

3.2 Teilhard de Chardin

Il secondo autore scelto per il dialogo con la teologia contemporanea a Panikkar è Teilhard de Chardin. A differenza di Le Saux e Zubiri, Panikkar non conobbe né parlò mai direttamente con Teilhard de Chardin, ma nono-

54 V. Pérez Prieto, *op. cit.*, p. 106.

stante questo ne conosceva approfonditamente il pensiero: nel Fons Panikkar, infatti, oltre alle opere del gesuita francese in lingua originale ed in traduzione inglese sono presenti un gran numero di riviste specializzate, dalle annate del *Teilhard Review* a quelle del *Teilhard Perspective* e del *Teilhard Studies*. La presenza del pensiero teilhardiano è notevole nella produzione panikkariana, come mostrano sia Pérez Prieto⁵⁵ che Komulainen⁵⁶ nei rispettivi lavori, seppure per motivi diversi. Mentre Komulainen sottolinea le somiglianze in funzione della sua personale interpretazione di Panikkar (né pluralista né religioso, si ricorda), Pérez Prieto cerca invece di indicare le differenze per accumunarli nello stesso cammino. In questo modo, i due critici che più hanno considerato la presenza del gesuita francese nel pensiero di Panikkar hanno indicato due aspetti diversi per giungere alla stessa meta: una somiglianza tra i due pensatori molto maggiore rispetto a quella che Panikkar stesso ammetteva. Il dialogo che emerge da un confronto con i rispettivi pensieri si potrebbe considerare secondo solamente a quello con Heidegger dal punto di vista teoretico; se Heidegger può essere la sponda filosofica all'interno della quale guidare lo studio e la critica del pensiero di Panikkar, Teilhard è quella teologica – soprattutto dal punto di vista del rapporto con la scienza.

Fonti

Sfortunatamente però il nome di Teilhard ricorre molto poco nell'*Opera Omnia*. Il che è abbastanza sorprendente, soprattutto data la quantità di riviste e di testi presenti nel Fons Panikkar: materiali che Panikkar ha letto e studiato, segno di un autore di cui ha approfondito il pensiero anche oltre quelle che sono state le sue principali opere. Dallo studio e dalle note emerge un'attenzione particolare che però non sembra diretta ad una critica ma ad un lasciare che anche questa diversa prospettiva entri nella sua produzione: come ricorda ancora una volta Pérez Prieto⁵⁷ ciò che Panikkar ha scritto direttamente su Teilhard, per quanto non voglia indicare un magistero ma sottolineare le differenze, comunque mostra un profondo rispetto ed il dialogo. La stessa vicepresidenza del *Teilhard Centre for the Future of Man* può essere vista sotto quest'ottica: stabilire chiaramente dei paletti tra i due pensieri, che così spesso sono risultati simili.

55 V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar.*, cit, pp. 107-108.

56 J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Vision?*, cit., pp. 122-123.

57 V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 107.

Fedelmente alla metodologia proposta, però, qui non si andrà ad esaminare quei testi ma bensì lo studio che emerge dall'*Opera Omnia* e dai testi che Panikkar aveva a disposizione. Anche qui emerge la stessa attenzione e la stessa cura che ha avuto per Zubiri, egualmente poco manifesta nell'*Opera Omnia*; a differenza però del teologo basco, lo studio è notevolmente arricchito da alcune indicazioni offerte da Ursula King, amica di Panikkar e studiosa di Teilhard, presentate ad una conferenza a Milano a fine maggio 2015 e frequente scrittrice sulle riviste presenti al Fons Panikkar. E sono proprio queste riviste la testimonianza maggiore dello studio che l'autore ha fatto sul gesuita francese: in ogni numero di esse, fino all'anno immediatamente precedente la sua dipartita, ci sono articoli sottolineati, segnati ed annotati, cosa che dimostra ancora una volta quanto fosse intrigato da questo pensiero che però sentiva così lontano dal suo.

