZA, GREMBO DELL'ENERGIA DI AMORE, riflette "l'incandescenza di Qualcuno" nel Cuore della Materia<sup>106</sup>

«Considerate la bellezza di Colui che amate» raccomandava Agostino<sup>107</sup>.

Anche Teilhard l'ha grandemente considerata, contemplandola con gli occhi interiori della fede e riconoscendola anche quando il Cristo lo ha voluto incontrare nei luoghi della diminuzione e della morte, delle solitudini e delle contrarietà e gli si è mostrato nella sua bellezza oscurata e crocifissa; anche in questa forma egli non ha rinunciato a cercarlo e a desiderare su di sé, come promessa di futura bellezza, l'energia delle sue mani ricreatrici e trasformanti, che lo plasmavano attraverso tutte le passività di diminuzione, donando, pure a lui, la consapevolezza che la bellezza del Cristo è «l'amore della carità»<sup>108</sup>.

---

106 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 41=62.

107 «Considerate la bellezza di colui che amate. Pensatelo uguale al Padre e obbediente anche alla madre; Signore del cielo e servo qui in terra; Creatore di tutte le cose e creato come una di esse. Contemplate quanto sia bello in lui anche quello che i superbi scherniscono. Con occhio interiore mirate le piaghe del crocifisso, le cicatrici del risorto, il sangue del morente, il prezzo versato per il credente, lo scambio effettuato dal redentore. Pensate al valore di tutte queste cose e ponetelo sulla bilancia dell'amore», in AGOSTINO, *De sancta Verginitate*, 54-55.

108 «Lo abbiamo visto, e non aveva bellezza né decoro. Perché? Perché lo vedevamo senza comprendere. Ma per coloro che capiscono, *E il Verbo si è fatto carne* è di una sublime bellezza. Dice uno degli amici dello sposo: "*Lungi da me gloriarmi, se non nella croce del nostro Signore Gesù Cristo*". È poco non arrossire della croce, se non te ne glorierai. Perché dunque non ebbe bellezza né decoro? Perché Cristo crocifisso, per i Giudei fu scandalo, e stoltezza per i Gentili. Ma perché anche nella croce aveva bellezza? Perché la follia di Dio è più sapiente degli uomini; e la debolezza di Dio è più forte degli uomini. A noi dunque, che crediamo lo Sposo si presenti sempre bello. Bello è Dio, Verbo presso Dio; bello nel seno della Vergine, dove non perdette la divinità e assunse l'umanità; bello il Verbo nato fanciullo, perché mentre era fanciullo, mentre succhiava il latte, mentre era portato in braccio, i cieli hanno parlato, gli angeli hanno cantato lodi, la stella ha diretto il cammino dei magi, è stato adorato nel presepio, cibo per i mansueti. È bello dunque in cielo, bello in terra; bello nel seno, bello nelle braccia dei genitori: bello nei miracoli, bello nei supplizi; bello nell'invitare alla vita, bello nel non curarsi della morte, bello nell'abbandonare la vita e bello nel riprenderla; bello nella croce, bello nel sepolcro, bello nel cielo. Ascoltate il cantico con intelligenza, e la debolezza della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della sua bellezza. Suprema e vera bellezza è la giustizia; non lo vedrai bello, se lo considererai ingiusto; se ovunque è giusto ovunque è bello. Venga a noi per farsi contemplare dagli occhi dello spirito descritto da questo suo profeta che lo loda», in Agostino, *Enarrationes in psalmos*, 44, 3.

«L'amore è la forma superiore, stabile e definitiva di ogni energia»<sup>109</sup>; così l'energia dell'amore si esprime in ogni forma di bellezza, intrecciandola e plasmandola di continuo; l'energia dell'amore di Dio<sup>110</sup> è per Teilhard «l'energia Cristica»<sup>111</sup>, quella del Cristo, «Pastore animatore universale» che conduce ogni forma, ogni bellezza alla loro pienezza di amore:

Sin da oggi, per rispondere a una Terra tutta fremente del desiderio di unità, e tutta rivestita, grazie al progresso materiale, dei legami esterni di questa unità, il Cristo si rivela nei cuori, sotto l'aspetto del Pastore

---

109 LS, 21.11.1947, 218.

110 «Comprendendo meglio (in un'esperienza attuale, personale) quanto noi si dipenda dalla divina armonizzazione della vita, ebbi l'impressione che la mia visione familiare del mondo si approfondisse e soprattutto si trasferisse un po' di più dal piano teorico a quello pratico: il che è ovviamente la più grande prova per qualsiasi teoria! Coronando le mie convinzioni e la crescente 'ammirazione' a proposito di energia umana, scopro ora in modo più chiaro l'incredibile valore e la 'funzione' dell'"amore di Dio" (naturalmente bene inteso), per l'edificazione del mondo umano; 'amore di Dio' che sinora è stato studiato soprattutto come un rapporto individuale fra l'uomo e il vertice del mondo, ma che ora deve essere inteso come la forma più alta e più universale dell'attività spirituale. Attraverso questo meraviglioso tipo di energia psichica, qualsiasi altra forma di attività viene accresciuta sovranimata; diventa possibile un accordo naturale tra le tendenze totalitarie della società umana e il perfezionamento della personalità (l'amore è l'unica forza che unisce le cose senza distruggerle) e infine viene aperta una possibilità di controllare (senza diminuire) la potenza fondamentale dell'amore umano», in LS, 13.6.1937, 93-94; «Guardi: ciò che domina adesso la mia visione dell'energia umana è che la sua totalizzazione (senza la quale non si capisce nulla) deve culminare in un massimo grado di coscienza personale, il quale a sua volta è incomprendibile senza l'equivalente di una divinità di tipo personale in cui gli elementi personali dell'Universo raggiungano il sommo grado della loro personalità, perdendo (per unione) ciò che vi è di separatistico nella loro individualità. Il mondo regge, progredisce, può consumarsi solo sotto l'azione di una potenza che sia della categoria di un "amore", in ACH 28.6.1937, 148.

111 «Intellettualmente e spiritualmente mi sembra che tutto si sia talmente semplificato nella mia visione delle cose!... Dall'alto in basso, un Multiplo che si avvolge su di sé (quantitativamente e qualitativamente) con sviluppo di coscienza, nel campo dell'energia Cristica. Sto fissando ciò in un saggio d'insieme (tre parti: una fisica, una metafisica, una mistica) ad usum privato. Ma ciò che si è semplificato ugualmente nelle mie prospettive, è l'idea che ci si può fare dalla crisi presente: tutto sospeso alla percezione e all'integrazione di un nuovo senso del valore del Mondo. È l'assenza di questo senso che rende così "opache" e inefficaci le encicliche romane, - e che lascia così freddi e così poco comunicativi i discorsi dei missionari. Che, al contrario, questo senso appaia e sono convinto che la fede cristiana farà di nuovo risuonare il Mondo\*... È in questa speranza (e nello sforzo per valorizzare spiritualmente ciò che resta da fare dell'Antropogenesi) che si concentrano ora tutto il fervore e l'interesse della mia vita. \* Cf 2.6.1926: "C" è veramente una nota musicale, cristiana, che fa vibrare il Mondo intero, come un gong immenso, nel Cristo divino», in LI, a p. Valensin 3.1.1948, 366 e nota 101, 9, 367.



(animatore) universale. È legittimo credere che è vicino il momento in cui molti uomini, credenti vecchi e nuovi, – per il fatto di aver capito che, dal fondo della Materia alle vette dello Spirito, esiste una sola evoluzione, ricercheranno la pienezza della loro forza e della loro pace nella prospettiva accertata che tutto l’impegno industriale, estetico, scientifico e morale del Mondo serve, fisicamente, a completare il Corpo del Cristo, la cui carità anima e ricrea tutto<sup>112</sup>.

Teilhard è affascinato dalla bellezza dello sforzo umano che si distende nel tempo verso una qualche opera che si realizzerà infallibilmente, come pure è sensibile all’impegno che comporta l’azione nel contesto del divenire evolutivo del mondo. L’interesse appassionato al tutto è misteriosamente legato al futuro e si intreccia con la realtà temporale, con quella durata che impegna l’uomo a divenire se stesso, a scoprire il senso ultimo del suo “viaggio” attraverso la materia, immerso non come spettatore ma come artefice dentro al processo dell’evoluzione, anche se questo significato che il futuro racchiude è ora inafferrabile, al di là ed oltre la direzione intrapresa<sup>113</sup>.

La comprensione del bello è per Teilhard legata all’intelligibilità profonda dell’attività umana nella sua totalità ed alla scoperta in essa dell’energia umana la cui forma più alta è l’amore<sup>114</sup>; la via apertagli dalla riflessione sull’energia umana appare a Teilhard quella che meglio è in grado di «concentrare ed esprimere» la sua visione di un mondo in movimento e in trasformazione per mezzo dell’amore<sup>115</sup>.

Il mondo, anche in una prospettiva «essenzialmente cattolica», va infatti riconosciuto «come maturante in sé»; l’atto dell’unione creatrice fa sì che

---

112 *Nota sul progresso* (1920), AVH, 41=35.

113 Ho scritto questa sera a Boussac per precisare alcuni punti della Vita Cosmica. Innanzitutto ho criticato la sua frase troppo semplicistica che “la realtà temporale è spazzatura”. Questa visione teoricamente possibile non tiene, davanti alla bellezza reale e concreta dello sforzo umano. Non c’è che il corpo umano: qualche cosa dell’Universo deve risuscitare... E l’evoluzione di questo Elemento è sacra. Dopo NS, l’Evoluzione è santa in qualche cosa. Evidentemente la considerazione dell’interesse del Tutto non può assolutamente servire a precisare le nostre scelte, dato che noi ignoriamo il Senso del Tutto, e che tentare di indovinarlo per influenzarlo significherebbe falsarne il cammino. Ma possiamo consolarci pensando che qualche progresso si realizza infallibilmente. – Praticamente, ogni uomo deve spingere nella direzione della Morale attualmente liberata (quella dell’individuo e un po’ dell’intersociale). Il resto non lo riguarda», in JO, 26.6.1915, 84.

114 «La più alta forma dell’Energia umana è l’amore», in LS, 25.7.1937, 98.

115 «Il saggio sull’Energia umana, nel quale sembra a me ora la migliore via per concentrare ed esprimere le idee sul mondo che si muove ancora», in LS, 17, 4.1937, 81.

le cose si facciano da se stesse, mediante una energia propria scaturente da esse.

L'operazione divina abilita ad una «capacità specifica di conoscere e d'amare il cui termine trasfigurato è la Carità, ma le cui radici e la cui linfa elementare sono la scoperta e la dilezione di quanto è vero e bello nella Creazione»<sup>116</sup> e l'arte è espressione concretissima, figura particolarmente rappresentativa per esprimere questa visuale e questo rapporto, in quanto «è una perfezione universale che adorna ogni sorta di realizzazione vitale»<sup>117</sup>.

Per Teilhard essa è «esuberanza dell'energia umana», sua «sovrabbondanza» che ha la funzione di dare una «forma di consistenza, intuitiva e quasi istintiva, a carattere personale»<sup>118</sup>, a quella ricchezza sempre crescente ed eccedente di energie spirituali che vengono liberate gradualmente dai vincoli della Materia<sup>119</sup>.

L'arte, conferisce all'energia spirituale che nasce dalla terra, in forza della sua espressione simbolica, «il suo primo corpo ed il suo primo volto»; nel flusso crescente dell'energia umana «l'arte rappresenta il culmine dell'avanzamento», è in essa che le «verità nascenti» si concentrano, si ani-

---

116 MD, 70=108.

117 *Come comprendere e utilizzare l'arte nel flusso dell'energia umana* (1939), DA, 107=95; cf. anche in CahTe 3, 99-102.

118 «C'è un'arte suprema nel pesce, nell'uccello, nell'antilope. Ma l'arte, la vera arte, diventa nell'Uomo qualcosa di più. Cessa di essere un ornamento per diventare un oggetto, una cosa dotata di una vita particolare. Si individualizza. Appare allora come la forma di quella particolare esuberanza di energia, fuggita alla materia che caratterizza l'Umanità [...] Nell'arte sussiste senza alterazione la libertà ed anche la fantasia, che caratterizza un ribollimento di energia allo stato nativo. Forse che essa non ci fa pensare, con il suo scintillio multicolore sulla civiltà umana, alle mille tinte lussureggianti che si schiudono sul calice dei fiori e l'ala delle farfalle?», in *Come comprendere e utilizzare l'arte nel flusso dell'energia umana* (1939), DA, 107-108=95-96.

119 «Dall'inizio del mese ho tenuto molte conferenze semipubbliche, una delle quali ti diventerà particolarmente: ad una sessantina di "artisti"(scultori, pittori, scrittori, musicisti) che formano una nuova sezione nel gruppo per lo studio e il miglioramento dell'Uomo, organizzato dall'ingegnere francese Coutrot (in collaborazione con Aldous Huxley!). Mi sono rivolto a questo gruppo scelto alla fine di un pranzo, e il mio tema era: "come comprendere ed usare l'Arte nella linea dell'Energia Umana". Ho espresso l'idea che l'arte era l'espressione dell'"esuberanza" dell'energia umana (della sovrabbondanza) - cosicché la sua funzione era dare una sorta di consistenza, una forma intuitiva e quasi istintiva, ed un carattere personale a questa riserva (provvista) sempre crescente ed in eccesso di forze spirituali gradualmente liberate da legami materiali: proprio come la scienza e la filosofia, ma in un modo molto più personalistico e spontaneo. Sembra che gli astanti siano stati soddisfatti», in LS, 19.3.1939, 131.

mano ed assumono una forma iniziale, prima della loro formulazione ed assimilazione definitive<sup>120</sup>.

Arte è parola che inerisce all'azione, esprime e raffigura l'articolare, l'ordinare; Teilhard parla di organicità in evoluzione e trasformazione che viene plasmata attraverso le energie creative dell'amore, ascendenti e discendenti; ai suoi occhi la convergenza e la comunione nel mondo assumono, concentrandosi, una duplice densità, «cristica» e «cosmica», che è sempre maggiore e si accresce, in avanti ed in alto, dentro e fuori il reale<sup>121</sup>.

Questo dar origine secondo una forma, un'armonia, un ordine, questo generare consistenza e proporzionalità nella materia: farla bella, è riferibile non solo ad una determinata opera, ma può essere messa in relazione, come fa Gregorio di Nissa, all'intero ordine cosmico visto come una sorta di «armonia musicale», di cui Dio, mediante la sua azione creatrice, ne è «l'artefice ed il demiurgo»<sup>122</sup>.

Così, di fronte all'importanza riservata da Teilhard al testo paolino di «*in quo omnia constant*»<sup>123</sup>, viene quasi spontaneo ripensare a tutto il processo evolutivo in atto nella creazione come ad un'opera d'arte, un'opera per sempre direbbe Teilhard, contraddistinta qualitativamente, in ogni suo punto, attraverso ogni sua soglia, dalla presenza del Verbo, il Figlio unigenito, costituito primogenito di tutta la creazione.

È lui che nello Spirito continua ad essere “artefice nelle mani del Padre”<sup>124</sup> per l'organizzazione d'un cosmo, sede e dimora degna di chi sarebbe giunto ad abitarlo, e di una umanità, pronta ad accoglierlo, in quanto plasmata ad immagine di Lui nella forma del Figlio.

Inviando nel 1950 a Lucile Swan una copia de *Il Cuore della Materia*, la storia della sua avventura spirituale, le raccomanda anche di perseverare,

---

120 *Come comprendere e utilizzare l'arte*, DA, 110=97.

121 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 39=60.

122 Gregorio di Nissa, *Sui titoli dei Salmi*, 42; 45.

123 «Ciò che io “domando” al Cristo è di rappresentare una Forza immensa, attuale, universale, altrettanto reale (più reale) della Materia, una forza che io possa adorare. Gli chiedo di rappresentare, in fin dei conti, di rappresentare per me l'Universo compiuto, concentrato, adorabile. Ecco perché, pur riconoscendo ai primi tre vangeli il merito insostituibile di presentarci il punto di partenza concreto, storico, del Cristo, tutte le mie preferenze vanno a San Giovanni e a San Paolo che ci presentano veramente nel Cristo risorto, un essere vasto quanto il mondo di tutti i tempi. Ha letto per esempio, le prime parole della lettera ai Colossesi (1, 12-23) cercando di conferir loro il significato organico, pieno che esigono? Il Cristo vi appare come la vera anima del Mondo. È solo così che io lo amo», in ACH 30.10.1926, 81-82.

124 «C'è veramente una nota musicale, cristiana, che fa vibrare il Mondo intero, come un gong immenso, nel Cristo divino», in LI, a p. Valensin 3.1.1948, 366 e nota 101, 9, 367.

con l'aiuto di Dio, nel compito «bello e difficile» insieme, di «raggiungere Dio» ed, in certo modo, di «compiarlo attraverso la Materia», perché quest'opera è «la più grande delle Arti»<sup>125</sup>.

Se l'arte è eccedenza e profusione splendida di «energia umana» che fa trasparire e mostra la bellezza in una forma, allo stesso modo la bellezza, il suo cuore, si sono manifestati a Teilhard mediante l'apparizione di una figura abbagliante, “incandescente”, ascesa verticalmente nel suo cielo intellettuale e mistico, quella del «sole dell'energia cristica»<sup>126</sup>.

È a questa energia cristica che egli si consacra sempre di nuovo, poiché è quell'energia del Cristo mediante la quale «“*omnia potest sibi subjicere*”<sup>127</sup>, il Cuore del Cristo nel cuore della Materia, forma superiore ed ultima di tutte le energie», da cui scaturisce «l'organizzazione dell'Universo attorno a noi, forma superiore di amore»<sup>128</sup> che agisce come «motore dell'attività umana». Energia cristica che è la sola capace di unire differenziando, attuando ogni personalità in quella comunione di amore singolare propria del «Dio tutto in tutti»<sup>129</sup>.

La bellezza è allora «incandescenza»; quella che si origina da questa energia di amore mostra «l'incandescenza di Qualcuno»<sup>130</sup>: è la *forma*

---

125 «Sono sicuro che Dio ti benedice; e che egli ci aiuterà entrambi nel difficile ma bel compito (la più grande delle Arti) di raggiungere e (in un certo senso) compiere Lui attraverso la Materia. Ti mando anche una copia appena terminata del mio ultimo saggio, “Il Cuore della Materia”, una specie di storia della mia avventura spirituale, “la Ricerca dello Spirito attraverso la Materia», in LS, 15.12.1950, 265.

126 «Da quattro mesi, il sole dell'Energia cristica non ha cessato di salire verticalmente nel mio cielo (intellettuale e mistico). Mi sembra di vedere, con una precisione proprio abbagliante, che il Cristo è esattamente il principio motore completo richiesto da un Mondo in corso d'ominizzazione (Diario XV - Lettera a P. Gâté - 1947, p. 42)», in *La mia fede* (1934), CJC, 126=152 nota 1

127 «Ciò che mi resta di capacità intellettuale e di vita, Lei può immaginare con quale convinzione lo consacrerò, ancora una volta, dopodomani (Cristo-Re) al servizio “dell'Energia Cristica”, - quella, dice san Paolo, “*qua omnia potest sibi subjicere*” - con la quale Egli può sottomettersi tutto l'Universo. [Fil 3, 2 11]. - Il Cuore del Cristo nel cuore della Materia... il “*Golden glow*” [l'incandescenza d'oro], come amo dire in inglese», LM, 30.10.1948, 48.

128 LS, 10.10.1949, 251.

129 «In un modo o in un altro, la sola cosa che conta, per me, è lo sviluppo in consapevolezza umana di una forma superiore di amore, in grado di agire come motore “universale” per l'attività umana. Ciò che oggetto ai mistici orientali è la tendenza a minare il vero amore attraverso una confusione profonda tra un panteismo di identificazione (che esclude l'amore attraverso la struttura “Dio Tutto”) e un panteismo di unificazione (basato sull'amore: “Dio tutto in tutti”). Se sono ingiusto nei loro confronti sono pronto a scusarmi», in LS, 29.3.1951, 271.

130 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 41=62.

*Christi* che si rivela, «l'incandescenza d'un Universale-Personale», quella dell'uomo Gesù apparsa nella sua gloriosa trasfigurazione sul monte.

Al vertice dell'universo e di fronte allo splendore di questa forma singolarissima, Teilhard così prega: «*Sit splendor Domini nostri super nos*»<sup>131</sup>, accompagnando i gemiti della creazione che attende insieme ai credenti la sua propria trasfigurazione, poiché essa pure invoca gemendo: «*Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae*»<sup>132</sup>.

L'Energia cristica costituisce il soggetto che Teilhard, già dall'ottobre del 1949, voleva trattare in un nuovo saggio che rappresentasse come la ripresa, dopo vent'anni, dei temi de *L'Ambiente divino*<sup>133</sup>, questa volta in chiave energetica e centrica, e questo recuperando, intrecciato al codice della riflessione quello del vissuto, esplicitando «il processo psicologico, l'evoluzione interiore», ad iniziare dall'infanzia, della sua visione, quella concentrata nell'esperienza del Cristo centro ed energia di convergenza e di trasformazione universale<sup>134</sup>.

---

131 Salmo 90 (89), 16- 7: «*Respice in servos tuos et in opera tua et dirige filios eorum et sit splendor Domini Dei nostri super nos et opera manuum nostrarum dirige super nos et opus manuum nostrarum dirige*».

132 «Signore, sappiamo e presentiamo che Tu sei dappertutto e attorno a noi. Ma sembra che vi sia un velo sui nostri occhi. Fa' splendere ovunque il tuo Volto universale: "*Illumina vultum tuum super nos*". La tua intensa incandescenza rischiarerà, sin all'estremo, le spesse tenebre nel cui seno ci muoviamo. "*Sit splendor Domini nostri super nos*". E, per questo, mandaci il tuo Spirito, "*Spiritus principalis*", la cui azione ardente può sola far nascere e portare a termine la grande Metamorfosi, alla quale si riduce tutto il perfezionamento interiore e verso cui, nei gemiti, tende la tua Creazione: "*Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae*"», in MD, 102=164.

133 «Per quello che mi riguarda, non so se, secondo la vostra espressione, "*I am setting out for the greatest adventure of my life*"... (io mi sto preparando alla più grande avventura della mia vita) Ciò che è sicuro è che ho l'impressione che alcune linee principali della mia visione del Mondo (per quello che possono valere...) prendono una semplicità ed una intensità ancora in crescita. Al presente esse tendono a concentrarsi, su due fuochi principali, che non sono in fondo che lo stesso fuoco focalizzato a due differenti livelli. Il primo (più oggettivo e scientifico) è l'esistenza, davanti a noi, di ciò che chiamo un "Ultraumano", che rappresenta il prolungamento biologico dell'evoluzione umana. E il secondo (più "mistico") è la presenza avvolgente e penetrante, dappertutto attorno a noi, di ciò che chiamo "L'energia Cristica", forma superiore ed ultima di tutte le energie da dove emerge l'organizzazione dell'Universo attorno a noi [...] L' "Energia Cristica" sarebbe il soggetto del mio prossimo scritto: qualche cosa come la ripresa, a vent'anni di distanza, dell'Ambiente Divino», in LS, 10.10.1949, 251.

134 «Preparo con calma un nuovo saggio in cui proverò di seguire e descrivere il processo psicologico secondo il quale - dalla mia infanzia - in un senso confuso l'Universo e l'Universale ha gradualmente preso in me la forma dell'Ambiente Divino formato da una specie di centro

Il simbolo reale di questa forma superiore di tutte le energie, chiave ermeneutica della sua figura di esperienza, non poteva essere che quello del Cuore<sup>135</sup>, il cui movimento e ritmo energetico, quasi un respirare, divengono segno della presenza dello Spirito divino nell'uomo; così, un anno dopo, il 30 ottobre 1950, vede la luce *Il Cuore della Materia*<sup>136</sup>.

È questo un saggio che, come abbiamo mostrato in precedenza, non solo è in continuità e sviluppo con quello de *L'Ambiente Divino* (1926-27), ma è testo ricapitolativo de *Il Cristo nella Materia* (1916). Tale corrispondenza evidenzia ancora di più quanto si diceva all'inizio di questo capitolo, che cioè la prospettiva estetica, e quella di un'estetica teologica in particolare, non solo è alla base dello stesso impianto testuale degli scritti in *statu nascenti*, ne costituisce la forza generativa e propulsiva, è il codice interpretativo dell'Ambiente divino e mistico: la sua *vivendi forma*, ma caratterizza ed è anche l'intreccio dell'intera parabola della sua opera ed esperienza umana e cristiana.