La Notte Oscura della Cristogenesi

Per questo il titolo di questo paragrafo, che vuole iniziare il dialogo sulle differenze e sulle continue affermazioni panikkariane di difformità rispetto al pensiero di Teilhard de Chardin, è mutuato da un articolo di Vicente Marasignan⁵⁸ in cui l'autore sottolinea la somiglianza tra il poema "Notte Oscura" di san Giovanni della Croce ed il concetto del Corpo Mistico di Cristo così come emerge dalle opere teilhardiane. "Cristogenesi", infatti, è il termine che nel pensiero di Teilhard de Chardin indica la crescita organica dell'Umano nella cristianità,⁵⁹ integrato con le scoperte scientifiche e con la personalissima sensibilità verso quest'ultime da parte del gesuita francese. Marasignan spiega con perizia di argomentazione come

58 V. Marasignan, SJ, "Dark Night of Christogenesis". *Teilhard Review*, 11, 3 (1976), pp. 88-90.

59 Cfr. P. Leroy, *Letters from my friend Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 1976 (F.P.), pp. 94-95: « Once he was in Africa, (1951) the peace of his surroundings and his involvement with his task strengthened the vision that the paper (*Convergence of the Universe*) outlined. It was the "Ever Greater Christ" he wrote of – that Christ Who was neither myth nor illusion, the Redeemer of the Universe, the Lord of St. John and St. Paul. In Teilhard's mind, the Redemption extends from man to all that exists. And Christ's redemptive dominion, therefore, includes the whole of Creation. In his vision, he only echoes St. Paul in his description of Christ to the Colossians: "The First-born of all Creation, by Whom, in Whom and for Whom all was made... In Whom are hidden the treasures of wisdom and of knowledge"», passo segnato da Panikkar. Cfr. anche G. Crespy, *op. cit.*, pp. 88-89 ed U. King in P. Teilhard de Chardin, *Pierre Teilhard de Chardin. Writings Selected with an Introduction by Ursula King*, Orbis Books, New York 1999 (F.P.), p. 82.

Teilhard possa essere paragonato alla tensione mistica del carmelitano, soprattutto per quanto riguarda la razionalità che, invece di essere negata, deve venir portata a più alte vette. Si tratta di un elemento che anche Ursula King sottolinea: uno dei punti cardine risulta essere il fatto che l'esperienza mistica sia così forte e fondamentale nel pensiero teilhardiano da diventare punto d'inizio di ogni momento del suo pensiero, solo successivamente arricchito con la riflessione teologica e filosofica. «The experience came first; it provided the nucleus from which he developed a philosophy, a theology and an integral worldview which included an interpretation of mysticism comprising a partly new understanding of spirituality».⁶⁰ L'esperienza del veggente, del mistico, non è semplicemente quella che porta ad una "visione" del trascendente, ma è una spinta propositiva e soprattutto feconda, tesa a tentare di cambiare il mondo attraverso la comunicazione di un punto di vista differente da quello che chi sta a lui intorno normalmente non vede. Per questo la parola "mistica" viene criticata: è troppo ristretta, e Teilhard ne rielabora il senso senza «restricting it only to extraordinary contemplative or unitive experiences».⁶¹ Si tratta di una dimensione che sembra veramente molto simile a quella panikkariana, soprattutto quando dice che per mistica intende "il bisogno, la scienza e l'arte" di unire tutte le differenze per raggiungere la vera libertà e la ricchezza di spirito.⁶² Anche Panikkar, come si è visto, rifiuta una concezione della mistica che sia unicamente una "visione" di qualcosa di trascendente, non tanto perché errata ma perché, fondamentalmente, parziale, che non riconosce gli altri fattori che la compongono. In questa prospettiva, i due pensatori entrano ancora una volta in contatto attraverso quella linea di trasmissione del *dharma* di cui si è parlato riguardo ad Heidegger; ma Teilhard in questo senso è un fenomenologo – per quanto non nel senso che Husserl dà a questa parola. Teilhard stesso, cercando di trovare un'altra espressione per spiegare il suo approccio, non riesce a trovarne una diversa da "fenomenologia" in quanto ciò che suggerisce pertiene all'ambito della visione in quanto percezione di un φαίνομαι empirico non limitato alla dimensione fisica. Lo strumento chiave sarebbe quindi quello del vedere: «to see means to have a vision or what is more, to increase in vision. Such an increase means at the same time an increase in consciousness, thus, see-

60 U. King, "Mysticism and Contemporary Society, Some Teilhardian Reflections". *Teilhard Studies* 44 (2002) (F.P.), p. 4.

61 *Ivi*, p. 6.