Si potrebbero riassumere la genesi e gli sviluppi dell'esperienza e del tragitto spirituale racchiusi ne *Il Cuore della Materia* anche solo attraverso un piccolo brano, una miniatura altamente espressiva e bella che riassume, per Teilhard, la figura dell'Ambiente divino e mostra il ruolo ancillare dell'estetica quale condizione e preparazione alla rivelazione dell'Assoluto attraverso la Materia. Un'estetica che è compresa come soglia attraverso cui passerà l'esperienza mistica, ambiente di visibilità ed energia, di consistenza incandescente e forma che accoglie l'Invisibile e il soprasensibile estatico; bellezza che è propria della «vergine velata», della «Perla del Cosmo» – tutta raccolta e concentrata nella vergine Maria, la sublime ancella, ma proprio per questo «la Madre di tutte le cose, la vera Demetra»<sup>137</sup> –, che si fa grembo luminoso al mistero nunziante di Dio<sup>138</sup>. Così egli scrive:

Certo, dal primo momento in cui, per il mio sguardo interiore, "l'Oro dello Spirito", che succedeva alla "Porpora della Materia", aveva cominciato a

---

Cristico universale», in LS, 22.1.1950, 256; «Qui, vita molto tranquilla in un ambiente molto bello [Les Moulins] ho iniziato un nuovo saggio (*Il Cuore dalla Materia: un'analisi della mia evoluzione interiore a partire dalla mia infanzia*)», LS, 25.8.1950, 264.

135 Cf «Cuore E-spirare divino ed e-spiare umano», in E. E. DE MIRANDA, *Il corpo territorio del sacro*, Milano 2002, 217.

136 Alla conclusione del saggio vi è la data del 30 ottobre 1950, mentre nell'introduzione vi è quella del 15 agosto 1950.

137 *La Vita Cosmica* (1916), ETG, 86-87=68-69.

138 È lo stesso risultato a cui si perviene nel tragitto de *L'Ambiente mistico* (1917).

diventare l'Incandescenza di Qualcuno, per il mio cuore, almeno in teoria, il Mondo si era fatto ardente. Per semplice apparizione del Personale al vertice dell'Evoluzione, l'Universo diventava per me potenzialmente amabile ed amante<sup>139</sup>.

Questa miniatura testuale la troviamo già in una lettera del 1937, in una forma più articolata e completa, l'originale si potrebbe dire che ha ispirato quelle successive<sup>140</sup>; la ritroviamo così, con poche varianti, oltre che nel testo sopra citato, anche nell'introduzione a *Il Cuore della Materia*, scritta a Les Moulins nella sua Auvergne<sup>141</sup>, il 15 agosto 1950, festa dell'Assunzione<sup>142</sup>, il cui titolo, *Il Roveto ardente*, già racchiude in sé quale debba essere, per Teilhard, la comprensione del rapporto tra estetica e mistica, la relazione di valore tra la bellezza e la rivelazione di Dio. L'“*incipit*” così si conclude:

Purpurei bagliori della Materia, virando insensibilmente all'oro dello Spirito, per diventare finalmente l'incandescenza d'un Universale Personale; – tutto quanto pervaso, animato, profumato da un soffio d'Unione, – e di Femminità. Quale l'ho sperimentata al contatto con la Terra, la Diafania del Divino nel cuore d'un Universo ardente. – Il Divino irradiante dalle profondità d'una Materia in fuoco: ecco ciò che tenterò di far intravedere e di far condividere in questo scritto<sup>143</sup>.

---

139 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 41=62.

140 «Ho l'impressione di espandermi interiormente e divento più cosciente di una specie di nuova luce che è rimasta nascosta in me stesso nel corso delle settimane, all'apparenza piuttosto deludenti, di quest'ultimo soggiorno in Francia. Mai prima, forse, ho percepito così chiaramente il possibile significato della profonda evoluzione della mia vita interiore. L'oscura porpora dell'universale Materia, primo passaggio, per me, verso l'oro dello Spirito, - poi verso la bianca incandescenza della personalità, poi infine (e questo è lo stadio attuale) nell'immateriale ardore dell'amore. E mai prima d'ora mi sono reso conto in modo così tangibile di come le persone attorno a me desiderano ardentemente la stessa luce che forse posso trasmettere loro», in LS, 27.6.1937, 95.

141 «Il paesaggio. Guardiamo attorno a noi. Siamo su una specie di terrazza appoggiata alle montagne, al di sopra della piana su cui si estende Clermont. [...] Se ci si rivolge verso il tramonto, per contrasto si innalzano i contorni netti dei Dômes allineati. Quale splendore e quale varietà in questo vasto orizzonte nel quale si uniscono la dolcezza e la grazia alla grandezza e alla fierezza! Questo paesaggio è uno dei più belli che ci offre l'Auvergne [...] Questa bellezza della terra non è invano che colpisce gli occhi e l'immaginazione di colui che la contempla quotidianamente. [...] Molto più tardi, dopo aver visto tanti luoghi celebri nel mondo, ho capito la segreta influenza che dovette subire nell'inconscio il giovane Pierre Teilhard dotato di un'acuta capacità di osservazione e di una rara sensibilità», in M. TEILLARD-CHAMBON, *Pierre Teilhard de Chardin a Sarcenat*, Cah 2, 80-81.

142 Cf LS, 25.1.1950, 264.

143 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 9=22.

Si potrebbe dire allora che l'esperienza estetica, così come la Materia, è in attesa della fecondità dello Spirito, della sua pienezza di amore; come la *Materia matrix*, la bellezza è promessa, matrice e grembo in continua formazione evolutiva e in-formazione cristica, luogo di un incontro e di una trasformazione che trasfigura. A partire da quella pietra angolare manifestatasi nella diafania del Cristo cosmico – «Dalla cima al fondo delle cose, il Cristo diventa il principio di consistenza universale: “*In eo omnia constant*” *Col 1, 17*»<sup>144</sup> – è possibile intagliare le altre “pietre” per la costruzione della nuova Gerusalemme<sup>145</sup>, e disegnare sulla loro fede la pianta dell'edificio che sta costruendosi nell'Universo, quello di una futura comunione nell'amore con Dio.

Le tappe di questo tragitto estetico, attraverso la totalità del Reale, appaiono scandite, nell'esperienza di Teilhard, fundamentalmente da tre passaggi: a partire dall'iniziale oscura porpora dell'universale Materia, che fa da supporto e piattaforma sensibile ed essenziale ad ogni esperienza conoscitiva del reale, avviene un primo capovolgimento, un cambiamento repentino di colore, come il passaggio da un colore ad un altro: viraggio appunto lo chiama Teilhard, quello dalla porpora della Materia all'oro dello Spirito.

È questa la singolare preziosità e bellezza, non solo cromatica ed este-

---

144 «Consideriamo le pietre d'una volta o le cellule d'un corpo vivente come il nostro. Ogni pietra ha la sua forma particolare, ogni cellula ha la sua attività e spesso il suo moto, propri; eppure nessuna di queste pietre è assolutamente intelligibile nella sua forma, né sta in equilibrio nello spazio, senza la volta; nessuna di quelle cellule si spiega e neppure vive completamente al di fuori dell'intero corpo. Ogni pietra è se stessa, più la volta [...] Ma immaginiamo un influsso unificante così potente, così perfetto, da accentuare tanto più la differenziazione degli elementi assimilati da esso, in quanto tale assimilazione progredirebbe di più (proprietà che sembra davvero caratterizzare la vera unificazione). Seguendo questa via, arriviamo ad una nozione di Corpo mistico di Cristo che sembra, al tempo stesso, fornire - sia una piena soddisfazione alle legittime aspirazioni “panteistiche” della nostra mente e del nostro cuore, - sia, al dogma ed alla mistica cristiana, i soli spazi in cui possano svilupparsi liberamente. Innanzi tutto, per il cristiano che adotta, avendone il diritto, il punto di vista delle analogie organiche e fisiche quando si tratta d'interpretare il processo dell'incarnazione, nulla più sussiste, definitivamente, nel Mondo, fuori dell'influsso unificatore del Cristo. Dalla cima al fondo delle cose, il Cristo diventa il principio di consistenza universale: “*In eo omnia constant*” *Col 1, 17.*», in *Panteismo e Cristianesimo (1923)*, *CJC*, 73-74= 86-87.

145 «Tra le sue mani, le forze di diminuzione erano già diventate, in modo percettibile, lo strumento che taglia, scolpisce, leviga in noi, la pietra destinata ad occupare un posto preciso nella Gerusalemme celeste. Egli farà ancor meglio, poiché per effetto della sua onnipotenza, che incide sulla nostra fede, gli eventi che si manifestano nell'esperienza della nostra vita come pure scorie diverranno un fattore immediato dell'unione che noi bramiamo di stabilire con Lui», in *MD*, 60-61=92.



tica ma teologale, che ha fatto cambiare idea a Teilhard in modo radicale circa la dislocazione della consistenza del Reale, passando attraverso vari livelli di esperienza: la corruttibilità di ciò che è materiale prima, l'esperienza dell'universale poi, e la scoperta dell'evoluzione. Egli ha collocato quindi la consistenza, secondo il consiglio evangelico, là dove «*tinea non corrumpit*»<sup>146</sup>; lo Spirito aveva ormai soppiantato, definitivamente ai suoi occhi, «il minerale e l'Atomico nella loro essenza inalterabile ed avvolgente dell'Universo»<sup>147</sup>.

Da questa seconda tappa che, più che una soglia a doppio senso di marcia, appare nella forma di un crocevia di convergenza ed irradiazione sempre più energizzante e spiritualizzante – costituente la stessa stoffa della Noosfera – si entra nella bianca incandescenza della personalità, si incontra la bellezza di volti che si guardano e si sperimenta l'intimità di cuori che si cercano e di mani che si tendono nella libertà. In un ambiente così costituito, di centri in relazione e in movimento, “ex-centrantisi” in altri centri, coinvolti in un processo di personalizzazione, ecco che si rivelano un altro cuore: il Cuore di Gesù, ed un altro Volto, quello del Cristo universale<sup>148</sup>: estremo richiamo di ciò che ha nome amore<sup>149</sup>; così nella visione de *Il Cristo nella Materia* la porpora della Materia e l'oro dello Spirito appaiono, agli occhi di Teilhard, inscindibilmente riuniti nel centro del suo cuore<sup>150</sup>.

A questo punto senza dileguarsi od essere rigettata come ormai superflua, ma nella forma dell’“ancilla Domini”, l'esperienza estetica si fa grembo all'esperienza cristica, pronuncia il suo “Fiat” di fronte all’«incandescenza di Qualcuno»<sup>151</sup>:

Qual è il nome di questa Entità misteriosa, – si interroga Teilhard – Ha – lo sento – un Nome e un Volto. Ma solo lei può svelarsi e dire il suo nome... Gesù [...] Ora quando mi fu concesso di vedere ove tendeva lo

---

146 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 13=27.

147 CM, 22=40.

148 CM, 33-36=51-60.

149 Lettera del 28.9.1933 indirizzata a Lucile Swan, scritta a bordo del “President Cooidge”, nel Pacifico, in C. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, [piccolo Cuénot], 58.

150 «La vista d'una misteriosa chiazza porpora ed oro, segnata nel centro stesso del petto del Salvatore, fu sin dall'inizio il mezzo atteso per evadere finalmente da tutto ciò che tanto mi sgomentava nell'organizzazione complicata, fragile ed individuale del Corpo di Gesù», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 35=54.

151 CM, 41=62.

strascico scintillante delle bellezze individuali e delle armonie particolari, mi accorsi che tutte quelle cose andavano a centrarsi in un solo punto, in una Persona, la Tua...Gesù<sup>152</sup>.

È questa l'ultima tappa di un tragitto estetico e spirituale che culmina nella visione e nell'esperienza della grazia, quell'esperienza mistica, apparentemente spoglia di ogni estetica, che Teilhard chiama, quasi con pudore e modestia, «l'immateriale ardore dell'amore», quell'amore che muove la sua virtù dal cielo, dice Dante, e ti ferisce il cuore della sua luce, «poi che l'anima mia fu fatta ancella»; un desiderio nasce, la cui dolcezza guida a «rimirar ciascuna cosa bella/ con più diletto quanto è più piacente»<sup>153</sup>.

La parabola estetica è alla fine così realizzata compiutamente: «L'oscura porpora dell'universale Materia, primo passaggio, per me, verso l'oro dello Spirito, poi verso la bianca incandescenza della personalità, poi infine nell'immateriale ardore dell'amore»<sup>154</sup>. Essa ha veicolato un sapere reale che coincide con un perfezionamento del mondo ed una crescita ontologica del soggetto, portandolo, di conoscenza in conoscenza, sin sulla soglia di quel sapere per eccellenza che è causato dall'amore di Dio nell'atto del suo rivelarsi e che è la conoscenza mistica<sup>155</sup>.

L'estetica così compresa nella prospettiva della “durata” – «tempo organico, misurato dallo sviluppo del Reale globale»<sup>156</sup> – e in quella dell'attraversamento non solo dell'Abisso dell'“infinitamente piccolo” e dell'“infinitamente grande”, ma pure di quello dell'“infinitamente complesso”, «un abisso di

---

152 E continua: [...] Ogni Presenza mi fa sentire che sei vicino; ogni contatto è quello della tua Mano; ogni necessità mi trasmette una pulsazione della tua Volontà. Sicché tutto, ciò che è essenziale e durevole attorno a me, è diventato per me il dominio e, in qualche maniera, la sostanza del tuo Cuore, Gesù», in *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 121-122-123=188-189.

153: «Feremi ne lo cor sempre tua luce,/ come raggio in la stella,/ poi che l'anima mia fu fatta ancella/ de la tua podestà primeramente;/ onde ha vita un disio che mi conduce/ con sua dolce favella/ in rimirar ciascuna cosa bella/ con più diletto quanto è più piacente», in DANTE ALIGHIERI, “Amor, che movi”, *Rime*, XXXVII, 15, 739.

154 LS, 27.6.1937, 95.

155 Mi pare, ora, che ci siano due specie di “sapere”: uno astratto, geometrico, fuori della durata, pseudo assoluto (“il mondo delle idee e dei principi”) al quale, per istinto, non mi affido; e un sapere “reale”, che consiste nell'attuazione cosciente (cioè nella creazione prolungata) dell'universo attorno a noi. Il primo di questo due “saperi” non muta né il mondo né il soggetto conoscente. Il secondo coincide con il perfezionamento del mondo ed una crescita ontologica del soggetto (è il caso per eccellenza, della conoscenza mistica)», lettera dell'11.10.1936, in C. CUÉNOT, *L'Evoluzione di Teilhard de Chardin*, 293.

156 *Credo in questo modo* (1934) CJC, 105=125.

sintesi»<sup>157</sup> che implica e si comprende attraverso la totalità fisica ed organica di un universo in movimento, orientato in modo sempre più grande verso il personale, cioè verso il libero<sup>158</sup>.

Una tale estetica, alla luce del paradigma evolutivo, ha permesso a Teilhard di riaprire gli ambiti angusti in cui una teologia segnatamente giuridica e morale aveva confinato la mistica e la vita e la pratica spirituale dei cristiani<sup>159</sup>, separandole da essa, assegnando loro un ruolo minore, ponendole ad un gradino inferiore rispetto alla riflessione intellettuale e dogmatica, quasi fossero figlie di un Dio minore.

Ripensando alla singolare contestualizzazione del versetto: «E sia su di noi la bellezza<sup>160</sup> del Signore Dio nostro» del Salmo 90 (89), 17, misticamente intonato da Teilhard poco sopra, contemplando la diafania del Cristo nell'Universo, la sua incandescenza, risulta significativo il passo di una lettera a p. De Lubac sul modo di lodare Dio nel cuore della sua opera mediante l'opera delle nostre mani<sup>161</sup>:

Mi è impossibile ammettere questa formula che la Mistica “è ordinata, alla fine, non a compiere il Mondo, ma a permettere la lode di Dio” (M.

---

157 «Nell'Universo vi è l'immenso e l'infimo (come dice Le Roy). Ma vi è pure il Complesso, ed è nella complessità che la Coscienza appare. L'uovo di Cristoforo Colombo: ma ciò conduce terribilmente lontano nella coerenza e nella chiarezza, - e le conseguenze mistico-religiose!», in nota è citato un testo dell'*Atomismo dello Spirito*: «Sospesi sulla nostra propria sostanza, noi vediamo riapparire con stupore, sotto una forma nuova, ancora l'abisso: non più l'abisso inferiore di polverizzazione, o, all'opposto, l'abisso di agglomerazione; ma in una terza direzione, l'abisso della sintesi, - le profondità affascinanti di una Materia che, sotto un minimo volume giunge ad accatastarsi (accumularsi), senza posa, su se stessa nel cuore di noi stessi», in LI, a B DE SOLAGES, 11.7.1941, 339 e 343.

158 «In fondo, noi non siamo troppo distanti l'uno dall'altro nella nostra concezione di un Universo in movimento (non ciclico, ma diretto). È vero che per me un movimento diretto e organico non è un segno di contingenza: ma dato che, nelle mie prospettive, un tale movimento si compie in e verso il Personale (cioè verso il libero, - nel senso più grande del termine), immagino che noi sfuggiamo entrambi ai falsi determinismi, e questo è l'essenziale», in LI, a B. DE SOLAGES, 3.2.1937, 327.

159 «Scrivo, con una forma il più possibile semplice, ortodossa, spoglia di prospettive sistematiche, un piccolo trattato di “vita interiore”. Lo chiamo “l'ambiente divino”, - e provo ad esprimervi unicamente un'attitudine pratica, incontestabilmente cristiana. [...] Conto di fare ciò molto tranquillamente, un po' come una preghiera», in LGB, 12.11.1926, 56.

160 Il termine ebraico *nò'am ha diversi significati*: bellezza, soavità, incanto, dolcezza splendore; *la Vulgata* traduce con «*splendor Domini*».

161 Il versetto precedente (16) recita: «Si manifesti ai tuoi servi la tua opera e il tuo splendore sui loro figli. (17) E sia lo splendore del Signore Dio nostro su di noi e l'opera delle nostre mani rafforza per noi e l'opera delle nostre mani rafforza».

Monchanin). Tutto il mio sforzo è precisamente, da molti anni, quello di criticare questi termini giuridici e vaghi e di ritrovare loro un senso organico ed ontologico. Che cosa vuol dire lodare Dio? Non vedo altro senso a questa espressione che il compimento, precisamente, di una unità organica, – in cui, ben inteso, passerà tutta l'essenza meravigliosa delle relazioni interpersonali che caratterizzano l'Universo a partire dall'Uomo. – Nulla, a mio avviso è più spirituale della consumazione dell'Universo. Ogni spiritualità cercata a margine di questo sforzo è verbalismo, attenuazione, astrazione, – triste pietà di chiese e di conventi<sup>162</sup>.

Alle migliaia di cattolici adoranti per il congresso eucaristico di Chicago servirebbe – scrive ancora Teilhard in una lettera del 1926 – «un solo predicatore» che cercasse di far comprendere «le vere estensioni dell'Eucaristia ed il suo ruolo nell'Opera umana! Per trasformare i cattolici sarebbe sufficiente far loro comprendere cosa significhi in pienezza “fare comunione” e “simpatizzare”»<sup>163</sup>.

E pensa inoltre che i missionari che evangelizzano la Cina, per operare una vera trasformazione, dovrebbero predicare «una mistica ed un Cristo meno romani del nostro»<sup>164</sup> poiché, nell'incontro con altre fedi o religioni, «il Cristianesimo non avrà il suo pieno effetto che quando il Cristo sarà presentato e compreso, non come una figura completamente data, interamente fatta, (al modo latino), ma come l'Oggetto mai raggiunto di una Ricerca appassionata»<sup>165</sup>.

---

162 LI, 20.4.1934, 274. Cf. anche H. de Lubac: «Monchanin e il Padre Teilhard de Chardin», in *Paradossi e nuovi paradossi, 183-201*.

163 LGB, 26.8.1926, 48.

164 LGB, 1.3.1924, 39-40; anche: «Ho sempre l'impressione che i missionari arrivino qui troppo spesso con l'idea che ogni religione pagana sia un albero cattivo da sradicare e da bruciare: allora essi immettono nei paesi in cui lavorano una specie di religione “artificiale” che non ha un tronco naturale. Penso che si potrebbe provare di trasformare [inculturare ndr], non solamente i riti, ma le verità della fede e soprattutto le mistiche, invece che distruggere tutto per ricominciare», in LGB, 15.8.1923, 26-27.

165 LGB, 31.12.1923, 33.

#### IV.

### MATERIA E FORMA:

#### *armonie della Materia e consistenza del futuro*

Teilhard ritiene che tutta l'essenza del "suo" vangelo sia riconducibile a due espressioni:

Non solamente "Dio è amore" come ripete san Giovanni; ma "il Mondo è amore", nella misura in cui non si compie e non prende significato se non immergendosi e raggiungendo Dio (attraverso e sotto la forma di ogni sforzo e di ogni avvenimento) attraverso l'amore. L'amore è la forma superiore, stabile e definitiva di ogni energia<sup>166</sup>.

Questo testo illumina quanto scrive Schellenbaum sulla fenomenologia di Teilhard; essa tende a realizzare, in correlazione alle istanze della fede, una "fenomenologia dell'Assoluto" attraverso quel processo di «natura convergente»<sup>167</sup> che conduce tutta la realtà ad unificarsi in se stessa ed in lui, attraverso unioni sempre maggiori e differenzianti.

Essa ha sempre un carattere religioso e mistico, «meta-fenomenologia» la chiama Schellenbaum, poiché essa aspira non ad un'unione e ad un amore qualunque, ma a quell'amore ed unione che sono propri di un Assoluto trascendente. Questo però non attraverso un facile concordiamo: fede e fenomenologia sono tra loro distinte nel metodo e nei contenuti, ma in prospettiva, come i meridiani geografici, si ravvicinano singolarmente, tendono ad incontrarsi, in un punto.

La fede in rapporto alla fenomenologia si limita alla funzione di risvegliare il senso critico e orientare la riflessione.

---

166 LS, 21.11.1947, 218.

167 «Il punto fondamentale nelle domande che mi ponete, è probabilmente quello della "natura convergente" dell'Universo (o del Tempo). Evidentemente questa proprietà, di cui il riconoscimento deriva largamente da una "Weltanschauung" o da una fede, non è facile da stabilire con metodi direttamente scientifici, mi sembra egualmente che essa si imponga a titolo di proprietà senza la quale l'Universo cesserebbe di essere un ambiente possibile per l'azione (riflessa, umana). Credo sempre di più che, al di fuori dell'agnosticismo (davvero decisamente inconciliabile con l'azione), due sole prospettive sono aperte al cammino verso l'Unità, nelle quali consiste tutto lo sforzo spirituale (intellettuale e morale) di tutti i tempi: 1) Cercare di dimenticare, o fuggire, o sopprimere il Multiplo (soluzione "orientale"). (L'Uno apparirà quando avremo fatto silenzio). 2) Cercare di far uscire l'Uno dal Multiplo spingendo quest'ultimo ai limiti delle sue potenze di unificazione segreta. (L'Uno apparirà quando avremo fatto l'accordo o la sintesi) (soluzione occidentale)», in LGB, 3.7.1932, 97-98.

Teilhard ha confrontato senza posa l'una con l'altra, poiché entrambe rappresentano psicologicamente per la sua esperienza, una visione dell'Assoluto<sup>168</sup>.

Si potrebbe dire una fenomenologia del processo di convergenza e di unificazione mediante l'amore che non esclude disarmonie e discontinuità nei passaggi tra i differenti livelli presenti nella creazione, o ancora «un'Ultra-fisica»<sup>169</sup> a base di energia, che determina il movimento del reale verso l'assoluto e che differenziandosi in «energia tangenziale» e «radiale»<sup>170</sup>, apre alla comprensione delle due facce dell'atto creatore, quella trascendente dall'alto e quella immanente in avanti.

Un'energia «che diventa Presenza»<sup>171</sup>, e che, proprio mentre Teilhard vive nell'indeterminatezza più assoluta della guerra, rivela ai suoi occhi, paradossalmente, la «consistenza del futuro» e gli fa sperimentare, ad ogni suo passo, Dio sempre più intenso e consistente:

le previsioni degli avvenimenti più o meno prossimi (nessuno sa niente di preciso) sviluppano in me la sensazione, ogni volta sempre più grande della «consistenza del futuro» (è una sensazione che non riesco ancora a valutare esattamente, ma che certamente tende a prendere un posto di primo piano nel «mio universo»)<sup>172</sup>.

Ritorna così nell'espressione «Dio è amore» e il «Mondo è amore» quella polarità di relazione e convergenza tra la «fede in Dio» e la «fede nel Mondo», tra «la passione del Mondo e quella di Dio» che non esclude<sup>173</sup>,

---

168 Cf P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'énergetique teilhardienne*, CFI 58, Paris 1971, 62.

169 Cf «*Physique*» e «*Ultra-physique*»: con il primo termine Teilhard «designa una fenomenologia del cosmo centrato attorno al fenomeno umano e fondata sulla legge di complessità coscienza»; con l'altro termine si intende una disciplina nuova in rapporto alla metafisica, che ingloba l'interno e l'esterno del reale (*le dedans e le dehors*) e costituisce il proprio della visione teilhardiana, essenzialmente evolutiva che parte fenomenicamente dalla materia psicochimica portando, attraverso le soglie di discontinuità della vita e dello spirito, ad un significato fenomenologico ed alla fine ad un senso ontologico e spirituale», in *Nouveau lexique Teilhard de Chardin*, Paris 1968, 169 e 215.

170 PH, 55-56=57-58.

171 *Il Cristico* (1955), CM, 84=114.

172 E continua: «Ma da quando ci si sente nelle mani e in balia di una potenza contro cui l'uomo non può nulla, ho l'impressione quasi fisica che Dio mi abbia preso più saldamente nelle sue mani, come se davanti, la strada scomparisse, ai lati svanissero gli uomini che mi potevano essere efficacemente d'aiuto [...] e mi restasse solo Dio davanti e intorno, ed Egli si facesse come più denso ad ogni mio passo», in GP, 4.10.1917, 178=268-269.

173 «Effettivamente la mia passione per la terra è curiosa e, a prima vista può sembrare

esistenzialmente e dialetticamente, processi di discontinuità e di rottura, di evasione e capovolgimento da o verso piani sostanzialmente diversi («in questo senso c'è discontinuità tra Cielo e Terra [Qui si situa la morte]»), ma che implica pure la continuità insita nella tensione vitale.

Un tendere lungo l'asse dello spirito, che è «asse profondo di aspirazio-

---

anticristiana. Ma proprio perché provo così intensamente questo fondo dell'anima pagana, mi sento più agguerrito per parlare con conoscenza di causa (da pari a pari) con gli adoratori dell'Universo, e sono maggiormente persuaso che tra le due passioni che mi sembrano in me realmente unite o che comunque sento come tali, la passione del Mondo e quella di Dio, esista un rapporto e una possibile riconciliazione. Della terra io non amo, è chiaro, la parte inferiore, quella superata e caduca [...] Per me la terra è la parte eletta dell'Universo, sparsa ancora un po' dappertutto e in corso di lenta separazione, ma che, a poco a poco, s'incorpora e prende forma [*prend corps et figure*] in Cristo. E, nel mio spirito, adorno questa terra di tutta la bellezza e la consistenza presenti nell'Universo reale e percepibile: vitalità ricca e concreta, prezioso Divenire a cui contribuiscono tutti i nostri sforzi e le nostre risorse; Legame intimo nella Materia e nel cambiamento, che ci fa evolvere solidamente; Destino assegnatoci non per artificio, ma perché organicamente impostato sulle nostre attitudini ed edificato, con l'aiuto di Dio, dal nostro sforzo. Tu dici giustamente che la nostra creazione sembra patire di una certa disarmonia che annulla ogni sforzo inteso a trovare un Termine all'Evoluzione nella direzione segnata dall'attuale Divenire. Lo spirito pare si liberi solo in seguito a una rottura, a un'evasione da un ordine assolutamente diverso dalla lenta utilizzazione della materia che ha portato all'elaborazione del cervello. In questo senso c'è discontinuità tra Cielo e Terra. (Qui si situa la morte.) La continuità esiste invece nel tendere, nello sforzo vitale, nello spirito con cui l'opera della beatificazione è accolta e perseguita. All'opera di santificazione bisogna portare per intero quello Spirito che ha animato istintivamente tutta la Vita terrestre e che continua tuttora inevitabilmente a lievitarla. In Cielo bisogna portarci [andarci con] tutta la passione per la Terra. Su questo asse profondo d'aspirazione e di spinta, esiste l'unità dinamica: ponendosi su questo asse si è in grado di tendere diritto a Dio senza abbandonare la linea di ogni e qualsiasi sforzo veramente naturale, quella che passa per l'aspirazione immanente a tutto il nostro Cosmo. [...] Il Vero Progresso, erede dello slancio vitale, appare proprio confinato nell'ordine morale che piega dolcemente la coscienza a un dovere organico, quello di protrarre liberamente il travaglio evolutivo necessariamente buono e di cui essa, la coscienza, si sente l'ultimo termine Qual è il rapporto naturale e organico corrente tra questa obbedienza, questa umile fedeltà e il perfezionamento della monade che alla fine passa in Dio attraverso il Cristo? Si tratta pur sempre d'un segreto superiore alle nostre facoltà, anche se riusciamo a trovarvi armonie e verosimiglianze. Il vero Progresso, la vera continuazione dell'opera che ha prodotto il cervello e il pensiero consistono nel far morale e santo l'Universo. Ecco ciò che importa far notare, insistendo sul punto che la morale e la santità agiscono con l'epurare e non col rompere; perché esse non respingono nemmeno una briciola di legittimo sforzo umano, né perdono di vista la fondamentale unità di tutte le particelle della nostra Creazione. *He and I* di Newman, ad una prima lettura, mi fece l'impressione che ha fatto a te e m'ispirò gli stessi rilievi: questo "io" non è un'entità priva di ogni nesso: è, per così dire, l'Universo intero centrato su di Me, con tutto il suo Destino che si compie totalmente in me (forse di fronte a Dio ogni anima non vale, non è il Mondo intero? ...). Così in questo fronteggiarmi con Dio, sento tutte le creature dietro a me. In questo modo il primato fondamentale della salvezza individuale conferisce all'anima tutta la sua ampiezza pari all'Universo», in GP, 9.1.1917, 142-144=213-216.

ne e di spinta» ci orienta «dritto a Dio» senza dover abbandonare alcuno sforzo veramente naturale che attraversa il cosmo ed è immanente ad esso. Nelle parole «Dio è amore» e il «Mondo è amore» si ripresenta così quella visione del rapporto tra «l'In Alto e l'In Avanti», cioè tra «l'amore di Dio e l'amore dell'Universo», profondamente uniti nella realtà e carità «del Cristo universale»<sup>174</sup>, i quali caratterizzano in modo costante l'esperienza della sua vita e del suo pensiero<sup>175</sup>.

È l'ambiente mistico che riaffiora qui nuovamente come quella realtà spirituale in cui si raccoglie «tutto ciò che è energia»<sup>176</sup>, nel quale alla fine traspare «il volto di Cristo»<sup>177</sup> e si rivela il suo amore che è «energia in cui gli elementi si fondono, senza confondersi, tutti gli elementi eletti della creazione»<sup>178</sup>.

Da un lato all'umanità è aperta la possibilità di intravedere e sperare una pienezza per le proprie energie<sup>179</sup>, dall'altro è la concezione dell'amore cristiano che prende forma: «Il dono del cuore, al posto della prosternazione del corpo, la comunione di là dal sacrificio, Dio-Amore che non è raggiungibile che con l'Amore: ecco la rivelazione psicologica e il segreto dell'amore cristiano»<sup>180</sup>.

Anche quando Teilhard naviga nel mare aperto della ricerca e mancano punti di riferimento per orientarsi, egli continua ad avanzare, avendo come unica bussola quella dell'amore di Dio<sup>181</sup>, poiché se la salvezza e

---

174 «Ora il Cristianesimo è la sola *Weltanschauung* vivente al mondo che possa soddisfare a questa condizione [riconoscere l'Universo come amabile e amante]. Nulla dunque può costruirsi, se non a partire da lui. Di questo io sono sempre più convinto. E darei volentieri la mia vita per questo. Ma questa vita la darei ancor più volentieri perché alla fine si scopra il Dio ad un tempo dell'In alto e dell'In avanti, cioè il Cristo universale (o "evolutore") al di fuori del quale noi possiamo solo soffocare», in LI, a B. DE SOLAGES, 26.9.1952, 412 e nota 116, 8 415.

175 «Arrivo gradualmente all'idea che l' "amore di Dio" sia un fenomeno specificamente cristiano, - la reazione specifica del Termine personale dell'Universo sulla noosfera e per questo io mi appoggio su fatti di esperienza», in LI, a p. B. DE SOLANGES 3.2.1937, 328.

176 *Il mio Universo* (1924), SC, 104=105.

177 *Cristologia ed evoluzione* (1933), CJC, 89=105.

178 *La Parola attesa* (1940), DA, 119=107.

179 LI, 22.11.1936, 323.

180 LV, 30.9.1937, 177=212.

181 «Io avrei talmente desiderio e anche talmente bisogno di rifare il punto con lei, - avendo sempre più l'impressione di navigare in mare aperto senza altra bussola che quella dell'amore di Dio che mi appare sempre più grande di tutte le rappresentazioni della nostra morale e della nostra teologia », in LI, a p. VALENSIN 25.5.1938, 331.



la consistenza del futuro si mostrano sempre più visibili davanti a noi, tornare indietro ci risulterebbe fatale<sup>182</sup>.

È grazie alla sua esperienza insieme umana e cristiana e quindi mediante la sua concreta storicità che Teilhard scopre, a poco a poco, che non è sostenibile l'ipotesi di un'unione nella Materia poiché scorge, da subito stridente, il conflitto tra la dispersione dissociante del multiplo e l'unione che accade invece sul versante dello spirituale e del personale.

Ne *La Lotta contro la Moltitudine* (1916) è l'unità debordante della vita che è convergente ed entra in lotta, attraverso la creazione, contro il multiplo divergente. Egli sperimenta che, andando indietro verso il passato, si va verso la disgregazione e, se si vuole vedere un'uscita, un superamento della conflittualità, si deve guardare in avanti; è verso il futuro, verso il polo dello spirito e non della materia che si può ipotizzare l'unificabilità del reale:

Così, il Tutto universale, alla pari di ogni elemento, si definisce ai miei occhi attraverso un moto particolare che lo anima. Ma, quale può essere questo moto? Dove ci trascina? Questa volta, per decidere, io sento agitarsi e raggrupparsi in me certi suggerimenti od evidenze raccolte durante le mie ricerche professionali. Ed è come storico della Vita, almeno tanto quanto come filosofo, che rispondo, dall'intimo del mio intelletto e del mio cuore: "Verso lo Spirito"<sup>183</sup>.

Nel pensiero di Teilhard la dialettica tra materia e forma è dialettica in vista di una spiritualità, rimanda a quella tra materia e spirito, si pone in relazione a quella iniziale tra multiplo ed unità; quest'ultima opposizione, prima di essere logica è ontologica, illumina un'esperienza personale, si origina e si sviluppa nell'ambito della storicità di una esistenza concreta<sup>184</sup>.

---

182 «Simili a viaggiatori afferrati da una corrente, noi vorremmo tornare indietro. Impossibile e fatale manovra. Per noi la salvezza è in avanti, oltre le rapide. Nessun indietreggiamento. Ma una mano sicura al timone e una buona bussola. Da quale segno riconosceremo, ad ogni istante gli ostacoli da evitare e la strada da seguire? Precisamente applicando alla nostra marcia, nella misura in cui è libera, la legge fondamentale dell'unione. Per non sbagliare strada nel nostro viaggio verso il futuro, abbiamo solo da orientarci costantemente nella direzione di una sempre maggiore personalizzazione, sia individuale che collettiva», in *Abbozzo di un universo personalista*, 1936), EH, 93-94=100.

183 *Credo in questo modo* (1934), CJC, 105=125.

184 Scrive Schellenbaum: «La nostra analisi genetica ha appena dimostrato che questa opposizione logica ha la sua origine nell'antica opposizione giudicata ontologica, che rappresenta così la sorgente di tutta la dialettica teilhardiana: l'autore non si batte mai contro un avversario immaginario. Cerca piuttosto di diffondere la luce su una esperienza personale di reale potenza. In virtù dell'origine storica del suo conflitto, la lotta per la

Egli ne mostrerà il tragitto nel saggio *Abbozzo di un universo personalista* (1936), dove la materia è concepita come la struttura basilare e la stoffa organica dello Spirito, compresa all'interno di una rappresentazione personalistica dell'universo ed è studiata attraverso i criteri e nella forma di una fenomenologia piuttosto che in quella di una metafisica<sup>185</sup>.

Anche se il punto di arrivo è sempre l'orizzonte ontologico e spirituale, poiché tale fenomenologia, aprendosi su di un orizzonte cristologico, vuole essere nelle intenzioni di Teilhard al servizio del Vangelo, quale contributo per rinnovare e rendere sempre più grande la figura del Cristo, in coerenza con i nuovi sviluppi di un cosmo in evoluzione<sup>186</sup>; così anche l'estetica è profondamente segnata da questa deriva.

---

verità si identifica con la lotta per una spiritualità: l'ipotesi di una unione nel futuro e nel personale vuole vincere e superare la tendenza iniziale in un'unione nella *materia matrix* del passato. Questo è il motivo del suo vigore e della sua urgenza», in P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'énergetique teilhardinienne*, 63.

185 Lettera a T.V. Fleming, New York 18.5.1954, in *Nouveau lexique*, 165-166.

186 «Soprattutto da quando ho lasciato Calcutta, durante venti giorni di navigazione solitaria, ho molto meditato, e anche pregato. Davanti a me, la strada sembra chiaramente definita: si tratta non già di sovrapporre il Cristo al mondo, ma di "pancristificare" l'universo. Il punto delicato (al quale ho accennato in *Christologie et évolution*) è che, seguendo questa via, si è condotti non solo a un ampliamento delle vedute ma a un capovolgimento delle prospettive. Il Male (non più castigo per una colpa, ma "segno ed effetto" del progresso), e la Materia (non più elemento colpevole e inferiore, ma "stoffa dello Spirito") assumono un significato diametralmente opposto a quello abitualmente considerato come cristiano. Il Cristo esce dalla trasformazione incredibilmente ingrandito (almeno mi sembra, e tutti gli spiriti inquieti di oggi a cui ne ho parlato la pensano come me). Ma è ancora veramente il Cristo del Vangelo? E se non è più Lui, su che cosa poggia ormai ciò che tentiamo di costruire? Non so se, fra tanti confratelli che mi precedono o mi seguono sulla strada che sto percorrendo, molti (o anche uno solo!... sembra incredibile) siano consapevoli dell'importanza del passo che tutti stanno compiendo. Ma io comincio a vederlo molto chiaramente. Una cosa mi rassicura: in me, la luce che cresce si accompagna all'amore, alla rinuncia a me stesso in un Più Grande di me. Questo non può essere un inganno. Oscuramente, dunque, io mi fortifico nel sentimento che l'Essere è infinitamente più ricco e più rinnovante della nostra logica. Come nel caso di un qualsiasi movimento, il paradosso del cambiamento religioso in corso si risolverà grazie al movimento stesso. "Solvitur eundo." Sotto l'influenza di queste preoccupazioni, mi sto orientando gradualmente verso la stesura di un nuovo saggio, in cui sento che si sintetizzerà la parte migliore delle mie ultime conquiste l'*Univers personnel*, o meglio (*Esquisse d'*)Un *univers personnel*. In esso vorrei analizzare ciò che diventa il mondo non appena si accetta di lasciarvi un posto per il "personale" (il quale rappresenta indubbiamente una realtà e addirittura il fondamento, dell'esperienza). Via via tutto si trasforma, il morale si unisce intimamente con il fisico, l'individualità si prolunga in forma di universalità, la materia diventa la struttura dello Spirito. E si giunge a una rappresentazione assai vicina al neocristianesimo di cui parlavo più sopra», in LZ, 26.1.1936, 163-164=127-129.

Questa dialettica «spirito-materia»<sup>187</sup> si origina in lui esaminando la struttura e la complessità del “personale” considerato come quella realtà che è a fondamento di ogni esperienza, essa si sviluppa analizzando il processo della coscienza: la sua intuizione e creatività viene “risvegliata” e “accesa” da una presenza, dall’amore di un Altro.

Solo un «cuore ardente» sentirà come possibile la convergenza dell’Universo verso la sua unità finale e sarà in grado di riconoscere che questa è un’unità a struttura spirituale nel cuore di una materia spiritualizzata, – «Oceano che raccoglie tutte le correnti spirituali dell’Universo» – è un centro che si rivela come «supremamente personale» e cosciente, «non solamente qualcosa ma Qualcuno, divina e dominante presenza» che ha cuore e volto, che con la sua luce «illumina le zone segrete di ogni cosa e di ogni uomo attorno a noi»<sup>188</sup>.

---

187 «“*Outside*” stiamo correndo da una settimana sulle acque lucenti ed azzurre dell’Oceano Indiano. [...] Allora “inside” tento di riprendermi e di pensare un po’. Per restare fedele alle mie abitudini sto scrivendo qualche pagina (per studio personale), La struttura dello spirito, dove voglio fissare con maggiore esattezza una specie di metafisica della materia spirito o più esattamente dello spirito materia [...] Tento questa via, considerandola una possibile linea d’accesso ad una della facce della verità», lettera del 26.2.1933 in C. CUÉNOT, *L’evoluzione di Teilhard de Chardin*, Biografie 11, Milano 1962, 202.

188 «28.9.1933. Potremo essere fondamentalmente, infinitamente felici soltanto in una personale unificazione con qualcosa di Personale nel Tutto, con la Personalità del Tutto. Questo è l’estremo richiamo di ciò che ha nome «amore». Pertanto, la gioia sostanziale della vita si trova nella coscienza, o nell’intuizione, che con tutto quanto apprezziamo, creiamo, superiamo, scopriamo, o sopportiamo, in noi stessi o in altri, nella nostra possibile linea di vita o di morte (organica, biologica, sociale, artistica, scientifica ...), aumentiamo gradatamente la (e siamo gradatamente incorporati nella) crescita dell’Anima o Spirito universali. Quest’intuizione presuppone soltanto che noi abbiamo un cuore appassionato, e che ammettiamo inoltre i tre punti seguenti: 1. L’Evoluzione o la Nascita dell’Universo è di natura « convergente » (non divergente): verso un’Unità finale. 2. Quest’unità (gradatamente edificata dal lavoro universale) è di natura spirituale (considerando lo spirito non come un’esclusione, ma come una trasformazione, o sublimazione, o come punto culminante, della materia). 3. Il Centro di questa Materia spiritualizzata, di questo Tutto spirituale, deve essere per conseguenza supremamente cosciente e personale. L’Oceano che accoglie tutte le correnti spirituali dell’Universo è, non solamente qualcosa, ma qualcuno. Possiede, Lui stesso, un viso e un cuore. Se si ammettono questi tre punti, la vita intera (ivi compresa la morte) diventa per ciascuno di noi una scoperta e una conquista continua d’una divina e dominante Presenza. Questa presenza illumina nelle loro profondità le zone segrete d’ogni cosa e d’ogni uomo attorno a noi. Possiamo raggiungerla nella piena realizzazione (e non nel semplice godimento!) d’ogni cosa e d’ogni uomo. E non possiamo esserne privati da nulla e da nessuno. (Scritto a bordo del “President Coolidge”, nel Pacifico, ri. 150 della Bibliografia Cuénot, originale in inglese)», in C. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, [Piccolo Cuénot], 58-59; il riferimento originale di questa lettera in inglese indirizzata a Lucile Swan si trova al n° 150 della

Nel saggio *L'ontologia fenomenologica di Teilhard de Chardin*, G. Straniero approfondisce il carattere più propriamente filosofico di questa dialettica: la sua problematicità e sistematicità, da porre in relazione all'intero sforzo di convergenza e di sintesi che Teilhard ha cercato di realizzare con la sua opera.

Per evitare le concezioni dualistiche che contrappongono lo spirito alla materia, Teilhard situa la materia, in relazione alla coscienza ed alla sua complessità<sup>189</sup>, in una dimensione prospettica, si potrebbe dire "escatologica".

Egli rileva come essa venga unificata progressivamente dallo spirito, indicando proprio nello spirito umano, che si radica in una matrice materiale, l'espressione principale della «materia viva», materia non ancora unificata, ma destinata a trasformarsi nel processo di spiritualizzazione.

La materia è una espressività dell'essere, sua manifestazione nella durata del divenire cosmico, capace di «subire l'azione unificatrice dello spirito, pertanto la sua caratteristica essenziale è quella di essere unificabile».

«Materia relativa», in relazione è il concetto che introduce Teilhard, per indicarne la sua struttura relazionale; la materia rappresenta così nell'esperienza umana il suo presupposto fenomenico, è l'involucro della coscienza, non coincide con essa né con lo spirito e tuttavia si nota che, a vari livelli evolutivi del reale, essa mostra un certo grado di organizzazione, un certo psichismo primordiale, una faccia esterna ed una interna, pur nella distinzione strettamente unite secondo una regola che, aumentando la coscienza aumenta anche la complessità della struttura.

La materia è, come lo spirito, elemento strutturale di ogni essere, non in quanto parte, ma come aspetto della sua imperfezione, come limite metafisico. Lo spirito rappresenta il *quantum* di libertà che la materia contiene e che va progressivamente liberandosi man mano che si realizza il processo di spiritualizzazione cosmica<sup>190</sup>.

In questo modo la materia non resta passiva in attesa di una forma, è tessuto che conferisce presa e pertanto interagisce con lo spirito, gli è sensibile, risuona ad esso; essa è come segnata da una certa forma originaria, da

---

bibliografia del grande Cuénot, edizione francese e non è presente nella raccolta delle lettere di Teilhard e L. Swan: «150\*/1933 e 1957 / Professione di Fede/ titolo fittizio; incipit: *We cannot be fundamentally happy but...*) (in *Extraits et fragments des lettres a Lucille Swan* / opuscolo fuori commercio – New York 1957: luglio 1933, p. 1».

189 Cf *I Nomi della Materia* (1919), ETG, 511-534=447-464.

190 G. STRANIERO, *L'ontologia fenomenologica di Teilhard*, Saggi e ricerche 9, Milano 1969. 50; cf i capitoli 3 e 4.

una certa quantità spirituale o capacità potenzialmente attiva, che tuttavia necessita di un agente trascendente per attivarsi.

Questa materia formale non può attuarsi senza un principio spirituale di unificazione che attivi la sua potenzialità ad unirsi; in modo corrispondente la forma, per Teilhard, rappresenta un “*quantum*” dinamico sempre più consistente che non si esaurisce attuandosi, ma resta aperto all’oltre, poiché essa attinge continuamente all’inesauribile potenzialità attiva ed attivante dello spirito, è abitata dal gusto dell’assoluto e dall’appello all’azione.

È Peter Schellenbaum che ha rilevato come l’uso del termine “*materia*” in Teilhard sia fluttuante, spesso il significato simbolico si sovrappone a quello concettuale proprio dell’ambito scientifico o fenomenologico, arrivando ad esprimere anche lo stesso centro attivo dell’unione, in una fluttuazione che si motiverebbe con la «crisi di crescita del vocabolario teilhardiano»<sup>191</sup>, ma non solo; ci sembra infatti che il sorpasso del simbolico sul concettuale sia riconducibile all’esperienza segnatamente estetica ed estatica concentrata nella spiritualità di Teilhard<sup>192</sup>. Quando l’uomo assume un atteggiamento estetico, la realtà per lui assume natura di segno (Mukařovský):

Nel segno estetico l’attenzione si rivolge alla realtà stessa che diventa segno: appare tutta la ricchezza delle sue proprietà e con ciò tutta la ricchezza della complessità dell’atto con il quale l’uomo la percepisce. La cosa che diviene segno estetico, rivela, fa sentire all’uomo il rapporto tra

---

191 P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l’énergetique teilhardienne*, 64-65.

192 «In breve, del misticismo cristiano, paragonato alle principali forme rivestite lungo la storia dello spirito religioso umano, si può dire che estrae, senza prenderne gli elementi cattivi o sospetti, tutto ciò che circola di più dolce e di più forte in tutte le mistiche umane. In esso si manifesta un sorprendente equilibrio tra l’agire ed il patire, tra il possesso e l’abbandono del Mondo, tra il gusto ed il disprezzo delle cose. Perché stupirci di questa fluttuante armonia? Non è forse la reazione spontanea, naturale, dell’anima alle stimolazioni d’un ambiente che è, per natura e per grazia, esattamente quello in cui essa è fatta per vivere e svilupparsi? – Come in seno all’Ambiente Divino, tutti i fruscii creati si fondono, senza confondersi, in una Nota unica che li domina e li sostiene (probabilmente la serafica nota che ammaliaava san Francesco), così, per rispondere a questo appello, tutte le energie dell’anima entrano in risonanza; e i loro molteplici toni, di converso, si combinano in una vibrazione ineffabilmente semplice in cui tutte le sfumature spirituali, d’amore e d’intellezione, d’ardore e di quiete, di pienezza e d’estasi, di passione e d’indifferenza, di possesso e di rinuncia, di riposo e di movimento, nascono, passano e sono cangianti secondo i momenti e le circostanze, come le innumerevoli possibilità di un atteggiamento interiore, inesprimibile ed unico. Se un qualche termine permettesse di tradurre, meglio di altri, questa continua e lucida ebbrezza, si potrebbe scegliere quello di “indifferenza appassionata”», in MD, 91-92=144-145.

sè e la realtà. Secondo il modo nel quale l'uomo percepisce e sente una certa realtà verso la quale ha assunto un atteggiamento estetico può essere percepita e sentita qualsiasi altra realtà, tutto l'universo [...] Il segno estetico rimanda a tutte le realtà che l'uomo ha vissuto o che può ancora vivere, a tutto l'universo delle cose e dei fatti<sup>193</sup>.