62 P. Teilhard de Chardin, "Mistica", in G. Crespy, *op. cit.*, pp. 243-248.

ing is a comprehensive act which refers beyond the perceptual capacity of our visual sense to the conceptual ability of our mind». ⁶³

Nonostante queste (e le altre) somiglianze tra i due pensieri, possono venir indicati due punti di distacco molto forti tra Panikkar e Teilhard – ed è proprio per sottolineare la differenza dalla quale può partire il dialogo che è necessario ricordare in cosa consistono gli elementi di rottura: la *dimensione storica* del mondo e la *tendenza all'unità* di ogni cosa che esiste. Slegare questi due aspetti della riflessione del gesuita francese, parlando da una parte di un mondo storico e dall'altra della metafisica o della teologia della *crisogenesi*, non avrebbe senso: in Teilhard, sono due momenti necessariamente correlati. Il mondo ha una dimensione storica perché tende all'unità, e tende all'unità perché è stato creato plurale e torna plurale: ancora una volta, così come in Zubiri, è la metafora della luce quella che spinge alla riflessione.

Pareilles aux innombrables nuances qui se combinent dans la nature pour donner une seule lumière blanche, ainsi les infinies modalités de l'Action, sans se confondre, se fondent en une teinte unique sous la puissante influence du Christ Universel; et dans ce mouvement, c'est l'amour qui prend la tête: l'amour, non seulement facteur commun grâce auquel la multiplicité des opérations humaines parvient à se nouer, – mais l'amour forme supérieure, universelle et synthétique d'énergie spirituelle, en laquelle toutes les autres énergie de l'âme se transforment et se subliment, pour peu qu'elles tombent dans «le champ d'Oméga». ⁶⁴

Forse è proprio questo il punto più difficile per Panikkar da accettare, ed è per questo che non si sente completamente vicino a Teilhard de Chardin: il voler mantenere forte una dimensione storica da parte di Teilhard, tanto da proiettare l'unione con il divino in un futuro “punto omega” invece che riconoscerne la realtà già in questo momento. ⁶⁵ Inoltre, il punto omega rischia di trascinare l'apertura dell'Umano nella sua trascendenza in una forma di unificazione che annulla le differenze, ⁶⁶ alla ricerca di una risposta

63 U. King, “The Phenomenology of Teilhard de Chardin”. *Teilhard Review*, 6, 1 (1971), 32-44; p. 34.

64 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Éditions du Seuil, Parigi 1965 (F.P.), p. 215, passo segnato da Panikkar. Cfr. anche P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, Harper and Row, New York 1964 (F.P.), p. 127, passo sottolineato da Panikkar e G. Crespy, *op. cit.*, p. 89.

65 RPOO X/1, p. 69.

66 RPOO VIII, p. 159.

alla costante domanda sul “che cosa sono io, io che sono Umano” in maniera, tra l’altro, non dissimile alle grandi ideologie novecentesche.⁶⁷

Sono però convinto che il punto su cui Teilhard sarebbe stato più in disaccordo con Panikkar, se si vuole continuare questo dialogo, è proprio sulla mistica. Il gesuita francese vede nella “strada dell’Est” l’unificazione ad un substrato divino unico, mentre la “strada dell’Ovest” sarebbe l’unificazione per la tensione che si genera dalle differenze. E formula una critica che sembra, paradossalmente, diretta contro Panikkar stesso sia per la sua struttura che per i temi che tocca.

Non pare che questi due atteggiamenti – esattamente inversi tra loro – siano stati fino ad oggi distinti. Donde la grave confusione che, mescolando o identificando l’Ineffabile del Vedanta con quello di san Giovanni della Croce, non solo lascia in balia dei peggiori miraggi provenienti dall’Est una folla indifesa di buone anime, ma, e questo è più grave, ritarda l’individualizzazione e la fioritura, ogni giorno sempre più necessarie, d’una degna e potente Mistica moderna.⁶⁸

Induismo e mistica cristiana, nello specifico quel san Giovanni della Croce di cui Panikkar ha parlato molto, sono qui messi in contrasto totale: per questo sembra che l’accusa sia diretta. Panikkariamente in realtà l’accusa non sussiste, dato che si struttura sulla “identificazione o mescolanza” di due linguaggi mistici che, per lo stesso fatto di essere linguaggi mistici, sono completamente irriducibili l’uno all’altro.⁶⁹ Ma questa consapevolezza non toglie la curiosità riguardo a cosa avrebbe potuto dire Teilhard de Chardin riguardo all’opera panikkariana se i due avessero avuto occasione di incontrarsi e di parlare direttamente dei rispettivi sistemi e dei rispettivi pensieri, così come accadde con Heidegger. Di certo, Panikkar considerava Teilhard de Chardin come esempio sommo dell’altezza mistica cui la riflessione cristiana può arrivare, se entra in sintonia col neoplatonismo e tende ad identificare Cristo nel suo essere “persona divina”, cioè momento della Trinità, piuttosto che uomo storico.⁷⁰