Così, grazie alla qualità simbolica del sapere, si riapre sempre di nuovo l'orizzonte della comprensione, poiché ad essa viene offerto uno sguardo d'ulteriorità, un al di là e un dentro il reale che permangono nonostante le possibili restrizioni, difficoltà od anche aporie che si presentino nel momento della tematizzazione concettuale. Il simbolo è in grado di trattenere ciò che anche in una definizione concettualmente chiara si perderebbe, poiché non dissolve nell'astrazione la relazione alla realtà, avendo la capacità di tenere insieme trasparenza e opacità e di essere pure nell'oscurità, una presenza, anche se flebile, di luce.

Proprio l'esperienza estetica sembra aver offerto a Teilhard quello sguardo iniziale, estatico, che ha risvegliato la sua coscienza ad una forma cosmica di pienezza, all'interesse religioso al Tutto<sup>194</sup>, attraverso cui osare il passo della speranza: quello di tematizzazione della reale «consistenza del futuro» della sua figura.

La percezione di un nuovo ambiente di visione ed azione, la coscienza di una *Deriva* dell'universo non tanto come una «nozione astratta», ma sentita come «una presenza»<sup>195</sup> capace di determinare un «Flusso universale di unificazione» e di irreversibilità e di centrare differenziando la parte omniizzata della «Stoffa delle cose»<sup>196</sup>. Percezione e coscienza dunque hanno preso forma in lui attraverso due esperienze: quella della consistenza del

---

193 J. MUKAŘOVSKÝ, *Il significato dell'estetica*, Paperbacks 43, Torino 1973 84-85.

194 È il tema del saggio *Panteismo e Cristianesimo*: «Alla fin fine, non possiamo pensare che al Tutto, ed in ultima analisi non sogniamo che il Tutto. Bisogna forse aggiungere che talvolta il Tutto si manifesta direttamente a noi, - s'impone quasi intuitivamente a noi? È possibile. Leggendo le testimonianze di certi mistici cristiani o pagani, oppure semplicemente le confidenze di molti uomini apparentemente di tipo comune, ci si chiede seriamente se non esista, per caso, nella nostra anima, una specie di coscienza cosmica, più diffusa della coscienza individuale, più intermittente, ma perfettamente caratterizzata, - una sorta di sentimento della presenza di tutti gli esseri presi assieme, esseri che non sono percepiti come multipli e separati, ma come le parti di una stessa unità, almeno futura», *Ivi*, 64=75).

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

196 *Il Cristico* (1955), CM, 74=101.

reale, rivelatasi come «l'attributo fondamentale dell'essere»<sup>197</sup>, e quella del gusto dell'assoluto che gli aveva rivelato le infinite armonie della materia, ma anche l'ineludibilità dell'azione poiché, per divenire riflesso ed essere capace di operare una trasformazione nell'esistenza, il gusto dell'assoluto esige un punto di emersione, quello della libertà, l'opzione per il più essere e per il tutto: «in tutto, noi percepiamo e desideriamo qualche cosa di più prezioso e di più inalterabile del tutto»<sup>198</sup>.

Teilhard sperimenta il “gusto dell'assoluto” soprattutto quando, mediante lo sforzo diventa attivo nella forma, egli scrive: «La verità deve essere come un rubino, ardente sotto la geometria... Per me la Luce è giunta fino a qui nello sforzo di attraversare il reale»<sup>199</sup>.

Sono proprio il gusto dell'essere, la sua consistenza (*species*) e la Diafania di Dio (*Lumen*) a determinare per Teilhard la percezione della forma, l'apparizione dell'Ambiente Divino e la sua bellezza<sup>200</sup>: «Se è lecito modificare leggermente una parola sacra, diremo che il grande mistero del Cristianesimo non è esattamente l'Apparizione, ma la Trasparenza di Dio nell'Universo. Sì, o Signore, non solo il raggio che sfiora, ma il raggio che penetra. Non la tua Epifania, Gesù, ma la tua Diafania»<sup>201</sup>.

Balthasar scrive:

Il bello è in primo luogo una forma e la luce non cade su questa forma dall'alto o dall'esterno, ma irrompe dal suo intimo. *Species et lumen* sono nella bellezza una sola cosa, almeno se la *species* porta a buon diritto e realmente il suo nome (che non sta ad indicare una forma qualsiasi, ma la forma che si irradia e suscita diletto). La forma visibile non “rinvia” soltanto ad un mistero invisibile della profondità, ma ne è l'apparizione, lo rivela proprio mentre nello stesso tempo lo nasconde e lo vela. Essa, come forma della natura e dell'arte ha un esterno che appare ed una

---

197 «La Consistenza: indubbiamente, tale è stato per me l'attributo fondamentale dell'Essere. Bloccata nel suo sviluppo, in modo prematuro e sterile, penso che questa apprensione iniziale dell'Assoluto sotto una forma tangibile produca, per nanismo, l'avarò od il collezionista. Nel mio caso, il germe doveva providenzialmente crescere. Ma sinora (e sino alla fine, lo sento) questo primato dell'Inalterabile, cioè dell'Irreversibile, non ha smesso, né smetterà di segnare irrevocabilmente le mie preferenze per il Necessario, il Generale, il 'Naturale', - contrapposti al Contingente, al Particolare ed all'Artificiale; una disposizione che, d'altronde, oscurò a lungo, ai miei occhi, come vedremo, i valori supremi del Personale e dell'Umano», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 12=26.

198 Da questo fatto deriva la libertà cristiana, in Ritiro del 1942, NR, 213.

199 Ritiro del 1919, NR, 48.

200 MD, 99=159.

201 MD, 101=162.

profondità interiore, ma è impossibile separare nella forma l'esterno e l'interiorità. Il contenuto non giace dietro la forma, ma in essa. Chi non riesce a vedere e a leggere la forma, non può cogliere nemmeno il contenuto. A colui al quale la forma non dà luce, rimarrà invisibile anche la luce del contenuto.<sup>202</sup>

Nell'*Ambiente divino* le armonie geometriche della materia, segnate da un minimo grado di organizzazione e di vita, possiedono una certa simmetria, pur differenziandosi per integrità, proporzione e chiarezza, dalle «armonie dell'Unità spirituale finale», poiché si dà simmetria tra le due estremità dell'essere, tra il suo l'inizio e il compimento: nella materia *matrix* è il riflesso inferiore di Dio che traspare, niente infatti più di essa, imita la sua grandezza e la sua semplicità, nella materia spiritualizzata, linfa epurata<sup>203</sup>, destinata ad avere parte al misterioso "pleroma", meta finale dell'Ambiente divino, Dio sarà una «Bellezza per un numero infinito di dimensioni»<sup>204</sup>.

---

202 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma*, Milano 1975, 137.

203 «Crediamo energicamente, in nome del Cristo [...] crediamo, e la linfa pericolosa del Mondo, anziché essere per noi un veleno, alimenterà la nostra anima per la vita eterna. Veramente la Fede cristiana è l'agente trasformatore per eccellenza, la forza organizzatrice suprema dell'Universo. Essa disciplina, in definitiva, tutti i casi e libera tutte le Potenze della Terra», in *La Fede che opera* (1918), ETG, 421=357-358; «O Gesù, Tu sei il compendio ed il fastigio di ogni perfezione umana e cosmica. Non v'è tratto di bellezza, fascino di bontà, elemento di forza che non trovi in Te la sua espressione epurata ed il suo coronamento... Quando Ti posseggo, tengo veramente, raccolto in un solo oggetto, l'insieme ideale di tutto ciò che l'Universo può dare e far desiderare. Il sapore unico del tuo Essere ammirevole ha così ben estratto e sintetizzato i più squisiti gusti che la Terra contenga e suggerisca, che possiamo ora, secondo i nostri desideri, trovarli, uno dopo l'altro, indefinitamente in Te, o Pane che racchiude ogni delizia», in *Il Sacerdote* (1918), ETG, 370 (21-23) =320.

204 «Mi riconosco incapace di darle una risposta soddisfacente circa il significato "delle armonie" della Materia. "La Materia è provvista di geometrie", ha mirabilmente detto Bergson. Infatti è tutto il problema della geometria (e di conseguenza dell'intelligenza astratta) che lei solleva. Come è possibile che le realtà delle quali si compiace questa parte (considerata la più sublime) del nostro spirito siano appunto quelle nelle quali si scopre il minimo di organizzazione e di vita (cristalli, - leggi fisiche, che, si dice, sono basate su effetti statistici e di grandi numeri)?... Suppongo, sotto tale questione un altro aspetto di quella curiosa proprietà dell'Essere di avere attributi quasi simmetrici alle sue due estremità. Niente imita di più Dio, la sua immensità, la sua eternità, la sua semplicità, della Materia. La Materia è, evolutivamente, il riflesso inferiore di Dio: è l'origine di tante perversioni del panteismo e dell'amore. L'estetica geometrica non sarebbe semplicemente allora l'equivalente (infinitamente impoverito, e dunque più facilmente "intelligibile") delle armonie dell'Unità spirituale finale? - Ne ho il vago presagio. In questo senso, Dio è una "Bellezza geometrica" per un numero infinito di dimensioni», in LGB, 14.7.1934, 105-106



Così «la ricchezza di una creatura» – la sua bellezza – «dipende ad un tempo dalla perfezione della sua forma (principio di unione) individuale e dal valore delle forme collettive (o cosmiche) che l'utilizzano (in modo provvisorio o per sempre) per edificare nell'universo i gradi superiori dell'unione»<sup>205</sup>.

*Bellezza promessa*: noi aspettiamo infatti nuovi cieli e una terra nuova (2 Pt 3,13–14); questa bellezza salvifica anticipata dalla rivelazione apre agli occhi di Teilhard orizzonti inaspettati circa la consistenza e l'«irreversibilità» della materia<sup>206</sup> poiché, in essa, è «la figura del Cristo» che prende forma nella coscienza cristiana e dunque nello «sforzo umano» creativo ed universale<sup>207</sup>.

*Bellezza veniente* che «non esce dalla notte, ma si erge sulla luce»<sup>208</sup>, per una Terra promessa e nuova, forma del futuro di Dio disteso nel tempo e protesa in avanti nello spazio, offerta alla contemplazione ardente, perché la libertà si decida ad assumere la responsabilità per il mondo di Dio in divenire.

*Bellezza promettente* è quella del Cristo universale, «Centro», che «occupa tutta la sfera»<sup>209</sup>, dell'Ambiente divino; ecco quello che ha visto Teilhard «dall'alto della montagna»<sup>210</sup>, ma pur sentendosi immerso in una così meravigliosa unità, guardandosi intorno, ancora tutto inebriato di questa visione, non vedendo nessuno dei suoi fratelli, teme di essere stato il solo ad aver visto o anche peggio di essere rimasto vittima di un miraggio interiore.

Scendendo dalla montagna ripercorre così interiormente i differenti livelli delle evidenze della sua visione cristica e, alla fine, ritrova interiormente la luce della verità ed il legame tra la l'amore di Dio e la sua fede nel mondo e scrive: «Prova nuova che basta, per la Verità, apparire una sola volta, in un sola mente, perché nulla possa mai più impedirle d'invadere tutto e d'incendiare tutto»<sup>211</sup>.

---

205 *I nomi della Materia* (1919), ETG, 520=453.

206 «La Realtà verso cui l'Uomo si eleva deve essere, in qualcosa di se stessa, incorruttibile e inesauribile. Per non scoraggiarsi e distruggere automaticamente se stesso, il fenomeno cosmico della spiritualizzazione deve essere irreversibile», in *Salviamo l'Umanità* (1936), SC, 159-180=167-191.167=176. Per Teilhard questo “qualcosa” di “incorruttibile” ed “irreversibile” che porta in sé la “Realtà” verso cui l'“Uomo si eleva” è non solo lo Spirito, ma la stessa “*forma Christi*”.

207 SC, 179=190.

208 *La via dell'ovest verso una nuova mistica* (1932), DA, 61=58.

209 MD, 87=137.

210 *Terra Promessa* (1919), ETG, 486-487=427-428.

211 *Il Cristico* (1955), CM, 84-85 e 86=114-115 e 117.

È con questo sguardo alla diafania del Cristo universale, terra promessa e futuro di Dio che fa muovere in avanti la fede che ama sperando, che termina il saggio de *Il Cristico* (1955), l'ultimo saggio in cui riplasma e dispone tutto ciò che ha visto, una specie di «quintessenza» de *L'Ambiente divino*, de *La Messa sul Mondo* e de *Il Cuore della Materia*<sup>212</sup>.

È la stessa esperienza descritta con grande plasticità e colore molti anni prima ne *L'Ambiente mistico* (1917):

In seno alla sfumatura, d'irreale freschezza, che mi accarezzava gli occhi, ho sentito sciogliersi il mio corpo, la mia anima e persino il mio spirito. La tinta cangiante e serena non si limitava più a impressionare i miei sensi. Ha impregnato, in qualche modo, i miei affetti e i miei pensieri. In essa mi sono dissolto in un desiderio strano di accedere a una qualche individualità più vasta e più semplice della mia, come se fossi diventato luce. E sotto lo sguardo che mi aveva sfiorato, il guscio in cui sonnacchiava il mio cuore è esploso. Con l'amore largo e puro, è entrata in me (o è uscita da me, non so) un'energia nuova che mi ha fatto sperimentare che ero vasto e ricco quanto l'universo<sup>213</sup>.

Molti anni dopo egli dirà di avere l'impressione che la nascita della sua fede «sia stata un fenomeno quasi organico: una specie di riflesso come sarebbe la risposta dei nostri occhi alla luce»<sup>214</sup>.

Sotto quello sguardo che lo aveva sfiorato già nel suo primo incontro con il femminile<sup>215</sup>, ma ancor prima, in trincea, nella visione del Cristo nella Materia<sup>216</sup> e, alla fine della sua vita, nella diafania del Cristo universale<sup>217</sup> - sguardo che gli aveva accarezzato gli occhi ed acceso il desiderio di avvicinarsi e di acconsentire ad una realtà più vasta e semplice della sua. Come se egli stesso, in quella luce, fosse diventato luce - proprio sotto quello sguardo ci è dato individuare il cuore teologico dell'esperienza estetica di Teilhard.

Quella esperienza che non dissocia l'autonomia dell'uomo, ma al contrario, poiché è unita all'energia dell'amore, lo unifica, sollecita una risposta e lo sospinge in avanti, facendogli sperimentare di essere vasto e ricco come l'universo, esperienza estetica che, rivelandosi nella forma di una

---

212 LM, 22.9.1954, 162.

213 *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 182=158.

214 *Credo in questo modo* (1934), CJC, 103-104=123-124.

215 *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 182-183=158, nota 3.

216 *Il Cristo nella Materia* (1916), HU, 25ss=39ss.

217 CM, 36=56 e *Il Cristico* (1955), CM, 85=114.

misteriosa presenza, dispone alla ricerca ed all'incontro con un'altra luce: «per attirare su di sé la luce di Cristo, occorre cercare di vederla», luce che noi non possiamo controllare poiché non viene da noi<sup>218</sup>.

Quella che si accende nell'estetica teologica è la luce stessa della rivelazione, «che non è ancora per noi un sole, ma solamente una piccola stella accesa nel mezzo della notte»<sup>219</sup> e tuttavia essa «crea gli Spiriti man mano che li illumina»<sup>220</sup>; è dell'estetica teologica la singolarità della forma, della bellezza del Figlio di Dio:

In Giovanni – scrive Balthasar – Il Figlio, mentre dà la sua vita per il mondo, è l'amore di Dio in atto (4,9/10). È la forma stessa nella carne e nel sangue, ad essere quindi, in quanto tale, la luce pura dell'amore che

---

218 «Nostro Signore si manifesta per se stesso, senza che noi possiamo comandare, controllare la sua luce. Egli agisce fecondando il lavoro e lo sviluppo umano (la pesca miracolosa, - la cena, ma nello stesso tempo, Egli sublima (pasce gli agnelli [*pasce agnos* Gv 21, 15])); - e più ancora, per esempio, Egli dirige assolutamente: "*alius cinget te... volo ut remaneat, - quid ad te...*[Gv 21, 18 e 22]" – Per attirare su di sé (su se stessi) la luce di Cristo, occorre cercare di vederla», in Ritiro del 1922, NR, 103.

219 «Ci hanno abituati a considerare la Rivelazione come uno splendore che illumina distintamente tutta la struttura del Mondo. Per non far sorridere i Gentili, e soprattutto per non scoraggiarli dal venire a noi, come se fossimo degli ingenui (naïf) o gente che sminuisce l'Universo, è urgente che noi riconduciamo alle loro giuste proporzioni i doni che Dio ci ha fatto nella Scrittura. La Verità divina non è ancora per noi un Sole, ma solamente una piccola stella accesa nel mezzo della notte. Attraverso Gesù Cristo e i Profeti, abbiamo imparato in quale senso, verso quale termine, si muova il [centro] nucleo della nostra piccolezza. Sui prolungamenti del Mondo e della nostra persona, sulle fasi storiche e le condizioni fisiche del nostro ritorno a Dio noi non sappiamo praticamente nulla. Verso un punto luminoso noi ci muoviamo nelle tenebre; e, se noi non difendiamo con accanimento la nostra visione, se noi non la ri-conquisteremo ad ogni istante, la vista stessa della stella ci sfuggirà. Ecco la bellissima realtà. Colui che vuole continuare a vedere deve lottare ad ogni istante per la luce. Il cristiano non sfugge a questa legge nobile e austera che lega insieme lo spirito e la Verità. È per questo che una chiesa che, per assurdo, non cercasse ad ogni istante il suo Dio come se potesse perderlo (stavo per dire come se Essa non lo possedesse ancora) sarebbe una Chiesa morta, subito dissolta nel Pensiero umano. Se noi sapessimo dire queste cose un po' più chiaramente, agli uomini, - se essi sentissero che noi proviamo, esattamente come loro, l'angoscia e la ricchezza del dubbio, - forse che ci odierrebbero come dei tiranni del loro spirito e degli stranieri al loro animo?... In questo momento [...] il grande lavoro che si impone alla teologia è precisamente di non lasciar eclissare la stella di Betlemme dall'astro nuovo (il Mondo) che si innalza sull'umanità. In tutti gli ambiti della Scienza sacra, è tempo di scrutare attraverso lo studio e la preghiera la regione in cui Dio ed il cosmo si toccano», in *Note pour servir a l'évangélisation des temps nouveaux* (1919), ETG, 408-409.

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

si effonde: *species e lumen* in Cristo vengono a coincidere come amore personale rivelato<sup>221</sup>.

In una nota sul tema dell'evangelizzazione, Teilhard scrive:

Verso un punto luminoso noi ci muoviamo nelle tenebre; e, se noi non difendiamo con accanimento la nostra visione, se noi non la riconquerteremo ad ogni istante, la vista stessa della stella ci sfuggirà. Ecco la bellissima realtà. Colui che vuole continuare a vedere deve lottare ad ogni istante per la luce<sup>222</sup>.

Si potrebbe dire che per Teilhard la materia stessa diventa luminosa, si fa trasparenza per veicolare l'esperienza dell'assoluto e per motivare all'azione; quello che la visione ci offre è «il fascino di ciò che chiamiamo l'Assoluto, – niente di meno che Te stesso [Signore], – per mettere in moto la fragile libertà che ci hai dato»<sup>223</sup>.

Forma singolare dell'intuizione, la visione pone in un punto privilegiato, aprendo uno scenario panoramico e sinottico sul reale; è «estasi percettiva» che manifesta la condizione originaria dell'essere

---

221 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I. La percezione della forma*, 217.

222 *Note pour servir a l'évangélisation des temps nouveaux* (1919), ETG, 409; «La luce che lotta», in *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 210=180.

223 «È già molto poter pensare che, se amiamo Dio, una certa parte della nostra attività interiore, della nostra *operatio*, non andrà mai perduta. Ma lo stesso lavoro della nostra mente, del nostro cuore, delle nostre mani, - i nostri risultati, le nostre opere, il nostro opus, - non sarà forse, in qualche modo, anch'esso, 'eternato', salvato?... O sì, Signore, sarà salvato, a motivo d'una pretesa che Tu stesso hai posto al centro della mia volontà! Voglio, ho bisogno che lo sia. Lo voglio perché amo irresistibilmente ciò che il tuo ausilio permanente mi permette, ogni giorno, di realizzare. Questo pensiero, questo perfezionamento materiale, questa armonia, questa sfumatura particolare d'amore, questa squisita complessità d'un sorriso o d'uno sguardo, tutte queste bellezze nuove che appaiono per la prima volta, in me o attorno a me, sul volto umano della Terra, sono da me prediletti come figli, dei quali non posso credere che moriranno totalmente, nella loro carne. Se credessi che queste cose potrebbero appassire per sempre, avrei forse mai dato loro la vita? Più mi analizzo, più scopro questa verità psicologica: nessun uomo alzerebbe un mignolo per la minima opera senza essere mosso dalla convinzione, più o meno confusa, di lavorare in modo infinitesimale (per lo meno indiretto) all'edificazione d'un qualche Definitivo, e cioè all'opera di Te stesso, mio Dio. Una tale aspirazione può sembrare strana ed eccessiva a coloro che agiscono senza sottoporsi sino in fondo a una franca autocritica. Eppure è una legge fondamentale del loro agire. Ci vuole niente di meno che il fascino di ciò che chiamiamo l'Assoluto, - niente di meno che Te stesso, - per mettere in moto la fragile libertà che ci hai dato. Perciò, tutto questo che diminuisce la mia fede esplicita nel valore celeste dei risultati del mio impegno, indebolisce, senza rimedio, la mia capacità d'agire», in MD, 32=40-41.

del mondo: un'«eccedenza semantica incommensurabile a qualsiasi verbalizzazione»<sup>224</sup>.

Terminato il saggio *La fede che opera* (1918) egli scrive in una lettera:

Il lavoro di penna a cui mi sono dedicato da ultimo, e l'ambiente fisico favorevole (l'autunno è sempre stata la stagione più propizia alla mia anima!) hanno avuto l'effetto di farmi provare con più chiarezza e convinzione di prima qual è il mio interesse (o la mia fede) fondamentale. Mi accorgo, da certe impressioni improvvise, chiare, vive, che la mia forza e la mia gioia dipendono, in qualche modo, dalla fusione tra Dio e il mondo che vedo realizzarsi in me; fusione in cui il mondo dà l'immediatezza al Divino, mentre questi spiritualizza il tangibile. È una visione, ti assicuro, che mi dà una vera "beatitudine," perché qui trovo quello che ho sempre cercato di definire e che mi permette di cogliere e di completare (seguendo il mio destino particolare) tutto il Bello e il Buono<sup>225</sup>.

Scrivo P. Sequeri che: «“sentire” lo Spirito all'opera mentre “dà la vita” costituisce il vertice dell'esperienza estetica nella sua forma propriamente cristiana»<sup>226</sup>.

---

224 J.-J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, Piccola biblioteca Einaudi 6, Torino 1999, 28.

225 GP, 29.9.1918, 206-208=213-214.

226 P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, 11.

“DESCENDIT ET ASCENDIT UT REPLERET OMNIA”<sup>227</sup>:  
*il tragitto dell'estetica teologica*

Tragitto spirituale è quello dell'estetica nel momento in cui intende percorrere lo spazio esteriore degli esseri per raggiungerne l'interiorità; un percorso dal fuori al dentro del reale in cerca della verità, vista dapprima trasparire per un momento come armonia di bellezza e sfumatura particolare d'amore sulla superficie delle cose e degli esseri e, poi, subito scomparire inafferrabile nella loro più segreta interiorità. Viaggio soprattutto nella forma di una fede e di una mistica lungo il cui cammino si vuole essere incontrati dal mistero della sua forma cristica e cristocentrica.

Ancor prima di lasciare l'Europa per la Cina, Teilhard è consapevole che sia illusione riuscire a sollevare «il velario che nasconde agli uomini il Gran Segreto, poter avvicinare la Verità attraverso un viaggio» che percorra la realtà solo alla sua superficie, scandito dal ritmo cronologico e invita: «Lasciamo la superficie. E, senza abbandonare il Mondo, immergiamoci in Dio»<sup>228</sup>.

Lo spazio e il tempo devono diventare così luoghi interiori, profondità sempre più grandi, aperte dallo spirito alla coscienza per scoprire in esse una luce che è, sì riflessa nell'interno delle cose e visibile come un miraggio nel passato del tempo, ma la sua provenienza è dall'altrove, dall'alto.

Così l'estetica, al pari dello spazio e del tempo, potrebbe essere paragonata ad «un velo senza giunte sul quale si può compiere un cammino infinito e non incontrare il minimo spiraglio aperto sulle zone superiori dell'essere».

Solo se si osa un capovolgimento di prospettiva e direzione, una conversione che distolga lo sguardo dal passato e lo volga al futuro, dal basso

---

227 Ef. 4,10: la *Vulgata* usa “*impleret omnia*” Teilhard invece “*repleret omnia*”; cf MD, 37=50; CJC, 75=88; DA 119=111.

228 E continua: «Là e di là, in Lui e mediante Lui, avremo tutto e domineremo tutto. Di tutti i fiori e di tutte le luci che avremo dovuto lasciare per essere fedeli alla vita, ritroveremo là, un giorno l'essenza e lo splendore. [...] Stabiliamoci nell'Ambiente divino. Lo troveremo nella zona più intima delle anime e nella parte più consistente della Materia. Vi scopriremo insieme alla confluenza di tutte le bellezze, il punto ultra-vivo, il punto ultra-sensibile, il punto ultra-attivo dell'Universo. E, ad un tempo, sperimenteremo come si organizzzi senza sforzo, nel profondo di noi stessi, la pienezza delle nostre capacità di agire e di adorare», in MD, 87-88=138.

all'alto, ci si accorge subito che «la luce, che noi crediamo di veder brillare sul fondo del passato, è un miraggio o un riflesso disceso dall'alto»<sup>229</sup>.

Ci ricorda Balthasar che occorre operare «una duplice misurazione discendente ed ascendente», perché il Cristo e la bellezza della sua rivelazione siano riconosciuti come forma e figura dell'umanità nuova; il compimento dell'umanità, e quello dell'universo in essa, possono divenire avvenimento reale solo se tutta questa totalità «è inabitata da Dio: nell'unione tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo» – Teilhard avrebbe aggiunto l'infinitamente complesso –; ma allora non solo san Paolo, Cusano e Pascal, ma anche Teilhard, hanno visto la figura del Cristo come forma reale e ricapitolatrice dell'Universo<sup>230</sup>. Allo sguardo sensibilizzato del cristiano ed al suo, il Creatore, ed ancor più il Redentore, immergendosi e dilatandosi nelle cose, hanno fecondato con la loro pienezza il mondo, che è così colmo di Dio<sup>231</sup>.

Esattamente come per il filosofo moderno, per un siffatto cristiano, l'Universo non assume la sua completa realtà se non nel moto che fa convergere i suoi elementi verso certi centri di coesione superiori (che,

---

229 LV, «In profondità, ottobre», [1923], 40-41=59.

230 «E tuttavia una umanità così perfetta e compiuta può diventare avvenimento reale solo attraverso l'inabitazione di Dio: nella unione dell'infinitamente grande con l'infinitamente piccolo, in cui sia il Cusano che Pascal hanno visto la figura del Cristo, che proprio così diventa la figura ricapitolatrice dell'universo. Questa duplice misurazione discendente e ascendente può essere chiamata quindi realmente forma e figura e Paolo può applicare il concetto (μορφή) a Cristo e alla forma di Cristo da imprimere in noi (Gal 4, 19), in un senso proprio e non traslato. La sua interna concordanza, proporzione e armonia tra Dio e l'uomo, la innalza non solo ad archetipo di ogni comportamento religioso ed etico contemplativo o attivo, ma anche ad archetipo del bello, sia esso gradito o no all'uomo che sente e crea esteticamente e qualunque questione può essere sollevata a proposito della "sequela estetica" di questo archetipo. Questo bello è infatti rivelazione. Esso è la bellezza di Dio che si manifesta nell'uomo e la bellezza dell'uomo trovata in Dio e in Dio soltanto. Una bellezza che non unisce infinitezza e perfezione, effusione e raccoglimento, secondo uno schema generale, ma nel modo specifico ed unico dell'incarnazione. Ciò che per l'uomo è realmente perfezione e infinitezza, ciò che è realmente effusione e raccoglimento, donazione e sicurezza, trasfigurazione, divinizzazione, immortalità, tutto ciò che viene detto dalle grandi parole dell'estetica, trova qui la sua misura e il suo orizzonte. E questo non già perché viene data a tutto una misura inaccessibile all'uomo comune e quindi estranea e inadeguata, come in un primo tempo viene quasi accettato con necessità. L'uomo-Dio è infatti solo uno ed unico e non è quindi una circostanza umana universale, non qualcosa che possa essere generalizzato. Dio facendosi uomo, non parla a se stesso, ma al mondo Cristo è questo discorso di Dio rivolto a noi tutti», in H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I, La percezione della forma*, 247.

231 Cf MD, 89=140.

cioè, lo spiritualizza): nulla regge, in modo assoluto, se non mediante il Tutto; ed il Tutto, a sua volta, non regge che attraverso il suo completamento futuro. Ma, a differenza del filosofo libero pensatore, il cristiano può dire di trovarsi in relazione personale, sin da ora, con il centro del Mondo; per lui, infatti, questo Centro è il Cristo – il Cristo che sorregge realmente e senza metafora l’Universo. Una così incredibile funzione cosmica può disorientare la nostra fantasia: ma io non vedo come si potrebbe evitare di riconoscerla al Figlio di Maria. Il Verbo Incarnato non saprebbe essere il centro soprannaturale (iper-fisico) dell’Universo, se dapprima non fungesse da centro fisico, naturale, al medesimo. Il Cristo non può sublimare in Dio la Creazione se non la eleva progressivamente, sotto il suo influsso, attraverso tutti i cerchi successivi della Materia e dello Spirito. Ecco perché al fine di ricondurre tutto al Padre, Egli ha dovuto sposare tutto, – entrare in contatto con ciascuna delle zone del creato, dalla più bassa e più terrestre, sino alla più vicina al Cielo. “*Quid est quod ascendit in caelum, prius quod descendit in ima terrae ut replet omnia*” Ef 4, 9-10)<sup>232</sup>.

La bellezza del Cristo è vocazione anche ad una “sequela estetica”; Teilhard riconosce che tutta la sua mistica e quindi anche la sua forma estetica, ha preso origine «dalla forza ascensionale del Cristo»<sup>233</sup>, in questo tragitto niente è escluso, neppure «il flusso discendente» determinatosi con l’Incarnazione<sup>234</sup> ma, grazie ad esso, tutto viene purificato e rinnovato, anzi sono proprio le forze di diminuzione, discendenti e le passività a venir salvate e divinizzate.

Profonda era in lui la convinzione che non era possibile salire ed incamminarsi nella sequela del «Maestro delle cose» se prima non si fosse intrapresa una discesa negli abissi del reale, come Lui ha fatto, per riconoscerlo

---

232 *Panteismo e Cristianesimo* (1923), CJC, 74-75=87-88.

233 «Tutta la mia mistica: la forza ascensionale del Cristo...», in LI, a p. VALENSIN 20.4.1948, 373, nota 104, 6.

234 «Per mia fortuna, sono nato in pieno ‘phylum’ cattolico; cioè al centro stesso della zona privilegiata in cui la forza ascensionale cosmica di ‘Complessità-Coscienza’ si congiunge al flusso discendente (aspirante) d’attrazione personale e personalizzante apparso tra Cielo e Terra per effetto d’Ominizzazione. Con il risultato che, pari passu con l’evoluzione spontanea in me del senso cosmico innato [...] un altro processo (frutto, questo, dell’educazione) non ha mai cessato di svilupparsi nella mia mente e nel mio cuore: voglio dire il risveglio d’un certo Senso Cristico [...] Senso cosmico e senso cristico: in me, due assi apparentemente indipendenti quanto alla nascita; e dei quali, solo dopo molto tempo e molta fatica, sono riuscito a cogliere, attraverso ed oltre l’Umano, il legame, la convergenza e finalmente la fondamentale identità», in *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 33=50-51.



e testimoniario nella forma dell'abbassamento e dell'umiliazione, nella misteriosa e paradossale bellezza della croce. L'attitudine della mistica cristiana egli scrive è la sola «in grado di poter scorgere dentro alla bellezza e al di là di essa la verità, la potenza e la seduzione della Croce»<sup>235</sup>: «il Cristo universale in tutta la sua gloria non emerge forse sempre dalla Croce?»<sup>236</sup>.

Così pure la forza ascensionale del Cristianesimo, quella che si deve conservare ed accrescere in ogni cristiano perché diventi un mistico, ha la peculiarità di essere forza di purificazione e di distacco, implica un'ascesi che spinge sempre al di là di se stessi in quella direzione che conduce verso l'estasi.

Quella cristiana, oltre a conservare l'ascesi - «il primato dello spirito sulla materia» che fa scaturire «la rinuncia al possesso» - esalta «il primato del personale sullo spirituale», cioè la coincidenza tra «il massimo della distinzione» e «il massimo dell'unione» convergendo sempre in un'alterità che, attirando fuori, al tempo stesso dà compimento: in questo sta tutta la sua bellezza. Così la forma della spiritualità cristiana è segno e sacramento «dell'Incarnazione ormai consumata», quella bellezza ultima in cui Dio «sarà tutto in tutti»<sup>237</sup>.

Il mistico cristiano scopre in questa ascesa una grande pace, una “attiva indifferenza”, quella generata nella relazione alla volontà di Dio, poiché la sola realtà veramente Bella – solo Dio è Buono dice Gesù – si trova oltre ogni bellezza in cui si riflette, per cui paradossalmente, se per un verso il cristiano ha bisogno di ogni bellezza, al tempo stesso non ha bisogno di nulla, perché ciò che veramente lo seduce e lo rende bello si offre a lui quando è incontrato nella relazione della libertà alla volontà di Dio, quando corrisponde alla sua forma più compiuta ed incarnata che è la bellezza della dedizione e dell'obbedienza piena di amore al Padre dell'Unigenito Figlio:

Essere pervenuti sino a quelle sfere preziose significa provare, in modo ugualmente vero che si ha bisogno di tutto, e che non si ha bisogno di nulla. Abbiamo bisogno di tutto: poiché il Mondo non sarà mai abbastanza grande per fornire al nostro gusto d'agire i mezzi sufficienti per possedere Dio, né alla nostra sete di subire la possibilità d'essere totalmente invasi da Lui. Eppure non abbiamo bisogno di nulla: poiché la sola realtà che ci seduce si trova oltre le trasparenze in cui si riflette, e tutte le cose caduche poste tra essa e noi non faranno altro, dileguandosi, che restituircela più pura<sup>238</sup>.

---

235 *La via dell'ovest verso una nuova mistica* (1932), DA, 62=59.

236 *La Parola attesa* (1940), DA, 120-121=108.

237 *La via dell'ovest verso una nuova mistica* (1932), DA, 61-63=58-59.

238 MD, 92=145.

L'estetica teologica in Teilhard si struttura come un ambiente, quello divino, il cui compito è quello di far ritrovare alla coscienza cristiana la bellezza dell'*Unico necessario* nella sua concentrazione cristologica, ma anche nel suo dinamismo trinitario: *bellezza iridescente e cangiante* è quella del Verbo incarnato: «Colui che incendia infiammando ciò che saremmo propensi ad amare in modo insufficiente o sbagliato»; *bellezza pacificante e ardente*, quella dello Spirito: «Colui che calma eclissando con il suo fuoco ciò che forse ameremmo troppo»; *bellezza consolante e nascosta*, quella del Padre: «Colui che consola e che raccoglie in Sé ciò che è stato tolto al nostro amore, o non gli è stato mai dato»<sup>239</sup>.

Nella differenza che Teilhard pone tra la forma di divinizzazione pagana e quella cristiana, si può pure cogliere la differenza tra un'estetica, «immediata e multipla» (come «pura proiezione sul piano tangibile della realtà universale», immediatamente fruibile ma il cui esito è quello di oscurare o dissolvere il mistero) e quella cristiana, che invece appare come evasione dall'immediatezza dell'esperienza, colta nell'atto di prolungare e orientare le bellezze del cosmo verso l'unificazione in Dio, ma la cui fruibilità non è pienamente «raggiungibile che nel Centro finale della loro consumazione»:

Il Pagano ama la terra per godersela e confinarvisi. Il Cristiano l'ama per renderla più pura e per trarre da essa la forza di evaderne. Il Pagano cerca di unirsi a tutto il sensibile per esaurirne il godimento: aderire al Mondo. Il Cristiano moltiplica i contatti con il Mondo solo per captarne o subirne le energie che egli ricondurrà, o che lo condurranno, al Cielo. Preaderire a Dio. Il Pagano pensa che l'Uomo si divinizzi ripiegandosi su se stesso; l'atto finale dell'evoluzione umana sarebbe, per ognuno o per l'insieme, quello di costituirsi in sé. Il Cristiano concepisce la divinizzazione solo nell'assimilazione, da parte d'un Altro, del suo essere compiuto: il culmine della vita è ai suoi occhi la morte nell'Unione<sup>240</sup>.

Sembra così conveniente riferire anche a Teilhard, pur non avendolo egli espressamente tematizzato in modo sistematico, quell'orizzonte di senso che P. Sequeri, nel suo testo *Estetica e Teologia*, chiama il "gioco dell'immaginazione estetica": «condurre ai confini della realtà» per aderire ad una verità, che grazie agli splendori del cosmo, è sì percepita come «di questo mondo», ma al tempo stesso, oscuramente, è pure esperita come «non di questo mondo»<sup>241</sup>.

---

239 MD, 92=145.

240 MD, 90-91=143-144.

241 «La verità desiderata dall'uomo si annuncia attraverso i solchi tracciati nella coscienza

Gioco serio il suo poiché ha la funzione, attivandosi, di risvegliare la coscienza al questionare, veicolando domande nuove, capaci di spezzare l'incantesimo in cui il sensibile ed il fascinoso dell'esperienza tendono ad imprigionare la coscienza.

Mediante la «simbolica dell'esperienza» nel gioco della forma estetica tutto si esprime nella «lingua della dedicazione alla giustizia», che offre così risposte alla qualità del mondo ed al mistero nascosto in esso, risposte che sono tuttavia «affermative e negative» insieme. Da un lato esse hanno il compito di negare la pretesa di definitività che si manifesta nell'immediatezza dell'esperienza, liberano dai vincoli paralizzanti del sensibile e dall'altro lato esse devono precorrere il desiderio ed accendere la nostalgia, che apra e orienti verso una radicale e definitiva diafania del mondo.

L'immaginazione estetica dispone così la libertà «all'attesa di una relazione personale con l'origine misteriosa di ogni forma», e restituisce alla bellezza ed alla vita «il loro carattere di “dono”»<sup>242</sup>.

È stata quella di Teilhard una vera “sfida estetica”, non solo nei confronti degli spiriti scientifici del suo tempo, rassegnati all'opacità del mondo, ma anche dei cristiani di allora alle prese con l'opacità di una teologia incapace di ridire realmente, attraverso l'esperienza, quale fosse la forma dell'assenso della fede quando essa, esistenzialmente, è messa in gioco dall'invito della grazia<sup>243</sup>.

Intenta all'analisi concettuale della struttura della fede, la teologia si preoccupava talmente di salvaguardare la trascendenza della grazia, il contenuto soprannaturale della fede, da ignorare l'evidenza di quei segni che esprimevano la sua espressione e attuazione nella vita, considerando come irrilevante il modo attraverso cui la stessa rivelazione si esprimeva nella storia ed entrava in dialogo con gli uomini<sup>244</sup>.

---

dagli incanti del “mondo che esiste”. Ma essa è già oscuramente saputa come verità che “non è di questo mondo”. L'immaginazione estetica è tipicamente ai confini della realtà. Essa non crea dal nulla, eppure l'esistente è un puro pretesto per il suo gioco», in P. SEQUERI, *Estetica e Teologia, L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Milano 1993. 30.

242 *Ivi*, 30-31.

243 «Da quando la problematica della struttura soggettiva del credere è esplosa, sullo sfondo dell'insufficienza di una concezione puramente dottrinalistica dell'assenso, la lingua della psicologia medievale è risultata insufficiente a far comprendere in che modo la serietà antropologica dell'atto di fede si componga con la gratuità teologica della grazia che lo consente», *ivi*, 34.

244 «Nello sforzo di custodire il carattere gratuito e trascendente della grazia che consente la fede, la teologia ha forzato la sua qualità “soprannaturale”: interpretandola appunto come principio di una totale invidenza del contenuto della fede (*fides quae*) e della

Teilhard ha così riaperto la via attraverso cui operare l'assimilazione critica dell'estetico, poiché ha focalizzato il cuore di ogni bellezza, di ogni passione ed energia di amore nella persona di Cristo. Riconoscendolo come risplendente ed agente nell'Universo in una forma concretissima ed universale è sfuggito alle secche dell'indeterminazione e dell'impersonale che costituiscono ed accrescono l'opacità del mondo. L'estetico si è così trasformato per lui in un tragitto e, da iniziale esaltazione dei sensi, è diventato il cammino convergente di una duplice passione dell'intelletto e della fede a servizio della causa del Cristo universale.

Quasi istintivamente egli aveva compreso che l'appello della verità e quello della grazia che giustifica<sup>245</sup> divengono forza persuasiva per la coscienza, attraverso la mediazione di una fede sensibile all'esperienza e a tutto il suo spessore di sensibilità e bellezza, parte integrante di quelle evidenze che, in forma simbolica, attestano alla coscienza la promessa iscritta nella sua originaria comprensione e adesione alla vita ed alla stessa rivelazione di Dio apparse in essa.

Reintroducendo nella comprensione analitica della fede le forme dell'"affectus" e della bellezza, riconosciute capaci di offrire l'evidenza alla libertà nella sua decisione di affidarsi, Teilhard ha acquisito lo strumento adeguato per superare l'approccio razionalistico della fede in favore di una spiritualità cristiana ed una mistica come via mistagogica per ritrovare la buona e promettente relazione tra Dio e il Mondo.

Quello di Teilhard è un percorso che ha come paradigma simbolico la

---

assoluta irriducibilità dell'assenso relativo (*fides qua*) alla conclusione logicamente necessaria di un processo argomentativo. Ma al tempo stesso, le ragioni della polemica hanno indotto a mantenere con uguale tenacia la difesa della argomentabilità razionalistica (storica e metafisica) dei motivi di credibilità. Ciò è avvenuto mediante un confronto assai debolmente attrezzato con i modelli della ragione scientifica e filosofica dell'epoca: che ormai non era più frequentata criticamente, ma solo apologeticamente. La polemica, pertanto, censurava la chiusura della ragione moderna alla trascendenza in sede di premesse e di conclusioni; ma senza realmente discutere, in modo culturalmente adeguato, la pertinenza epistemologica delle istanze che ne guidavano l'evoluzione», *ivi*, 34-35.

245 «L'esperienza della bellezza, con la percezione della sua nativa capacità di alludere ad una libera signoria del senso, capace di trascendere i limiti della ragione informativa e strumentale, illumina questa profondità ultima dell'esperienza possibile all'uomo a riguardo della verità e della giustizia. Essa evoca infatti un senso della verità altrimenti nascosto: la suprema persuasività della sua non dispotica signoria sull'essere. Qui infatti la verità delle cose e dell'uomo mostra di non essere semplice adeguamento alla ottusità dell'ente dato, ma la sorprendente energia della sua capacità di corrispondere agli slanci più audaci dell'immaginazione: conferendo un bagliore realistico a ciò che la scienza e la tecnica devono indicare come impronunciabile e ineseguibile», *ivi*, 37.

figura biblica della “scala di Giacobbe” dove la lotta non è evitata, ma è affrontata in favore dell’altro, in vista di un’unione più profonda che si manifesterà in una bellezza nuova dischiusa da una benedizione:

Nessun anima giunge a Dio senza aver compiuto, attraverso la Materia, un determinato percorso che è, in un certo senso, una distanza che separa ma anche, in un altro senso, una strada che unisce. Senza il possesso e la conquista di certe cose, nessuno esiste come Dio lo desidera. Tutti noi abbiamo la nostra scala di Giacobbe, i cui pioli sono formati da una serie d’oggetti. Non tentiamo quindi d’evadere dal Mondo anzi tempo. Cerchiamo invece di orientare il nostro essere nel flusso delle cose: allora, al posto della pesantezza che ci trascinava verso l’abisso del godimento e dell’egoismo, sentiremo emanare dalle creature una salvifica ‘componente’, che, secondo un processo già segnalato, ci dilaterà, ci strapperà alle nostre grettezze, ci spingerà imperiosamente verso l’ampliamento delle prospettive, verso la rinuncia all’eccessivo assaporamento delle gioie, verso il gusto di bellezze sempre più spirituali<sup>246</sup>.

Qui la bellezza non teme di entrare nella scissione e sperimentare la separazione in cui ogni fascino viene disperso e come perduto, anzi tiene viva la differenza e dice, prima del suo, il diritto dell’Altro. Essa non fugge di fronte alla rinuncia come davanti ad un contagio mortale, temendo di perdere la sua originaria integrità, ma in questo lasciarsi oscurare dall’ombra dell’alterità, in questo giocare e rischiare oltre l’abisso del godimento, invertendo la rotta e dirigendo verso fascini sempre più spirituali, così istruita dal dolore, e dall’ombra di morte, la bellezza mostra tutta la sua qualità non passeggera né illusoria e lascia intravedere all’orizzonte, per lo sguardo della fede, una forma singolare che porta e riconcilia in se stessa i segni di tutte le lacerazioni, della cui consistenza e autenticità essa si fa primizia nel cuore di ogni libertà: quella che essa annuncia è la *forma Christi*, quella che essa mostra è la bellezza del Cristo crocifisso e risorto, cosmico ed universale:

La bellezza di Risorto – scrive Sequeri – non è la bellezza seducente, ma acerba dell’innocenza inviolata, della verginità ignara. È passata attraverso la passione della fedeltà ed il fuoco della prova. Quale fedeltà? E quale prova? La fedeltà di Dio alla carne dell’uomo. E la prova di una fedeltà “a caro prezzo”. Non è davvero una bellezza infantile quella del Risorto. Quella è bellezza tenera ma informe, puro incanto del non-ancora, paradiso assolutamente deperibile di una terra ancora incapace di dare frutto. Questa invece è matura, adulta,

---

246 MD, 92=126.

cosciente della propria forma compiuta. Ha attraversato le doglie del parto: ma quelle della seconda nascita la cui levatrice è la morte<sup>247</sup>.

Se quello dell'estetica teologica deve essere un tragitto che parte dalla Trasfigurazione per arrivare all'Ascensione, – l'una «anticipazione», l'altra «compimento della spiritualità del corpo dell'uomo e della corporeità dello Spirito di Dio» – così da rivelare «il desiderio segreto della sapienza creatrice»<sup>248</sup>, allora proprio questa è stata la via intrapresa anche da Teilhard. In essa, come sulla via di Emmaus, egli ha riconosciuto ed amato, nell'unico volto del Signore, questi due misteri della Trasfigurazione e dell'Ascensione, punti focali della parabola cristologica; così scrive: «Dopodomani la Trasfigurazione che è, con l'Ascensione (*descendit, ascendit, ut repleret omnia*) [Ef 4, 10] secondo me, la festa più significativa e più importante dell'anno»<sup>249</sup>.

È il tragitto, anche per Teilhard, di una bellezza teologale che non si è fermata o ha indugiato per la via indicata dalla straniera di Mantinea nel Simposio di Platone, la via dell'eros, quella che «genera nella bellezza» per lei «l'essenza dell'amore»<sup>250</sup>, ma è andata oltre e si incammina per l'altra strada, in compagnia della Vergine velata<sup>251</sup>, sulla via dell'agápe.

---

247 P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, 4.

248 «Per la coscienza cristiana la possibilità ed il senso di una tale ricerca sono emblematicamente disegnate nel tragitto che unisce la Trasfigurazione con l'Ascensione. Anticipazione e compimento di quella “spiritualità” del corpo dell'uomo e di quella “corporeità” dello Spirito di Dio che rappresentano il desiderio segreto della Sapienza creatrice (quel mistero che il primo Adamo fraintese, appunto; e al quale il secondo si abbandonò fiducioso). La bellezza di un simile progetto non è conseguita nell'evitamento ossessivo della scissione in cui l'altro è caduto: ma proprio attraverso il duro confronto con essa, a favore dell'altro. Poiché si tratta di bellezza non effimera, né illusoria: essa non ha bisogno infatti, per risplendere persuasivamente, di rimanere nella beata ignoranza del dolore e nella incontaminatazza della gelosa cura di sé», in P. SEQUERI, *Estetica e Teologia*, 33.