Teilhard e la Cosmoteandria

Nonostante queste criticità radicali, che permettono di mantenere l’originalità di ciascun pensatore, i punti di contatto rimangono forti; ma ogni

67 RPOO I/1, p. 40; RPOO VIII, p. 220.

68 P. Teilhard de Chardin, “Mistica”, cit., p. 244.

69 Cfr. nello specifico RPOO I/1, pp. 311-313.

70 RPOO III/2, p. 749.

volta che i due pensieri sembrano avvicinarsi immediatamente Panikkar ristabilisce le distanze. È evidente che questo sia avvenuto proprio per la forte carica mistica e cristica di entrambi, soprattutto nella prima parte della produzione panikkariana, quando lui stesso ricorda di esser stato accumulato spesso al teologo gesuita;⁷¹ eppure più che nei diversi rapporti riguardo la figura di Cristo il punto che teologicamente sembra essere più importante sotto la prospettiva del dialogo interreligioso è la visione completa della Realtà che appare nei loro testi. Già si è visto come Panikkar indichi l'intuizione cosmoteandrica come "luce guida" di una simile visione e le conseguenze che essa ha in campo trinitario cristiano; in Teilhard questa visione procede, come accennato, grazie alla presenza di una tensione unificatrice verso una totalità. Questa enorme fede nel progresso⁷² permette a Teilhard di tracciare a partire dai fatti empirici la direzione nella quale questa planetizzazione dell'Umano può realizzarsi,⁷³ anche grazie ad una particolare concezione dell'amore, motore della sua fede⁷⁴ ma soprattutto *principio ontologico fondamentale*. Da una parte, il ruolo che ha l'amore nel pensiero teilhardiano può essere ricondotto alla classica concezione dello Spirito nella teologia Cristiana. Intendendo lo Spirito Santo come l'atto d'amore tra il Padre ed il Figlio, il momento in cui le emanazioni si legano tra di loro e si relazionano, è possibile sostenere «Teilhard's understanding of love as the evolutive energy of the universe – the essential 'within' of things – a framework through which to consider the working of

71 Cfr. J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Vision?*, cit., p. 123n.

72 «Essentiellement le Progrès est une Force, et la plus dangereuse des Forces. Il est la Conscience de tout ce qui est et de tout ce qui se peut. Dut-on exciter toutes les indignations et heurter tous les préjugés, il faut le dire, parce que c'est la vérité : *Etre plus, c'est d'abord savoir plus*». In P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Éditions du Seuil, Parigi 1959 (F.P.), p. 81. Panikkar glossa a margine: «a) plus decore? NO. b) Plus d'atre? OUI. Mais alor etre pls = etre plus conscient (de ce qui on est). Je me demande: est-ce que l'enconter de la bonne musique ne noy fasid pas aussi etre plus?»

73 P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., p. 129-144.

74 «Je le crois enfin, et surtout peut-être, par amour ; parce que j'aime trop l'Univers qui m'entoure pour n'avoir pas confiance en lui». In P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, cit., p. 69, passo segnato da Panikkar. Cfr la dichiarazione sulla sua vocazione: «Ecco il motivo per cui ho assunto i miei voti, il mio sacerdozio (sono queste la mia forza e la mia felicità) in uno spirito di accettazione e di divinizzazione delle potenze della terra», in Pierre Teilhard de Chardin, *Il sacerdote*, Queriniana, Brescia 2015, p. 52. Per un interessante paragone sul tema si veda la "Meditazione su Melchisedec" in RPOO II, pp. 171-186.

the Spirit in the cosmos». ⁷⁵ È interessante evidenziare un parallelo tra questa concezione dell'amore ed il ruolo dell'*advaita* panikkariana: da una parte il gesuita francese traccia un momento interno della presenza del Figlio nell'universo materiale e spirituale che guida ogni cosa nella propria evoluzione verso il punto Omega, ⁷⁶ dall'altra c'è quella fondamentale vacuità del tutto che è nel contempo un atteggiamento mistico di approccio alla realtà ed un principio *ontologico* (o meglio, *ontonomico*). Qui il dialogo teologico tra spiritualità e metafisica entra pienamente nel campo dell'intercultura: già considerato come il linguaggio mistico più adatto all'apertura verso l'altro, ⁷⁷ l'amore cristiano visto con gli occhi dell'*advaita* in Panikkar ⁷⁸ diventa ulteriore testimonianza di come grazie ad esso, in termini ontologici, si esprime completamente la dinamica della Realtà cosmoteandrica proprio grazie alla Trinità.