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

250 JO, 18.11.1918, 371.

251 “Dinanzi ad una Vergine velata” era il titolo che poco prima della redazione finale Teilhard intendeva dare a questo saggio, cf JO, 7.3.1918, 289; il 2.3 scriveva: «Bisognerebbe che scrivessi qualche cosa sulla Castità, vgr. “Davanti ad una Vergine velata”. Due punti da

Entrambe le strade conducono fuori da se stessi ma, mentre si percorre la prima con l'ardente desiderio di cercare qualcosa di cui si è privi e si cerca ciò che manca a noi, per la seconda strada è il dono di sé che si compie; non si cerca più qualcosa per sé, ma si cerca l'altro in quanto tale, a lui ci si dona nell'atto della libertà che, dimentica di sé, vede solo l'amato.

Teilhard ha visto drammaticamente intrecciate nell'amore umano queste due realtà dell'amore, quello naturale e quello divino, quest'ultimo come costitutivo e compimento del primo, suo centro di irradiazione e attrazione, forza stessa di ogni personalizzazione nell'amore; entrambi a loro modo esprimono il fascino unitivo del Cristo totale: «un giorno non rimarrà che L'Eterno femminile = il fascino unitivo del Cristo totale»<sup>252</sup>.

Come per Paolo, anche per Teilhard, la questione della grazia e quella di un ambiente soprannaturale sono posti e si determinano in relazione alla posizione del Cristo nel complesso dell'universo. Egli è in modo singolare ed unico la sintesi di tutto, Egli è la pienezza (*Pléroma* Ef, 1, 23) di ogni realtà divina e creata; come per i Padri Greci, anche per Teilhard, l'intima realtà di Dio è un amore effusivo che è in Dio stesso, viene poi partecipato fuori di sé nella creazione al fine di unirla a sé e salvarla dalla forza disgregante del male e del peccato attraverso la via di una reale incarnazione, donandole ogni pienezza mediante l'opera della divinizzazione<sup>253</sup>.

Ritroviamo in questo tragitto alcune figure simboliche già incontrate in precedenza, che delineano e strutturano, questa volta sul piano estetico, la figura di esperienza in Teilhard.

La prima è quella di *Giacobbe che lotta con l'Angelo*, incontrata percorrendo la prima tappa per raggiungere il cuore della Materia, quella Cosmica/evolutiva: essa illumina la dinamica e la funzione della totalità estetica.

La *vergine velata* è la seconda figura che dice simbolicamente la realtà ed il mistero del femminile nell'ambito dell'Umano o del convergente:

---

sviluppare: 1) Il mistero della Castità [...] 2) Il dinamismo del Femminino che la Castità conserva e traspone», in JO, 283. «La Vergine velata = Vergine e tuttavia donna... Il dinamismo femminile...», in JO, 9.41918, 285. Anche: «Il Femminino. Davanti alla Vergine Velata. Ciò che è strano: è che l'attrazione è come estranea alla mia coscienza, - poiché essa non si limita, - è che essa invade e sveglia. Il mistero (e l'attrazione) del Femminino cresce con la castità... Doppio mistero: - il Femminino, la Vergine - La Vergine che sembra distruggere il Femminino, (ma che lo fa crescere). [...] La Vergine: centro di interferenza e di calma potente, in mezzo alla tempesta e a correnti disordinate. Forse che il Mondo o una Persona, - lo Spirito o la materia, ci parla attraverso la Donna?», in JO, 8.3.1915, 291.

252 JO, 15.3.1918, 297.

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

essa offre intelligibilità alla totalità simbolica della figura di esperienza; la terza figura è rappresentata dal *Carro di Elia* ed è in corrispondenza dell'ultima tappa, quella del Cristico o centrico che rivela il Cristo nella Materia, il suo Cuore: essa rende visibile l'azione della totalità sacramentale.

Totalità estetica, simbolica e sacramentale, al pari della forma dell'Ambiente divino, hanno un centro che insieme è anche una sfera. Centro e totalità cristica, un'unica forma che, come abbiamo visto, non è né generica né impersonale ma, al contrario, si esprime attraverso la singolarità di tre figure cristologiche rivelatesi essenziali per la forma della fede e della spiritualità di Teilhard.

Quale focolaio della totalità estetica, in corrispondenza alla figura di Giacobbe in lotta, troviamo l'effigie di Gesù crocifisso: «Il volto del Cristo appare, si precisa in seno alla nostra nebulosa di esseri partecipati e di cause seconde. L'Universo assume la forma di Gesù, ma, o mistero, Colui che si rivela è Gesù crocifisso! ...»<sup>254</sup>.

Quale focolaio della totalità simbolica, in correlazione al simbolismo della Vergine velata o dell'Eterno femminino, che è «un altro nome del principio dell'amore, il volto unitivo degli esseri»<sup>255</sup> appare il quadro del Cuore di Gesù: «La bellezza del Cuore di NS e la sua sufficienza sono ineffabili, esauriscono ogni realtà e appagano ogni bisogno dell'anima. Ci si confonde a pensarvi»<sup>256</sup>.

Infine nell'ambito della totalità sacramentale, in simmetria con Il Carro di fuoco di Elia, è lo stesso sacramento eucaristico nella sua duplice forma visibile e nascosta, dell'ostensorio e della teca che diviene l'Incandescenza misteriosa di Qualcuno e costituisce il focolaio di ogni contemplazione e azione: «con la misteriosa espansione dell'Ostia, il Mondo era diventato incandescente, simile, nella sua totalità, ad una sola grande Ostia»<sup>257</sup>.

---

254 *Il Sacerdote* (1918), ETG, 366 (16-17)=317.

255 E. DE LUBAC, *L'Eterno Femminino, da Teilhard de Chardin*, La Ventola, Torino 1969. 127. L'Eterno Femminino ha valenza segnatamente simbolica, rappresenta una specie di "intermediario tra Cristo e noi" e tuttavia rappresenta un punto di deviazione», in JO, 6.3.1918, 287.

256 E continua: «Mi fa male vederne l'immagine diffusa ovunque, a casaccio, e il suo culto esposto a tutti, a gente che non possiede neanche l'ABC della religione... Forse, te lo ripeto, sono io ad avere torto: io che ho un'incurabile ripugnanza istintiva per tutto quel che sa di pressione sulle anime e sulla libertà in materia religiosa. Se anche è così, non bisogna tuttavia esagerare. Nei Santi, l'amor di Dio è sempre unito a un desiderio appassionato di farLo conoscere. Dunque, questa settimana, pregheremo insieme l'un per l'altro affinché, in ognuno di noi la volontà divina si affini, se così piace a NS», in GP, 31.3.1917, 165-166=249-250.

257 *Il Cristo nella materia* (1916), HU, 33=50-51.



## VI.

### ESTETICA E PROFEZIA

*“Due punti assorbono la totalità della mia attenzione interiore<sup>258</sup>  
un certo mutamento nella rappresentazione del volto di Dio e il gusto della vita”*

L'espressione «il gusto della vita», tante volte incontrata nelle sue molteplici e diverse forme nella trama testuale degli scritti di Teilhard, ci sembra la più adeguata per ricapitolare la sua esperienza estetica ed il suo esito teologico. Per lui “il gusto” non esprime tanto una realtà momentanea, né solo il piacere sensoriale o l'impatto emotivo, neppure dice quel sentire isolato del frammento, chiuso in se stesso, che ci appare in tutta la sua oscillazione e contraddizione come un fenomeno puramente individualistico, ma è un sentire universale, comune a tutti, e tuttavia esperito proprio nella regione più viva e concreta della individualità umana: la coscienza.

Ciò che origina il gusto di vivere<sup>259</sup> è l'intima persuasione - pre-sentita dalla libertà - dell'idoneità della realtà non solo ad essere se stessa ma pure persuasione della possibilità che essa ha di attuarsi oltre se stessa.

«Essenzialmente dinamico costruttivo, avventuroso, “le Goût de vivre”» esprime la coscienza della corrispondenza del tutto alla qualità originaria ed ultima dell'esistenza; come «gusto dell'assoluto» è «fattore ascensionale» che, detto in termini di esperienza, attiva la libertà in vista di una relazione promettente e informa la volontà di un «volere profondo», affinché sia in grado di acconsentire non solo a «sopravvivere», ma a «super-vivere».

Non è pertanto da ritenersi «un puro sentimento»; anche se si sviluppa in un ambito di «esultanza» e di «ebbrezza», tuttavia «il gusto della vita» nasconde nel suo profondo «una fredda e dura determinazione», propria di una libertà che deve, di continuo, motivarsi, giocarsi nell'impresa ardua del vivere ed incamminarsi nella marcia della vita, prolungandola sempre oltre, proprio attraverso le sue scelte. Questo “gusto” rappresenta così la primizia della coscienza divenuta riflessa su se stessa<sup>260</sup>, è quella permanente promessa di pienezza e di futuro che sta all'inizio di ogni esperienza estetica e ne è fondamento.

Per: “gusto di vivere” o “gusto della Vita”, intendo qui, in prima approssimazione, quella disposizione psichica, ad un tempo intellettuale

---

258 LS, 9.5.1950, 260.

259 Cf *Le Goût de vivre* (1950), AE, 239-251.

260 Cf AE, 239 e 243.

ed affettiva, in virtù della quale, la vita, il Mondo, l’Azione ci sembreranno, nell’insieme luminosi, – interessanti, – gustosi. Disposizione di natura gioiosa e piacevole (in opposizione alla nausea e al disgusto), ma che bisognerà bene guardarsi dal confonderla con un semplice fenomeno di euforia [...] in ultima analisi sarebbe dunque l’energia di fondo che muove e dirige l’Universo sul suo asse principale di Complessità-Coscienza<sup>261</sup>.

Il “gusto di vivere”, come primo sentire della libertà nella coscienza, è «una grandezza variabile e fragile»<sup>262</sup>, ma è pure una primizia di futura consistenza, frutto di quelle forme della libertà che sono le fedi e le correnti mistiche delle religioni, essenzialmente ascensionali e motrici, «capaci di preparare e di presentare un alimento completo al nostro bisogno di essere» in forza della loro attitudine a tenere di nuovo insieme la religione del Cielo e quella dell’Umanità della terra, l’antica fede «nell’In Alto» e la nuova fede «nell’In Avanti»<sup>263</sup>.

La visione fondamentale della congiunzione di Dio e dell’Universo costituisce per Teilhard il fondamento stesso della sua gioia e del gusto della Vita<sup>264</sup>, un gusto del Reale che conduce, soprattutto il mistico, a «conferire alle cose il loro massimo grado di realtà»<sup>265</sup>. Il “gusto mistico”, a cui sono indispensabili perché nasca e viva, il «godimento e lo sviluppo», conosce tuttavia «il freddo di una delusione» come molto più essenziale al fine di non restare prigioniero dell’apparenza del sensibile e di procedere oltre, nella direzione della vera consistenza racchiusa nel cuore delle cose<sup>266</sup>.

«L’anima fedele alla Vita e alla Grazia» conosce così quella componente «antagonista» capace di operare una inversione della sua corsa, essa sperimenta «il gusto della Rinuncia: arrivata a fatica nel cuore delle cose l’anima si trova così pronta ad evaderne»<sup>267</sup>. Mediante uno sforzo disinteressato e mortificante, diminuisce per crescere di più, si immerge nel reale per risalire di nuovo, si centra in sé personalizzandosi e si decentra fuori di sé nella persona del Cristo.

Il mistico sperimenta come due fasi del gusto della vita, una di crescita e l’altra di diminuzione, e «la seconda, quella che fa esultare l’Uomo nel

---

261 AE, 239 e 243.

262 AE, 247.

263 AE, 249.

264 Cf *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 22=36.

265 *L’Ambiente mistico* (1917), ETG, 213=182.

266 ETG, 195=168.

267 *Forma Christi* (1918), ETG, 446=377.

suo annullamento doloroso in Cristo, è la più beatificante delle due perché è quella che conferisce all'anima la forma definitiva di Gesù»<sup>268</sup>.

Il gusto del vivere, quello ardente di una ricerca, amalgamato «all'inquietudine sana ed aspra del progresso»<sup>269</sup>, è per Teilhard, sempre intrecciato al gusto irresistibile «di un qualche Unico Sufficiente ed Unico Necessario»<sup>270</sup>, che è lo stesso «gusto dell'essere»<sup>271</sup> e di Dio, il fondamento di ogni fondamento»<sup>272</sup>; vi è infatti in lui la percezione di un gusto trasmesso dal Cielo che nutre quello «innato della Terra», che gli permette di sperimentare l'amore di Dio concretissimo ed energizzante<sup>273</sup>.

La ragione stessa non può funzionare se non si pone sotto questo gusto, essa non illumina se non sotto questa luce; un gusto nuovo che salvaguardi tutto l'umano, l'organico ed il cosmico<sup>274</sup> è quello che esige l'Umanità scopertasi nello slancio di evoluzione, «un rimbalzo di intensità del suo gusto d'agire, del suo gusto di cercare, del suo gusto di creare» che è, alla fine, «il gusto di compiersi» in «un Vertice supremo di coscienza»<sup>275</sup>.

Questo “gusto mistico” del compimento promesso che è «gusto dell'umanità» percepita e attesa già nel cuore di tutte le cose, salva agli occhi di Teilhard, «il gusto universale dell'azione»<sup>276</sup>, ed il suo «valore nutritivo» irrinunciabile<sup>277</sup>, essa infatti immerge le sue radici nel “Gusto del Cristo Omega” che è lo stesso gusto che presuppone la comunione eucaristica<sup>278</sup>.

---

268 ETG, 450=380.

269 *La Vita cosmica* (1916), ETG, 63=49.

270 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 10=23.

271 «Ciò che nutre tutta la mia vita interiore è il gusto dell'essere realizzato in Dio Nostro Signore», in Ritiro 1919, NR, 45.

272 Ritiro 1939, NR, 136, 222; «Nel gusto di Dio distinguere: 1) il gusto acquisito laboriosamente 2) il gusto soprannaturale infuso, il gusto naturale sovranaturalizzato», in Ritiro 1919, NR, 61.

273 *Il Cuore della Materia* (1950), CM, 34=52.

274 Ritiro 1939, NR, 136: «Fondamento di ogni Fondamento: il Gusto di Dio. (Ps 62: *Deus Deus meus*) [*ad te de luce vigilo sivit in te anima mea quam multipliciter tibi caro mea ndr*]. Da un certo punto di vista più importante della “ragione”, perché la ragione non funziona se non sotto questo gusto. (è più o meno questo gusto). Nei Salmi: *Benedicite, Laudate, Exultate*. Senso nuovo, organico-personale, in Omega: tutto l'umano conservato, e tutto l'organico cosmico aggiunto...»

275 *Il Cristico* (1955), CM, 82=111.

276 *La via dell'ovest verso una nuova mistica* (1932), DA, 58=56.

277 Ritiro 1919, NR, 66.

278 «Il Cristo, nell'istituzione, presuppone ed implica che i suoi discepoli hanno fame e sete

Il gusto del bello è così per Teilhard espresso e significato da quella idoneità, coerenza ed intenzionalità propria dalla totalità del reale, è la molla che innesca la «tensione vitale del mondo»; il gusto del sublime si determina così scoprendo l'intreccio tra in Alto ed in Avanti, Dentro e Fuori delle cose; è per un verso quel percepire l'emersione agente dell'Uno nel molteplice che, via via, va unificandosi e, per l'altro verso, è quel contemplarlo discendente in tutte le cose e subirlo come forza di trasformazione nelle passività: «Il Molteplice sale, attratto ed inglobato da uno “già Uno”. È questo il segreto e la garanzia della vita»<sup>279</sup>.

In questa convergenza di profondità e superficie, di compito e dono, di costruzione e ricezione della vita si dischiudono una figura e una forma nuova, quelle del Cristo universale, intraviste nella corrispondenza delle singole parti a quel Dio tutto in tutti, ciascuna unita a Lui e alla totalità del reale ed al tempo stesso salvaguardata e compiuta nella sua singolarità individuale.

Alla fine il gusto della vita dischiude, nell'orizzonte estetico, un esito teologico; è infatti la scoperta di «un vedere» reso possibile solo «se Dio guarderà», l'esperienza di un «riceversi», mediante un dono dall'alto di cui Dio stesso è la fonte: «Bisogna che Dio ci doni il gusto di desiderarlo»<sup>280</sup>; è l'esperienza di un rimbalzo – nella forma di un capovolgimento qualitativo, di una grazia – che fa passare dal piano estetico a quello estatico, dal desiderio di unione alla comunione:

La tensione vitale del Mondo non più solamente mantenuta attraverso artifici psicologici o per scoperte razionali di un Oggetto o Ideale trascendente, – ma direttamente infusa nel fondo del nostro essere, nella sua forma superiore diretta ed estrema: l'amore, per effetto di “Grazia” e di “Rivelazione”. Gusto della Vita: nodo centrale e privilegiato, in verità, in cui, nell'economia dell'Universo supremamente organico, un legame supremamente intimo si scopre tra mistica, ricerca e biologia<sup>281</sup>.

Il gusto della vita rivela infine il suo centro cristologico poiché il Cristo tende a divenire «l'alimento completo» della vita<sup>282</sup>.

---

di lui ora, tutta la questione è qui. Tutta la mia vita interiore è sospesa a questo: il gusto del Cristo-Omega: “*Spiritus principalis*”... “*Da mihi esurire, sitire*”. = La Comunione presuppone il gusto», in Ritiro 1943 NR, 244.

279 *Lo Spirito della Terra* (1931), EH, 42=56.

280 *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 226=192.

281 *Le Goût de vivre* (1950), AE, 251.

282 Ritiro 1919, NR, 60 e 63.

L'istanza estetica trattiene nello spazio della teologia la luce originaria della rivelazione al pari di quella profetica che mantiene, nell'ambito della fede, lo stupore della parola che si rivela e la traduce in una forma.

Il tragitto estetico o, come lo chiama P. Sequeri, la *via pulchritudinis*<sup>283</sup> intreccia così il sentire e il consentire dell'esperienza credente, perché non vada perduto «il gusto del vangelo» direbbe Teilhard<sup>284</sup>, quello che attinge primariamente non ad una dottrina e ai suoi contenuti ma ci fa sensibili ad un cuore, ad un volto, allo splendore di una persona: il Verbo incarnato<sup>285</sup>.

Paolo prega perché i cristiani di Filippi abbiano abbondanza di sensibilità, *pasé aistései* (Fil 1, 9-10), quella pienezza estetica che illumina l'esistenza, quella risonanza profetica interpellante per un autentico discernimento, capace di far intendere la verità nel profondo, facendola passare dalle labbra al cuore perché vi si acconsenta:

Non sono forse preziose e dolci queste illuminazioni che, di tanto in tanto, ci fanno vedere e assimilare per davvero qualche verità basilare? – Quelle verità ripetute da tutte le bocche, ma così lente a penetrare nei cuori? [...] La fisionomia che NS cerca di dare alla nostra anima, si delinea così, a poco a poco. Se facciamo il piccolo sforzo di scrivere, la luce intravista si precisa, si concentra in una forma che, più tardi, non saremmo forse più in grado di darle; luce che tende a prolungarsi; nelle ore più nere, ci si aggrapperà a quelle parole, con cui esprimevamo pensieri di gioia e di chiarezza. Mi sono trovato sempre bene annotando così le tappe, anche minime della mia vita interiore<sup>286</sup>.

L'esperienza estetica comunica qualità originaria alla libertà, dice il suo apparire ed il valore ineffabile della verità che si dona in essa; l'esperienza estetica – scrive S. Givone – parla «al cuore e alla mente come nessun'altra esperienza»<sup>287</sup>; è pure «la via per sperimentare nel sensibile il fondamento soprasensibile dell'essere stesso»<sup>288</sup>; essa è «esperienza di libertà» perché, svelando il senso ultimo del nostro essere al mondo, «reclama un sì pieno, totale, un assenso che è un consenso»<sup>289</sup>.

---

283 P. SEQUERI, «La via pulchritudinis Limiti e stimoli di una spiritualità estetica», in *Cedere Oggi* 117 (2000) 69-76.

284 *Cristianesimo ed Evoluzione* (1945), CJC, 168=205.

285 *Ivi*, CJC, 172=210.

286 GP, 10.7.1916, 94=139.

287 S. GIVONE, *Prima lezione di estetica*, Universale Laterza 826, Bari 2003 6.

288 *Ivi*, 22.

289 *Ivi*, 20.

La via della bellezza, quella che conduce alla vita e si rivela capace di «tracciare un'immagine, la più bella possibile, di Nostro Signore nel cuore delle cose»<sup>290</sup>, non è larga e spaziosa, ma stretta e tortuosa come quella evangelica<sup>291</sup>, poiché le è impossibile mostrarsi e dispiegarsi se non intrecciata alla via della salvezza,<sup>292</sup> quella che, per compiere la vita e condurla attraverso una liberazione all'«estasi in Dio», non si sottrae dal camminare nella valle oscura della morte<sup>293</sup>. A determinare la svolta che la fa uscire dall'ambiguità del senso e dalla mondanità sono proprio l'immagine cri-

---

290 GP, 9.10.1916, 111=166.

291 «La verità della bellezza, tuttavia, non abita pacificamente l'umana edificazione del mondo. Dirottata dalla sua profezia, distratta dalla sua memoria, essa vive anche come apparenza della giustizia e come illusione del bene. Diventa persino la giustificazione seducente dell'incredulità: nell'ebbrezza di un'esistenza finita che basta a se stessa; in guisa di *argumentum apparentium rerum* che nobilita – persino – la dissipazione di ogni dono dello Spirito. Piegata al dominio delle potenze che traggono l'uomo in schiavitù, la passione della bellezza incoraggia anche la voracità di un appagamento distruttivo, alimenta l'invidia mortale della grazia altrui. L'ossessione della bellezza presuntivamente spirituale, induce pur essa il rischio di una tragica anestesia nei confronti del dolore del mondo. Diviene principio di mera autoedificazione, che si separa da ogni vincolo compassionevole dell'umano; e nella sua pretesa illuminazione, che aspira ad un'esistenza incontaminata, rimane indifferente all'avvilimento della terra. In entrambi gli eccessi la bellezza si separa dalla speranza dell'uomo. E infine, da ogni giustizia della creazione», P. SEQUERI, «La via pulchritudinis», 70.

292 «E vero che per il cristianesimo non esiste una bellezza mondana capace di offrirci libertà dal male e vita eterna. Ma la fede evangelica non si sogna neppure di abbandonare il mondo all'alternativa della bellezza e della salvezza. Nella teologia, come nella spiritualità e nella cultura cristiana, la via della bellezza è stata incessantemente percorsa con sincera partecipazione religiosa e decisivo impulso culturale [...] La bellezza appare, certamente, allo sguardo della fede, nel segno di una verità della creazione che precede l'avvilimento dell'umano. E resiste, indomabilmente, alla sua nichilistica deriva. Non allude semplicemente al suo originario legame con la bontà dell'opera di Dio, che si compiace della propria invenzione. La bellezza evoca il riflesso di una giustizia originaria della creazione che lascia balenare il sentimento di una felice corrispondenza della sua destinazione. Nel fascino che ne promana, la bellezza prefigura la restituzione della creazione al suo senso. E rende amabile l'intenzione di Dio che volle destinare l'uomo alla dignità di un'esistenza propria: a immagine e somiglianza di Lui. Il sentimento della bellezza trafigge ogni volta l'acerba contraddizione del mondo abitato con l'immemoriale bagliore della Parola creatrice. La perdurante risonanza di quell'impulso può essere oscurata, ma non estinta. Le potenze ostili, evocate dall'incredulità dell'uomo, possono congiunturalmente ridurla al silenzio: non mai privarla della sua risurrezione» (*Ivi*, 69-70).

293 Alla fine del capitolo precedente ci chiedevamo: come finirà l'Evoluzione spirituale del nostro pianeta? Rispondiamo ora: forse attraverso un capovolgimento più psichico che siderale, simile può darsi a una morte, ma che sarà in realtà la liberazione dal piano materiale storico e l'estasi in Dio», in *Lo Spirito della Terra* (1931), *EH*, 43=57.

stologica e la sua diafania; è la forma cristica che rende praticabile la bellezza come via di salvezza, «luce attiva, che penetra in noi, proveniente da Gesù»<sup>294</sup>.

L'estetica teologica in Teilhard si lascia interrogare dalla possibilità dell'inferno<sup>295</sup>, vi aderisce nella fede, non minimizza né stempera le tinte scure di «un polo negativo del mondo» proprio in ragione della libertà dell'uomo. Essa accoglie «la gravità sempre minacciosa della condanna» sospesa su un'estetica ed una vita prive di amore, incapaci di condurre verso l'uomo, ma non si lascia immobilizzare, l'estetica teologica trae invece da questa minaccia ragioni per appassionarsi di più al Cristo, né agli occhi di Teilhard viene per questo oscurata da cupi bagliori la bellezza del Cristo:

O Gesù, Maestro terribilmente bello e geloso, chiudendo gli occhi su ciò che la mia debolezza umana non può ancora comprendere, e quindi sopportare, cioè la realtà dei dannati, voglio per lo meno introdurre, nella mia visione abituale e concreta del Mondo, la gravità sempre minacciosa della condanna; – non tanto per temerTi, Gesù, quanto per essere più appassionatamente tuo. Te l'ho già gridato poco fa: per me, non essere solo un fratello, Gesù, ma sii per me un Dio! [...] Che le fiamme dell'Inferno non tocchino me, Maestro, – né alcuno di coloro che amo... Che non sfiorino nessuno, mio Dio (so che mi perdonerai questa preghiera insensata!). Ma che, per ciascuno di noi, i loro cupi bagliori, con tutti gli abissi che rivelano, si aggiungano all'ardente pienezza dell'Ambiente Divino<sup>296</sup>.

L'esito teologale dell'estetica teilhardiana lo troviamo infine riespresso nella figura già ricordata della cattedrale di Strasburgo: «Durante la grandemessa, [di Natale] alla cattedrale, ho sognato che, se avessi dovuto fare l'omelia di Natale, l'avrei fatta sulla Cattedrale stessa, simbolo potente e dominatore del Verbo Informatore, del Mondo, sottomesso alla potente azione plasmatrice del Verbo incarnato»<sup>297</sup>. Il luogo più decisivo per gustare questa bellezza è per Teilhard proprio quello della contemplazione orante ai cui occhi tutta la creazione sembra trasformarsi in una liturgia cosmica:

O Signore, sei Tu Colui che, con il pungolo impercettibile di un'attrattiva

---

294 «Tutto ciò che ho scritto, qui e altrove, presuppone la percezione, o tende alla manifestazione, di questa luce attiva che penetra in noi, proveniente da Gesù», in *Forma Christi* (1918), ETG, 435=369.

295 *Ivi*, 115=189.

296 *Ivi*, 117=191-192.

297 JO, 25.12.1918, 386.387.

sensibile, è penetrato nel mio cuore per far trapassare la mia vita in Sé. Sei disceso in me grazie a una piccola particella delle cose; poi, improvvisamente, ti sei rivelato ai miei occhi come l'universale Esistenza. O Signore, sotto questo primo volto, così vicino e così concreto, lasciami goderti a lungo, in tutto ciò che vivifica, e in tutto ciò che trabocca, in tutto ciò che penetra e in tutto ciò che avvolge, nel profumo, nella luce, nell'amore e nello spazio<sup>298</sup>.

La visione estetica e l'intuizione poetica costituiscono i due fuochi di una polarità del gusto che Teilhard colloca nell'orizzonte profetico dell'annuncio del Regno di Dio come due soglie attraverso cui veniamo raggiunti dalla profezia dello Spirito racchiuso nella vita e prendiamo coscienza della forma battesimale dell'esperienza estetica cristiana:

La mia sofferenza fondamentale sta nel non poter urlare come vorrei, con la parola e con l'esempio, la mia certezza che il Regno di Dio non si attuerà senza un'immersione molto più completa delle forze cristiane nelle più potenti correnti della Terra. Ah! Il grande simbolo del Battesimo in cui, di solito, si ravvisa solo più la goccia d'acqua che pulisce e non il fiume che trascina<sup>299</sup>.

Attraverso l'esperienza della bellezza ci è dato di poter scrivere «la nostra profezia», quella che abita «il fondo dell'anima»<sup>300</sup> e che scaturisce in noi quando ci coinvolgiamo appassionatamente e tenacemente negli avvenimenti della nostra vita, anche quando sembrano non funzionare o non andare per il verso giusto, quando poniamo mano all'arato senza voltarci indietro; in quest'esperienza ci è dato incontrare «lo Spirito» come «la più violenta, la più incendiaria delle Materie»<sup>301</sup>.

---

298 *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 186=161. Scrive ancora P. Sequeri: «L'umanità di Dio nel Figlio Gesù non è condiscendenza accessoria: è pleroma autentico. È l'originale di ogni icona, la quale vi riflette la sua pallida evocazione dell'unica configurazione e trasfigurazione legittima dell'invisibile abbà-Dio. Il legame con il doloroso concepimento della nuova creazione, conforme e trasformata ad immagine del Figlio, di cui parla la splendida invenzione paolina dell'estetica teologale – dalla dottrina del vetro oscuro a quella dei sensi spirituali, dall'inno della *kenosis* (Fil 2) al poema della *kainé ktisis* (Rom 8) – salda compiutamente la teologia cristiana della bellezza spirituale con l'antica rivelazione biblica della creazione di Dio e della promessa che la riguarda. Rivelazione ancorata storicamente a quella stessa fede, mai abrogata. Promessa escatologica di cui rimane in vigore la speranza di una nuova terra, mai revocata», in P. SEQUERI, «La via pulcritudinis», 69-70.

299 ACH 22.1.1927 94.

300 LGB, 7.10.1929, 80.

301 ACH 22.1.1927 94.



Una segreta complicità tra “estetica” e “profezia”, tra intuizione ed ispirazione si determina e viene alla luce in colui che osa resistere alle rapide della creatività e non si lascia intimorire dalla tensione interiore o dal suo contrario, che sono i momenti di l’inerzia o di freddezza. Il frutto che alla fine si sentirà uscire non sarà l’estetizzazione nauseante di ogni gusto né l’evaporazione del senso, ma sarà in ciascuno una nuova e vitale esperienza, quella che Montale chiama il «commuoversi dell’eterno grembo»<sup>302</sup>.

È in una lettera, molto bella, all’abbé Gaudefroy che Teilhard mostra come la profezia abbia radici profonde nell’esperienza estetica e ciò si rivela alla coscienza proprio con il liberare le potenze ardenti che premono nell’interiorità; quella evangelica è una profezia che non è solo riservata ad alcuni, ma è un dono che fruttifica silenziosamente nel popolo di Dio:

Indovinavo un po’, mio caro amico, – ma non capivo fino a che punto voi soffrite di non poter (o di non osare?) dare libero corso alla potenza spirituale che lei sente accumulata in lei. Avrebbe bisogno di un amico sempre presente; o, meglio ancora, di qualche discepolo. Ha cercato di scrivere, con una certa regolarità, ciò che avveniva nel fondo della sua anima? Lei mi dice che davanti ad un foglio di carta si sente in prigione. Ma c’è modo talvolta di avere qualcuno o qualche cosa di abitualmente in vista, dietro il foglio. Lei dovrebbe, poco a poco, scrivere la sua “profezia” secondo l’ispirazione e l’eccitazione degli avvenimenti. Mi domando se, una volta superata la prima corrente, lei non scopra la strada delle acque tranquille. – Se non funziona, lei non si scoraggi. Mi sembra che la tensione interiore degli spiriti, (anche non esteriorizzata) deve giocare un ruolo importante nell’avvenimento del vero Regno di Dio. “Colui che parlerà” troverà un giorno le parole, e la fiamma delle sue parole [parole] in quello che lei avrà silenziosamente, con molte altre, nutrito nel segreto del suo intimo. È molto vero ciò che lei dice dei profeti. Proprio oggi mostrano<sup>303</sup>, in modo appassionato, lo smarrimento degli ebrei privati dell’ispirazione: preparano la spianata di un nuovo tempio, – e aspettano che sorga l’uomo

---

302 *In Limine*: «Godi se il vento ch’entra nel pomario/ vi rimena l’ondata della vita:/ qui dove affonda un morto/ viluppo di memorie./ orto non era, ma reliquiario./ Il frutto che tu senti non è volo./ ma il commuoversi dell’eterno grembo;/ vedi che si trasforma questo lembo/ di terra solitaria in un crogiuolo./ Un rovello è al di qua dell’erto muro./ Se procedi t’imbatti/ tu forse nel fantasma che ti salva:/ si compongono qui le storie, gli atti/ scancellati pel gioco del futuro./ Cerca una maglia rotta nella rete/ che ci stringe, tu balza fuori, fuggi!/ Va, per te l’ho pregato - ora la sete/ mi sarà lieve, meno acre la ruggine», in E. MONTALE, *Ossi di seppia*, 5.

303 Teilhard si riferisce al testo di una lettura biblica del breviario della seconda domenica d’ottobre.

di Dio. – Ma noi, cristiani, possiamo ancora aspettare un Profeta? – Mi è talvolta sembrato che, nella Chiesa attuale, ci siano tre pietre periture, pericolosamente infisse nelle fondamenta: la prima un governo che esclude la democrazia; la seconda è un sacerdozio che esclude, minimizza la donna; la terza è una rivelazione che esclude, per il futuro, la profezia. [...] Ciò che chiamo “pietre periture” è semplicemente un gruppo di tendenze protettrici che ci salvano dall’anarchia, dall’egualitarismo e dalla dispersione spirituale. Per ciò che riguarda più specificamente la profezia, penso che questo dono sia, in questo momento, diffuso nella massa della Chiesa<sup>304</sup>.

Così «fin dall’Origine delle Cose», estetica e profezia fanno pregustare già il nuovo che deve venire e illuminano l’oscurità di «un Avvento di raccoglimento e di fatica», che prepara «un Futuro insperato eppure atteso»<sup>305</sup>; è questa visione che fa esclamare a Teilhard: «Oh! com’è bello lo Spirito che si eleva tutto adorno delle ricchezze della Terra!»<sup>306</sup>; questo stupore è esperienza di quel bello che è all’origine di tutte le cose, di quella “forma critica”, che come dice Balthasar, è rivelazione<sup>307</sup>.

Questa meraviglia nasce dalla percezione dell’unità originaria partecipata agli esseri, diafania dell’Uno che discende nella molteplicità del reale e poi ascende avvolgendosi in esso, ne dirige l’evoluzione, orienta ogni cosa e la solleva verso il suo compimento: «Dio, che non può, in alcun modo, mescolarsi né confondersi con l’essere partecipato da Lui sorretto, animato e correlato, è tuttavia all’origine di tutte le cose, ne dirige lo sviluppo e ne rappresenta il termine.

Tutto vive e si eleva, e, di conseguenza tutto è, uno, in Lui e per Suo tramite...»<sup>308</sup>. Allo stesso modo le innumerevoli parole attraverso cui, in compagnia di Teilhard si è cercato di delinearne il tragitto e l’ambiente estetico, sembrano originarsi e svilupparsi, vivere ed unificarsi nell’unica *forma Christi*.

Le grandi parole dell’estetica, come le ha chiamate Balthasar<sup>309</sup>, alla fine

---

304 LGB, 7.10.1929, 79-81.

305 *La Vita Cosmica* (1916), ETG, 86=68.

306 *La Potenza spirituale della Materia* (1919), HU, 44=67.

307 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*. I, *La percezione della forma*, 447.

308 *La Vita cosmica* (1916), ETG, 71=55-56.

309 «Questo bello è infatti rivelazione [la bellezza di Dio che si manifesta nell’uomo e la bellezza dell’uomo trovata in Dio e in Dio soltanto]. Una bellezza che unisce infinitezza e perfezione, effusione e raccoglimento, non secondo uno schema generale ma nel modo specifico ed unico dell’Incarnazione. Ciò che è per l’uomo realmente perfezione

sembrano corrispondere ancora una volta, quasi con sorpresa, alle forme del nostro modello testuale con cui si è inteso fin dall'inizio ricercare e interpretare la figura di esperienza di Teilhard.

Per essere tale la bellezza deve riuscire ad unire infinitezza e perfezione, effusione e raccoglimento, donazione e sicurezza e a manifestare i tratti di una trasfigurazione, di una divinizzazione e di una immortalità; deve cioè lasciarsi misurare dalla bellezza della figura cristologica, che è, insieme, unica e normativa.

Ne *Il Cristo nella Materia* (1916) il racconto de *Il Quadro* intende esprimere proprio la figura della trasfigurazione nella forma di una convergenza nel Cuore di Cristo tra infinitezza e perfezione. Il racconto de *L'Ostensorio* ci parla del cammino della divinizzazione che è evento di effusione e raccoglimento insieme. Il racconto de *La Teca* ci dice che l'immortalità è quel frammento di Dio racchiuso in ogni vita, quando essa assume la forma del dono, essa si comunica, si sviluppa nel mondo e costituisce garanzia e sicurezza di futuro per tutta la creazione, proprio nel cuore di quell'esperienza di mortalità e limite che è la storia umana ferita dal peccato degli uomini.

In queste tre figure è una triplice bellezza cristologica che viene offerta, non solo alla contemplazione ma anche all'azione; ci sembra poi che qui sia declinata l'unica missione del Figlio quale luogo per vedere e accogliere la comunione promessa. Così l'intero cosmo, grazie al Cristo, torna ad essere agli occhi dei credenti una «bellezza cangiante»<sup>310</sup>.

*Bellezza persuasiva* diviene allora la bellezza del Cristo, immagine e splendore della gloria di Dio, negli spiriti che ne saranno toccati, essa si rifrangerà come in un arcobaleno di luce<sup>311</sup>:

Hai visto spesso, di notte, certe stelle cambiar colore e diventare ora perle di sangue, ora scintille di velluto viola. Hai visto anche correre l'arcobaleno su una bolla di sapone trasparente... Così, in uno scintillio inesprimibile, sull'immutabile fisionomia di Gesù, brillavano le luci ed i colori di tutte le nostre bellezze. [...] queste innumerevoli sfumature di maestà, di soavità, di fascino irresistibile, si susseguivano, si trasformavano, si fondevano le une nelle altre, in un'armonia che pienamente mi soddisfaceva... E sempre,

---

ed infinitezza, ciò che è realmente effusione e raccoglimento, donazione e sicurezza, trasfigurazione, divinizzazione, immortalità, tutto ciò che viene detto dalle grandi parole dell'estetica trova qui la sua misura ed il suo orizzonte», in H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. I, La percezione della forma*, 447.

310 Così E. Montale traduce il titolo della poesia di G. M. Hopkins, *Pied Beauty*, cf L. BARILE, *Adorate mie larve*, 25-50.

311 *Come comprendere e utilizzare l'arte nel flusso dell'energia umana* (1939), DA, 110=97.

dietro questa superficie mobile, sostenendola ed anche concentrandola in una unità superiore, fluttuava l'incomunicabile bellezza del Cristo...»<sup>312</sup>.

Potrebbe essere allora "l'arcobaleno" la figura ricapitolativa dell'estetica teologica di Teilhard, essa è quell'arcobaleno in continua crescita, un'opzione in favore dell'amore, poiché lo si era detto all'inizio «L'amore =presuppone l'armonia, cioè la bellezza»<sup>313</sup>; è un miraggio che attira verso l'alto, che rifrange e rivela le «sfumature di quell'amore che è soglia e ingresso di un altro universo: è soltanto verso l'ultra che progredisce la creazione della luce»<sup>314</sup>; anche la Scrittura adopera questa figura per indicare lo splendore della gloria di Dio nella visione di Ezechiele, (1,28) essa simboleggia anche lo splendore che avvolge nell'Apocalisse (4,3) il trono di Dio.

Si è iniziato questo tragitto estetico con un testo di Guardini e con lui lo si vuole anche concludere, riportando alcuni brani dell'ultima lettera dal "lago di Como" che titola *Il nostro compito*, perché questi ci sembrano qualificanti nel riproporre i tratti essenziali della figura di Teilhard e la vocazione ultima del suo percorso estetico.

È quasi un invito a riconoscere che il suo compito è stato quello di aiutarci a vedere il nostro posto «nel divenire» non in contrapposizione, ma fiduciosi «nel nuovo» che sempre incalza all'orizzonte del nostro tempo, rendendolo insicuro ed inquieto.

Egli ci ha fatto il dono di mostrarci «una prodigiosa ascesa, un intimo "aprirsi", un urgere di forme dovunque» non solo in ragione del suo amore appassionato alla Terra ma, molto di più, per l'attitudine che scaturisce dalla fede, quella di mettersi davanti a Dio silenziosi, di stare con Lui nella solitudine restando pur sensibili all'umano, offrendosi come campo di sperimentazione, «interamente a disposizione di Dio», perché Egli possa continuare a seminare la profezia di un mondo nuovo.

---

312 *Il Cristo nella Materia* (1916), HU, 29-30=45.

313 JO, 19.11.1918, 371.

314 «Ebbene, se vogliamo possedere fino in fondo il mistero della carne, è necessario che, attraverso una meditata opzione, nella quale lo sforzo stesso della Creazione si esprimerà nella nostra coscienza, vinciamo la falsa evidenza del miraggio che ci attira verso il basso. Sì, è vero: l'amore è la soglia di un altro universo. Al di là delle vibrazioni che noi conosciamo, l'arcobaleno delle sue sfumature è ancora in piena crescita. Ma, ad onta della fascinazione che le tinte inferiori esercitano su di noi, è soltanto verso l'«ultra» che progredisce la creazione della luce. È in queste zone invisibili, e come immateriali, che ci attendono le vere forme di iniziazione all'unità», in *L'evoluzione della castità* (1934) DA, 95-96=84.

Romano Guardini qui indica lo stile per orientarsi verso un nuovo compito, un'ascesa, un intimo aprirsi, l'ospitalità creativa a forme nuove:

L'uomo è chiamato a fornire una nuova base di intelligenza e di libertà che siano, però, affini al fatto nuovo, secondo il loro carattere, il loro stile e tutto il loro orientamento interiore [...] Il nostro posto è nel divenire. Noi dobbiamo inserirci, ciascuno al proprio posto. Non dobbiamo irrigidirci contro il "nuovo", tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire. E neppure cercare di costruire in disparte, mediante una fantasiosa forza creatrice, un mondo nuovo che si vorrebbe porre al riparo dai danni dell'evoluzione. A noi è imposto il compito di dare una forma a questa evoluzione e possiamo assolvere tale compito soltanto aderendovi onestamente; ma rimanendo tuttavia sensibili, con cuore incorruttibile, a tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso. Il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno sul quale dobbiamo stare e ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire [...] E per quanto poco sicuro il nostro tempo possa essere, per quanto scettico, inquieto, orfano, credo che vi siano oggi uomini, e non pochi, che stanno immediatamente davanti a Dio. Un'onda proveniente da Dio si frange contro il limite che è nel più profondo di noi stessi, limite al di là del quale è tutto ciò che è "altro". È possibile che uomini parlino e commercino tra loro, che si compiano destini, senza che di Dio sia stata detta una sola parola: eppure tutto è ripieno di Lui. Là si deciderà in ultima istanza la questione che ci è stata posta. Se ci sia possibile elevarci fino a Dio col più profondo del nostro essere, giungere fino a Lui e, appoggiandoci a Lui, alla Sua libertà e alla Sua potenza, renderci padroni del caos; questa sarà la decisione: e anche se si trovino degli uomini che si mettano interamente a disposizione di Dio e, in solitudine, con Lui e davanti a Lui prendano le decisioni che veramente contano ... Ho l'impressione di sentire tutte queste forze in azione. Una prodigiosa ascesa [...] "un intimo aprirsi" [...] un urgere di forme dovunque<sup>315</sup>.

---

315 R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como, la tecnica e l'uomo*, Brescia 2001 94-95 e 111.

## BELLEZZA E LIBERTÀ

La forma della figura di esperienza si mostra e si sperimenta nella duplice polarità della bellezza che ne costituisce lo splendore e della libertà che ne attua il dinamismo vivente e trasformante.

Infatti proprio della forma è di essere diafania, splendore irradiante, significante, espressivo, essa è proporzionalità armoniosa, adeguatezza che attrae, perché riflette l'integrità piena e si propone come possibilità e promessa di essa.

Ma la forma, per non scoprirsi vuota e per non ridursi ad un formalismo estetico che attrae e seduce lasciando identici, senza mutamento alcuno, scopre in sé la libertà, in essa si radica e si dispiega come in quella realtà che è capace di unire nell'amore, *perché è intenzionalità della forma alla sua origine, capace di far convergere oltre e al di là della forma stessa, tendendo verso il suo valore, nel luogo in cui essa stessa e la sua bellezza attingono e si alimentano*; là dove si attua un passare attraverso, un'esperienza appunto, quella che trasforma, quella dell'amore che unisce generando un terzo: «nell'Universo, tutto si fa per unione e fecondazione, per raggruppamento di elementi, che si cercano e si donano a due a due per rinascere in una terza cosa»<sup>1</sup>.

Così, da un lato la bellezza supporta la forma e si esprime come visione, la cui esperienza ne è la causa formale. Essa allora appare come l'evidenza di un dono riconoscibile e sollecitante, propositivo e interlocutorio, offerto per aprire di continuo l'esperienza a nuove prospettive ed a possibilità sempre più profonde di unificazione. Dall'altro lato la libertà fornisce e offre alla forma il gesto che attua possibilità e promessa, che incarna e fa essere la decisione di muoversi verso e di corrispondere a ciò che appare e si rive-

---

<sup>1</sup> *L'Eterno femminile* (1918), ETG, 320=281. Anche: JO, 2.2.1918, 283.

la anche come buono e non solo come bello; proprio nella libertà la forma della figura di esperienza si realizza come accoglienza e dono.

Bellezza e libertà stanno tra loro in polarità, esprimono la consapevolezza che solo la forma incarnata è il luogo della bellezza e che solo nel suo attuarsi come libertà la forma raggiunge la sua pienezza.

La bellezza riposa nella forma, è radicata nella concreta sostanzialità della materia, la libertà è energia attuativa della materia, il principio attraverso cui la materia stessa raggiunge la sua esistenza concreta nella forma.

Comprendere la forma come bellezza e libertà significa riconoscere alla figura teilhardiana dell'esperienza la singolarità e il dinamismo relazionale di un cammino di personalizzazione.

L'esperienza, luogo in cui si affaccia e si esprime la persona è lo spazio in cui essa si comprende, si comunica, si attua unendosi nell'amore.

Suscitare continuamente lo stupore esistenziale nella persona è della bellezza, la cui unicità e singolarità è libertà che appare, e chiede di attuarsi, poiché l'esistere umano, si compie solo a condizione che la personalità trovi valorizzazione<sup>2</sup> nel cammino della libertà.

Bellezza e libertà insieme a costituire, anche per Teilhard, la forma della sua figura di esperienza umana e credente; un processo di personalizzazione e amorizzazione che avviene proprio nella connessione reciproca di entrambe, ciascuna per il suo verso dischiude a quella totalità che Teilhard chiama l'universo personale.

Entrambe realizzano la vocazione ultima della persona umana, quella divina, di una intima unione di Dio con il genere umano e con tutto l'Universo da ricapitolarsi in Cristo, perché il problema umano oggi si riassume nella riscoperta dell'amore di Dio, ma questo non può essere fatto se non attraverso un enorme sforzo di coscienza che deve condurre a riconosce l'essenza personale dell'universo<sup>3</sup>.

Teilhard ha percorso fino in fondo, negli scritti del tempo della guerra, la strada della bellezza, quella che, comunicando alla libertà dell'uomo l'evidenza della sua verità e del suo valore, origina e struttura il senso umano, dispone alla decisione di ricevere con fiducia la forma di un altro più grande di sé.

Ci sembra illuminante, per riassumere sinteticamente questo suo percorso, un testo di Balthasar:

Là dove una cosa bella è vista veramente fino in fondo, là si schiude fino

---

2 R. GUARDINI, *Mondo e persona*, Brescia 2000, 157.

3 LI, a B. DE SOLAGES, 16.8.1936, 319.

in fondo anche la libertà, e così può aver luogo la decisione. Ma non la decisione è qui l'istanza ultima, bensì il fatto che io mi affido, alla forza di ciò che decide di me e sono perciò deciso a lasciarmi imprimere dal valore unico inconfondibile che mi è stato garantito nell'incontro»<sup>4</sup>.

Ora, è attraverso le immagini simboliche che innervano la trama e intrecciano il tessuto degli scritti teilhardiani e non solo di quelli *in statu nascenti*, che ci è possibile vedere in modo più suggestivo questa polarità di bellezza e libertà; tali immagini rappresentano punti di sintesi e improvvisi squarci in cui il pensiero converge e si connette all'interno della figura di esperienza; sono forme che potenziano il linguaggio, lo rendono altamente espressivo, comunicativo e persuasivo, perché attingono all'immaginario archetipo originario dell'esperienza, rendendo l'evidenza e l'immediatezza del pensiero.

Poiché quella di Teilhard è essenzialmente una esperienza mistica, unitiva, a dimensioni cosmiche, attraverso un processo evolutivo e storico di personalizzazione e pleromizzazione nella relazione di amore con Dio mediante il mondo<sup>5</sup>, la bellezza sarà significata e riconoscibile nelle immagini simboliche che la esprimono come forma dell'amore, capace di attrarre, far convenire e convergere verso di sé.

Egli scrive nel *Journal* che «l'amore suppone l'armonia, cioè la bellezza»<sup>6</sup>: sono principalmente le immagini del *volto* e del *fuoco*.