Se Dio Padre è l'Io supremo che chiama – genera – il Figlio come il suo Tu che Lo manifesta e Lo riflette, allora lo Spirito non è soltanto l'Amore personificato del Padre e il corrispondente dono di sé del Figlio, ma l'a-dualità (*advaita*) del Padre e del Figlio. In altre parole, l'*advaita* applicato alla Trinità implicherebbe che non vi sono tre enti distinti (come se fosse possibile, sul piano ultimo!) ma che l'unico Io ama sé stesso e scopre la propria a-dualità (che è lo Spirito) nel sé (stesso) che è il Tu (il Figlio). La Trinità, d'altro canto, applicata all'*advaita*, mostrerebbe che nell'a-dualismo può esservi spazio per l'Amore, inteso appunto come il movimento interno di questo «Uno senza secondo» (*ekam eva advitīyam*). ⁷⁹

Di certo, rimanendo fedeli alla lettera di questo passo si può capire per quale motivo si è potuta sostenere una simile somiglianza tra i due pensatori; la Trinità cosmoteandrica secondo il movimento dell'amore riporta ogni cosa ad unità. Ma è proprio il tipo di unità quello che discrimina: unità *advaita* e Ritmo dell'Essere per uno, destino finale per l'altro. Per Panikkar il divino in Teilhard è fuori dalla realtà, da un certo punto di vista; rimane sì

75 G. L. Shaab, SSJ, "The Divine Welling Up and Showing Through: Teilhard's Evolutionary Theology in a Trinitarian Panentheistic-Procreative Paradigm". *Teilhard Studies*, 55 (2007) (F.P.), p. 22.

76 «*Oportet illum crescere, nos autem minui*. Telle est la plus magnifique prérogative du Christ universel : le pouvoir d'opérer en nous, non seulement par des élans naturels de la vie, mais aussi par les désordres scandalisant de la défaite et de la mort». In P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, cit., p. 101, passo sottolineato da Panikkar.

77 RPOO I/1, p. 284.

78 RPOO VI/2, pp. 224-227.

79 RPOO VI/2, p. 226.

in contatto con essa, secondo i tre momenti della Creazione, dell'Incarnazione e della seconda venuta, ma si struttura al di fuori, rimane un momento nel quale l'Umano non può aspirare di giungere se non al termine di un percorso fondamentalmente *evolutivo*⁸⁰ che assume i connotati di una *ontologia processuale*.⁸¹ In particolare, infatti, Teilhard sembra essere per Panikkar rappresentante principale di un'armonia tra scienza e fede tale per cui il divino rimane comunque presente, ma non immanente – ovverosia, non è costante nel mondo la sua presenza se non per i tre punti di contatto di cui sopra.⁸² Non sembrano esserci dichiarazioni secondo le quali stabilire con certezza che Panikkar considerasse il gesuita francese come un monista od un dualista: se la tendenza all'unificazione lo fa cadere nella prima categoria, infatti, questa critica alla frammentazione della realtà lo porrebbe tra i dualisti – da una parte il mondo e l'uomo, dall'altra Dio.⁸³

Non per nulla l'altro problema sottolineato da Panikkar è anche il fatto che la proposta di Teilhard de Chardin che tenta di comprendere ogni cosa, di offrire una visione religiosa in grado di abbracciare l'intera realtà, quando si focalizza sull'uomo risulta essere inappropriata, rischiando di perderlo di vista.⁸⁴ Di certo il sistema teilhardiano è ampio, ma ha Panikkar ragione in questa critica? Teilhard ha una visione particolare dell'umanità, nella quale pone una grandissima fede: «par “foi en l'homme” nous entendons ici la conviction, plus ou moins agissante et passionnée, que l'Humanité, prise dans sa totalité organique et organisée, a, en face d'elle, un avenir: avenir formé, non seulement d'années qui se succèdent, mais d'états

80 «Tournant alors les yeux au-dessus de lui, vers les espaces préparés aux créations nouvelles, il se vouera corps et âme, avec une foi raffermie, à un Progrès qui entraîne ou balaie ceux-là même qui ne veulent pas de lui. Et, tout son être frémissant de religion, il laissera monter à ses lèvres, vers le Christ déjà ressuscité, mais encore imprévisiblement grand, cette invocation, hommage suprême de foi et d'adoration: *Deo Ignoto*». In P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, cit., p. 37, passo segnato da Panikkar nel quale annota anche la data 1690-11-17.