La libertà sarà detta invece in quei simboli che illuminano il gesto dell'amore come dedizione e cura, principalmente espressi nel simbolismo del *cuore* e delle *mani*. Essi veicolano una spiritualità in cui lo splendore della forma non si ripiega sulla fruizione e sul consumo immediato e consolatorio del gusto e dello slancio di vivere, in cui l'esperienza estetica si riduce al solo piacere sensibile, *delectatio*, ma il *cuore* e le *mani* esprimono una bellezza che viene aperta dalla libertà e viene vissuta come tensione e dinamismo di un rapporto che diventa incontro, evento, il cui fine è suscitare una *devotio*: il donarsi interamente all'altro nell'amore.

Il senso del bello e l'immaginazione poetica diventano per Teilhard il luogo in cui il linguaggio viene riportato al centro stesso dell'esistenza a

---

4 H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica I*, 38.

5 Questo movimento di amorizzazione in vista della comunione è sinteticamente espresso nell'*incipit* a *La vita Cosmica* (1916) e irradierà e alimenterà sempre tutti i suoi scritti successivi: «Esistono una comunione con Dio e una comunione con la Terra e, una comunione con Dio mediante la Terra», in *La Vita cosmica* (1916), ETG, 23=19.

6 JO, 19.11.1918, 371.



contatto con l'immaginario simbolico della coscienza originaria<sup>7</sup>.

Nel cuore drammatico della vita le parole, incrociando quelle figure<sup>8</sup>, sono generate e create di nuovo per esprimere ulteriori e più profondi significati, così il linguaggio si scopre capace di senso, diventa metodo di indagine per comprendere se stessi nel mondo ed ontologia poetica per rispondere alle questioni che interrogano universalmente l'esistenza: "Chi sono", "da dove vengo" e "dove vado?"<sup>9</sup>.

Così l'esistenza si esprimerà necessariamente nella forma simbolica di un *entusiasmo linguistico*<sup>10</sup>, di un lirismo che convince, perché contiene e

---

7 «In questi quindici giorni la steppa era davvero di una grazia commovente [charme penetrant]. Il sole, meno caldo e di una luce dorata, accarezzava con tenere tinte le grandi ondulazioni grigie disseminate di cespugli di artemisie ancora verdi e di ciuffi di asclepiadacee giallastre. Qua e là, nei terreni salmastri, le salsolacee con le loro foglie grasse formavano tappeti color carminio sopra un fondo di sale nevoso. All'orizzonte la cresta frastagliata dell'Alashan si delineava azzurra e già incoronata di bianco. Nessun rumore tranne i richiami di piccoli corvi dal becco rosso o il grido bizzarro del cammello che pascola o le sonagliere di qualche carovana. Mi tornavano in mente, confuse, tutte le mie impressioni autunnali (la mia stagione prediletta): sugli elevati altipiani dell'Alvernia col Forez o il Mont-Dore all'orizzonte, autunni d'Egitto, dove le sere scendono quasi fresche nel deserto violetto, autunni ad Hastings con i faggi dorati e il soffio del vento marino sui downs arrotondati o sui grandi pascoli acquitrinosi della costa. Tutto ciò lo sento ancora come sempre, eppure in maniera diversa - con un po' di malinconia, perché l'autunno pesa anche sulla mia vita, e al tempo stesso in forma più lucida e più tranquilla, perché distinguo con più chiarezza ciò che confusamente mi chiamava attraverso la grazia [charme] profonda ed enigmatica delle ore in cui ci si sente più vicini al mondo, più involuppati nel suo germe», in LV, 30.9.1923, 30-31=50.

8 Non vi è inimicizia tra parola e immagine. La parola che si coniuga con l'immagine apre uno spazio cognitivo dell'estetico in cui l'energia spirituale del sensibile, che non si può ridurre alla dimensione empirica della coscienza rappresenta un momento fondamentale della coscienza di sé e del pensiero del mondo. Il senso estetico (la percezione del bello) ha una funzione originaria nella costruzione umana del senso. Il senso estetico «prefigura ed esalta quel "rapporto toccante" che segnala l'avvenuto contatto tra spirituale e sensibile», cf P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, 134-136.

9 «O Signore Gesù, accetto di essere posseduto da Te e guidato dall'inesprimibile potenza del tuo Corpo al quale sarò legato, verso vette deserte ove, solo, non avrei mai osato salire. Come ad ogni uomo, anche a me piacerebbe, istintivamente, piantare quaggiù la mia tenda su un monte eletto. Come tutti i miei fratelli, ho anche paura dell'avvenire troppo misterioso verso il quale mi spinge la durata. E poi, ansioso con loro, io mi chiedo dove vada la vita...», in *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 17-18=29-30.

10 «In questa calma fisica e morale sono stato ripreso dalla facilità e da una certa allegria del "pensare". È proprio vero che per me esiste solo ormai una specie di Mondo dello Spirito, ma – suppongo – non uno Spirito metafisico alla maniera di Hegel. Lo Spirito che io credo di vedere è carico delle spoglie della Materia. Tutta la grandezza, tutti gli attributi fisici e storici che la scienza ha attribuito a quest'ultima da 150 anni, io li vedo trasposti sopra un

sprigiona il desiderio vitale dell'essere di mostrarsi e indica la possibilità concreta di unirsi; esso fa scorgere infatti la totalità nel frammento, prefigura ed anticipa nella coscienza il vincolo che tiene insieme sensibile e spirituale, l'essere figlio della terra e figlio del cielo<sup>11</sup>.

L'immaginazione poetica *incalza il senso*<sup>12</sup>, è *facoltà gioiosa che provoca l'universo*<sup>13</sup>, lo rende sperimentabile, insensibile, palpabile, acceso; la percezione estetica risveglia la coscienza che scopre di esistere<sup>14</sup>, le apre una strada a doppio senso verso il mondo, attua l'incontro con la realtà e attiva su di essa il pensiero, la fa sentire in contatto e le comunica la sua energia ed il movimento, in una parola fa essere l'esperienza e le sue forme, di esse la bellezza diviene come la figura sintetica e trascendente<sup>15</sup>.

Le figure simboliche del *volto* e del *cuore* da un lato, del *fuoco* e delle *mani* dall'altro, sempre ricorrenti nei suoi scritti, rappresentano per Teilhard due coppie di simboli essenziali per dire la forma dell'esperienza come bellezza e la libertà. Sono «*parole originarie*»<sup>16</sup> aperte al mistero ineffabile di

---

particolare tessuto delle cose. [...] Il mondo, oso dire, mi sembra "cadere" in avanti e in alto sullo spirituale, e ne consegue che questa inversione della Cosmologia dà consistenza cosmica ai centri di coscienza, alle monadi; il tesoro individuale delle anime è imperituro e il Centro supremo deve essere amabile e amante», in LV, 19.1.1929, 92=118.

11 «E, poiché, in mancanza dello zelo spirituale e della sublime purezza dei tuoi santi, Tu mi hai dato, o Signore, una simpatia irresistibile per tutto ciò che si agita nella materia oscura, - poiché riconosco in me, senza rimedio, ben più di un figlio del Cielo, un figlio della Terra, - salirò stamani, in pensiero, sulle più alte vette, carico delle speranze e delle miserie di mia madre, e lassù, in forza di un sacerdozio che solo Tu, credo, mi hai conferito, su tutto ciò che, nella Carne dell'Uomo, si prepara a nascere od a perire sotto il sole che spunta, io invocherò il Fuoco», in *La Messa sul Mondo* (1923), HU, 10=19.

12 G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, 121.

13 G. BACHELARD, *La poesia della materia*, 11 E 13.

14 «L'interiorità si trova felicemente confermata nella sua esistenza proprio dall'ospitalità e dal riconoscimento che riceve mediante una esperienza sensibile: affettiva, emozionante, che risuona interiormente, che corrisponde ad una intimità che non ha altro modo di farsi strada verso la coscienza che il pensiero e la riflessione» in P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, 136.

15 «E d'altronde l'esperienza non è semplice attestazione di una quantità fisica o fisiologica (esperienza come empiria), ma neppure la prova dell'efficacia operativa e funzionale di un comportamento o di una azione (esperienza come esperimento). L'esperienza è *aisthesis*: cioè un contatto capace di accendere e attivare una sensibilità che dà da pensare alla coscienza, modalità riflessiva del senso delle cose, rivelazione di un tratto personale con il quale mi identifico come soggetto particolarmente sensibile. Un modo di venire in contatto con la realtà la cui figura può essere evocata con precisione soltanto nell'orizzonte semantico della bellezza», *ivi*, 136.

16 L'espressione è di Rahner: «Le parole originarie però si alimentano del fatto che

Dio, che conducono alla sua presenza, con valore di sintesi le prime due e archetipo le altre. Esse possono essere collocate e strutturate in quello che G. Durand chiama il «*tragitto antropologico*», in quella condizione in cui a partire dal simbolo, come da un focolaio, avviene la genesi reciproca di bellezza e libertà, in cui lo splendore della forma (volto e fuoco) si coglie e si dà nella relazione al gesto della libertà (cuore e mani) all'interno della coscienza simbolica.

C'è pure uno scambio tra il vettore della soggettività e quello dell'oggettività per cui l'immaginazione di un movimento richiama l'immaginazione di una materia e le pulsioni soggettive incrociano le intimazioni oggettive dell'ambiente cosmico e sociale<sup>17</sup>.

Tragitto antropologico, che in Teilhard diventa “tragitto ontologico” e

---

sono aperte e ci aprono all'ineffabile mistero di Dio (nel nostro caso, del Dio che è l'incomprensibilità della vicinanza amorosa). Quando esse non riescono più a far questo, per quanto esprimano ancora un concetto, sono morte come parole originarie (di una morte spaventosa come quella del corpo). E muoiono precisamente così nel nostro spirito, quando vengono sentite e dette soltanto come concetti. In tal modo cioè non sono affatto comprese come devono essere comprese. Della maggior parte delle parole che ricorrono, nel nostro linguaggio religioso, diciamo che designano un mistero. Ma se nel pronunciare la parola non ci si porta davanti al mistero, non lo si fa presente, ma ci si ferma soltanto a quanto è inteso nel termine, si lascia cadere e non si bada a quello che va oltre e appunto, nasconde il mistero come l'aspetto incompreso ed inafferrato, invece di lasciare che esso, proprio in quanto mistero, afferri noi che non lo comprendiamo; se ci si rifiuta di uscire dalla meschina chiarezza della parola per penetrare nella sua più grande e santa oscurità, allora si uccide la parola originaria, la si riduce a una parola che anche gli empi, i non iniziati e i senza amore possono manipolare (e tali individui sono numerosi anche tra i teologi). Ma come si può evitare di svilire, fino ad ucciderle, queste parole originarie? In che modo è possibile comprenderle, come devono essere comprese, per restare quello che sono originariamente? Ovviamente, dopo quanto si è detto non si tratta solo di arricchirle concettualmente, di “riempirle”, nemmeno con una “incomprensibilità” e “infinità” pensata (invece che realizzata). Per capire quello che qui occorre fare (e con ciò non si è ancora fatto quel che si è compreso, e comprendere consiste proprio in questo, nel rendersi conto che qui si può comprendere veramente solo col fare, che qui l'azione è il modo del sapere e che l'azione sola è giusta), bisogna ricordare una cosa: contemplando la realtà espressa, come dal di dietro e sommessamente cala su di noi il mistero del quale vive la realtà singola e direttamente contemplata. In questo modo il mistero si presenta, non mentre si parla di esso come di una realtà direttamente espressa, non nell'atto di comprendere, ma nell'atto di lasciarsene avvolgere e afferrare. Non si tratta di un “sentimento” o di una Commozione pia e incontrollabile, ma di qualcosa senza la quale ogni concetto rimarrebbe incompreso, nel suo isolamento. Si tratta di quell'intrinseco riferimento non concepibile e astratto alla realtà incomprendibile ed indicibile, nel quale questa è silenziosamente presente, che come tale appartiene alla conoscenza spirituale e la rende possibile. K. RAHNER, «Il senso teologico della devozione al Sacro Cuore», 615-616.

17 Cf G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, 31-32.

“mistico”, per riguadagnare alla fede lo splendore della sua forma e l'intenzionalità del suo cammino attraverso la seduzione della sua bellezza che rende possibile il coinvolgimento etico della libertà: «seduco sempre l'uomo, ma lo porto verso la luce. Lo trascino ancora, ma nella libertà»<sup>18</sup> e questo al fine di ritrovare la relazione promettente che lascia intravedere una vera unione, unione non tanto con la figura del trascendentale umano, figura di transito, che specchiandosi nella sua immagine rimbalza identica su se stessa: «senza il Cristo vi è l'angoscia e l'individuo è ridotto a un luogo di passaggio perdendo così la sua figura»<sup>19</sup>, ma con il mistero del trascendente “incarnato”, il Cristo crocifisso che inserisce nel divenire del mondo la *croce*<sup>20</sup> e spezza il circolo estenuante di una identità che rincorre se stessa senza mai raggiungerla.

Egli viene a colmare l'attesa di senso dell'uomo della cui invocazione e grido diviene risposta, affacciandosi sulla soglia dell'apertura esistenziale e proponendosi come principio di amore ed iniziazione per accedere al segreto di se stessi ed al cuore totale delle cose.

Nel mistero trascendente infatti si danno reale offerta di ulteriorità e alterità, vero contatto e incontro, che operano, nella continuità dell'umano che si trascende, una differenza ontologica, una discontinuità dialogica e pratica, una libertà appunto che è all'origine, attua ed unifica ogni altra libertà, capace di generare, in una nuova unione, un senso veramente nuovo, non solo frutto di scoperta e di ingegno, ma di un dono che si comunica e partecipa nella relazione interpersonale.

Nell'universo e nell'uomo allora, considerati come il luogo di una bellezza e di un amore capaci di svelare ancora il mistero di Dio nel Mondo, si ritrovano una forma e una mistagogia che introduce nell'amore Dio proprio attraverso il Tutto, rimettendo in cammino la fede di una generazione tentata invece di rifiutare Dio, credendo solamente al Tutto<sup>21</sup>.

---

18 *L'Eterno femminile* (1818), ETG, 328=287.

19 JO, 27.3.1916, 68.

20 «Ciò che mi rende tranquillo, relativamente alla fine della guerra, è che io pongo, al di sopra della Patria, non solo Dio e la Chiesa, ma anche il Progresso d'insieme del Mondo, il fenomeno sociale in atto di svilupparsi... C'è là un interesse generale più prezioso di un successo normale, un po' stretto, di una lotta vinta. “La Santa Evoluzione”: Il Cristo ce ne rivela le fatiche e le condizioni, e ci aiuta a portarne il peso. Così s'introduce la croce nel Divenire Umano...», in JO, 27.3.1916, 68.

21 «La nostra generazione rifiuta e nega l'amore di Dio, perché essa crede al Tutto. Occorre che essa scopra che deve amare un Dio giustamente perché essa crede al Tutto», in LI, a B. DE SOLAGES, 16.8.1936, 319.

Il cosmo in evoluzione ed il fenomeno umano, microcosmo in movimento, ridiventano simboli e figure per ridisegnare il tragitto della spiritualità, in essi è data «la visione appassionata del più grande, del Tutto»<sup>22</sup>; per essi si sperimentano e si verificano, con autentico realismo le dinamiche della vita interiore che, pur radicandosi e innervandosi sempre più profondamente nella materia e nella vita, operano altresì un continuo superamento e una spiritualizzazione di essa attraverso il duplice movimento dell'incontro: in ascesa per essere incontrati e in discesa per incontrare.

Due grazie: «aver trovato il Cristo per animare la Materia», e «la Materia per rendere tangibile, universalmente, il Cristo»; qui infatti consiste tutto il problema della vita interiore pratica, occorre calarsi nel terreno quel tanto che basta per superarlo continuamente<sup>23</sup>.

È nel cerchio della persona appunto che egli potrà dare un nome ed un volto all'altro, a quella Entità misteriosa che rappresenta qualche cosa di noi, e al tempo stesso ci soggioga, che noi intuiamo e sentiamo attraverso tutta la realtà, anche se è da lei sola che possiamo attendere la rivelazione del suo nome:

Ha – lo sento – un Nome e un Volto. Ma solo lei può svelarsi e dire il suo nome... O Gesù<sup>24</sup> [...] Ogni presenza mi fa sentire che sei vicino; ogni contatto è quello della tua Mano; ogni necessità mi trasmette una pulsione della tua Volontà. Sicché tutto ciò che è essenziale e durevole attorno a me, è diventato per me il dominio e in qualche maniera la sostanza del tuo Cuore<sup>25</sup>.

---

22 H. DE LUBAC, *L'eterno femminile*, 88.

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

24 *L'Ambiente mistico* (1917), ETG, 221=188.

25 ETG, 223=189.

## QUADERNI CEDOC SFR

1. *Bibliografia di Antonio Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 1995, [esaurito]; aggiornamento al 2009 in edizione digitale.
2. A. ZERBINI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Ferrara (1954-1976)*, Cedoc SFR, Ferrara ristampa 2008.
3. *Alla Scuola del Priore. A 40 anni dalla morte di don Lorenzo Milani. Testimonianze ferraresi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
4. *Nel segno della parola e dell'uomo, scritti di E. G. Mori*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
5. *Ferrara-Comacchio: una Chiesa locale nel tempo e nella storia (1954-2004). Cronologia comparata e testi*, a cura di A. MAZZETTI e A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011<sup>2</sup>.
6. *Prete così. Piero Tollini gli anni di Borgo Punta (1971-1998)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
7. *Cammina umilmente con il tuo Dio. 25 anni di vita pastorale a S. Francesca Romana 1983-2008*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
8. *Nella stessa speranza si passano la Parola di Dio. Atti dell'Incontro "Nel Segno della Parola e dell'Uomo", nel ricordo di mons. Elios Giuseppe Mori*, Palazzo Bonacossi - sabato 17 novembre 2007, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
9. A. BURIANI, *Una Regola obbediente al Vangelo. Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio nella Regola di San Benedetto*, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
10. *Per tutti è il Regno dei cieli. A 50 anni dalla morte di don Primo Mazzolari*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.

11. A. MAZZETTI, *Una santa tutta missionaria. Maria Chiara Nanetti; con un testo di G. FANTINATI, Religione, Religioni e Annuncio del Vangelo in Cina*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
12. *Scandalo e riconciliazione nelle Chiese. Atti del XVII Convegno di Teologia della Pace. Casa Giorgio Cini, Ferrara, 25 settembre 2010*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2010.
13. A. MAZZETTI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Comacchio (1954-1986)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011.
14. *Ferrariensis et Comaclensis de plena Dioecesium unione. "Ecco il dovere di camminare insieme... Andando a tutti". 25° Anniversario del provvedimento di fusione dell'Arcidiocesi di Ferrara e della Diocesi di Comacchio 1986 - 2012*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
15. *Forma facti gregis - piero tollini 1921-2007*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
16. F. TASINI, *L'organo Giovanni Andrea Fedrigotti (1657) di Santa Francesca Romana in Ferrara. Storia e restauri*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
17. F. FRANCESCHI, *Sulla barca del Concilio. Un vescovo al servizio della fede. Antologia di testi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
18. F. VIALI, *La Chiesa mistero evangelizzante nell'episcopato di mons. Filippo Franceschi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
19. *La preghiera unisce o divide? Luoghi di preghiera per tutte le religioni nella città. XVIII Convegno di Teologia della Pace. Sala Martin Luther King Chiesa Evangelica, Ferrara, 8 ottobre 2011*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
20. F. LAVEZZI, *La partecipazione di mons. Natale Mosconi al Concilio Vaticano II (1958-1965)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.

21. G. CENACCHI, *Una voce tra le pagine. Antologia di testi 1*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.
22. G. CENACCHI, *Una voce tra le pagine. Antologia di testi 2*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.
23. *Beatitudini vangelo di mondialità. Atti del Convegno interparrocchiale, S. Francesca Romana - Ferrara - 16 novembre 2013*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
24. N. MARTUCCI, *Aprire la porta al mondo. La parrocchia di Sant'Agostino, un attore della recezione del Concilio Vaticano II a Ferrara (1974-1988)*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
25. A. DIOLI, *Fidei donum. Lettere e antologia di testi, 1*, presentazione di F. FORINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
26. A. DIOLI, *Fidei donum. Lettere e antologia di testi, 2*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
27. P. GIOACHIN, *La chiesa ferrarese nel biennio 1943-1945*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
28. G. BIGONI, *Mons. Ruggero Bovelli. Pastor bonus in populo*, prefazione di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
29. P. GIOACHIN, *Il clero della provincia di Ferrara tra il 1943 e il 1945 nelle carte della Questura e della Prefettura*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
30. *Acti laboris comes est laetitia. Bibliografia di mons. Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
31. *Quid ultra? oltre l'informatizzazione*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
32. A. ZERBINI, *Beatitudini sotto l'albero del pastore, uno stile pastorale*, Cedoc SFR, Ferrara 2015.



33. A. ZERBINI, *Praticare la sinodalità. Dalla partecipazione al discernimento. Note di lavoro sulla scrittura di Michel de Certeau*, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
34. G. MAZZUCHELLI, *Fides cordis. Il cuore e la persona nell'oriente russo*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2016.
35. A. ZERBINI, *Sinodalità permanente spazio di chiesa. Non si abitano i luoghi ma le relazioni. Note di lavoro sulla scrittura di Michel de Certeau*, Cedoc SFR, Ferrara 2016.
36. A. ZERBINI, *Beatitudini sotto l'albero della vite. Uno stile pastorale con il popolo di Dio*, Cedoc SFR, Ferrara 2016.
37. A. ZERBINI, *Mysterium Lunae. Sinodalità come ospitalità nel quotidiano. Note di lavoro sulla scrittura di Michel de Certeau*, Cedoc SFR, Ferrara 2016, in preparazione.
38. A. ZERBINI, *Silenzio vivo. Piero Tollini. Un prete sulla soglia*, Cedoc SFR, Ferrara 2017.
39. A. ZERBINI, "Se si sogna insieme, è la realtà che comincia", Cedoc SFR, Ferrara 2017.
40. M. TURRINI, *Dalle "retrovie" delle missioni alla Chiesa tutta missionaria. Il Centro missionario diocesano di Ferrara-Comacchio (1929-2000)*, Cedoc SFR, Ferrara 2017.
41. *L'umiltà di navigare a vista. Memoria missionis*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2017.
42. F. FRANCESCHI, "In Lumine fidei". *Per una Chiesa tutta ministeriale, serva del Vangelo*, preparazione. di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2019.
43. A. ZERBINI, *Il suono dei fiori. In ascolto del Vangelo*, Cedoc SFR, Ferrara 2019.
44. F. FRANCESCHI, *L'attesa dei popoli. Interventi sulla chiesa missionaria e diario*, a cura di M. TURRINI e A. ZERBINI, postfazione di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2021.

45. G. ZERBINI, *Affectus Communionis, un servizio alla comunione ecclesiale*, a cura di D. MICHELETTI e A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2021.
46. A. DENTI, *Tutto passa, solo l'amore resta*, a cura di A. LUCCI et al. Cedoc SFR, Ferrara 2022.
47. E. DEMARCHI, "*O homem cordial*". *L'avventura con Dio comincia dall'incontro con gli uomini*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2022.
48. A. ZERBINI, "*Forma Christi*". *La bellezza della forma*, Cedoc SFR, Ferrara 2023.



*Verbo sfavillante, Potenza ardente,*

*o Tu che plasmì il Molteplice per infondergli la tua vita, abbassa su di noi, Te ne supplico, le tue mani potenti, le tue mani premurose, le tue mani onnipresenti, quelle mani che non toccano qua o là (come farebbe una mano umana), ma che immerse nella profondità e nell'universalità presente e passata delle Cose, ci raggiungono, al tempo stesso attraverso tutto ciò che vi è di più vasto e di più intimo in noi ed attorno a noi.*

*Con quelle mani invincibili, prepara, per la grande opera che mediti, mediante un supremo adattamento, lo sforzo terrestre di cui io Ti presento in questo momento la totalità raccolta nel mio cuore.*

*Rimaneggialo, questo sforzo, rettificalo, rifondilo sin nelle sue origini, o Tu che sai perché è impossibile alla creatura nascere altrimenti che sorretta dallo stelo di un'interminabile evoluzione.*

*La Messa sul mondo (1923).*

«L'aria e il mare; spesso lenzuolo vivente, dove formicola e scivola la vita, fluida e densa come l'ambiente che la contiene.

La sorpresa di fronte alla forma e al volo meraviglioso del gabbiano. Come si è creato quell'oggetto volante?

La più grave debolezza del nostro spirito è di non sentire i più grandi problemi, perché si presentano a noi nelle specie più vicine.

Quanti ne ho visti, e quanta gente ha visto i gabbiani, senza distinguere il mistero che aleggia con essi?

Che Dio mi conceda di udire sempre e di far udire agli altri, fino all'ebbrezza, l'immensa musica delle Cose»,

P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettere di Viaggio*, 26.4.1926, 64=87-88.