81 I. G. Barbour, “Teilhard's Process Metaphysics”. *The Journal of Religion*, 49, 2 (1969), pp. 136-159.

82 RPOO I/2, pp. 253-258.

83 Per quanto a dire il vero questa indicazione di monismo sia quella che Teilhard de Chardin sembra attribuire all'Oriente: «l'Orient me fascine par saï fois en l'unité finale de l'Univers. Mais il se trouve que nous avons, lui et moi, deux conceptions opposées des relations de passage entre la Totalité et ses éléments. Por lui, l'Un apparait de la suppression – et pour moi il nait de la concentration du Multiple. Deux morales, deux métaphysiques, et deux mystique, sous les meme apparences monistes». In P. Teilhard de Chardin, *Comment je Crois*, Éditions du Seuil, Parigi 1969 (F.P.), p. 143, sottolineatura di Panikkar.

84 RPOO VIII, p. 130.

supérieurs à gagner par voie de conquête. Non pas seulement survivance, entendons bien; mais, sous quelque forme, *survie* ou *super-vie*». ⁸⁵ C'è l'ulteriore conferma di una visione dell'Umano che è ben diversa da quella panikkariana, dove il “mistero trinitario” vuole valorizzare ogni singolo esponente dell'Umano in quanto *imago mundi*, specchio della cosmoteandria, senza alcuna definizione stabile di “umanità”. ⁸⁶ Eppure, anche in questo punto Teilhard de Chardin sembra concorde, tanto da voler proporre un *nuovo umanesimo* ⁸⁷ che tenga conto dell'impossibilità di stabilire l'Umano come un punto fisso – perché parte di quel movimento irriducibile di cui ogni elemento della Realtà è partecipe e verso il quale Teilhard ha costantemente tentato di muoversi per una sua definizione, verso un “ultra-Cristo” che non contraddice né religione né scienza ma le armonizza senza una sintesi terza.

From this period of isolation and contact with the changeable, I will emerge, I know, even more irrevocably committed to affirm and preach the physical, biologic reality of life's irresistible movement toward growing reflectivity. This movement is every bit as inflexible as the drive in the heart of atoms or in the galaxies. (I'm preparing a new essay – still the same old song – on “The Reflection of Energy”, or rather, “The Conservation and Degradation of Energy. Remarks in the Margin of Orthodox Belief.”) I do not know where all this is going to lead me. Fundamentally I have no serious worry. The “Ultra-Christ” in no way contradicts Christ as we've always known Him. And one thing I see clearly. Nothing, absolutely nothing (except of course sickness or death), can make me leave off from exploring this concept to the end. ⁸⁸

Mi sembra più che ragionevole il dire come quella somiglianza notata da Komulainen e quel magistero indicato da Pérez Prieto possano essere quantomeno fondati non soltanto dal punto di vista “spirituale” (cioè, per una vicinanza di spirito tra i due pensatori) ma anche da una dimensione più teologica. Di certo Teilhard de Chardin non ha formalizzato una qualche proposta cosmoteandrica come quella panikkariana, ma i semi sembrano esserci tutti: Umano, Cosmico e Divino in entrambi i pensieri procedono insieme, interrelati l'un l'altro. Il vero punto cardine, pomo della discordia, a mio parere rimane la dimensione storica: quello che per Pa-

85 P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme*, cit., p. 235, passo segnato da Panikkar.

86 RPOO VIII, p. 141.

87 P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., pp. 92-96.

88 Lettera di Teilhard de Chardin a Pierre Leroy dell'8 ottobre 1951, in P. Leroy, *op. cit.*, pp. 99-100, passo segnato da Panikkar.

nikkar non è altro che il ritmo tempiterno dell'Essere, per Teilhard è l'obiettivo finale, la Cristogenesi conclusiva, il punto di convergenza universale all'orizzonte verso cui l'Umanità, nel suo ottimismo, sta andando.⁸⁹ Secondo Teilhard de Chardin *diverremo* Dio, Uomo e Cosmo, mentre per Panikkar *siamo già da sempre* Mistero cosmoteandrico. Eppure anche questo ottimismo e questa fiducia nel futuro, che ha resistito alle peggiori tragedie del novecento (compresa la bomba atomica),⁹⁰ può aiutare nel comprendere come Teilhard de Chardin sia stato una delle radici teologiche più importanti nell'evoluzione del pensiero panikkariano.

Scienza e Fede

Ma dove il dialogo tra Teilhard e Panikkar può essere ancora più fecondo dal punto di vista teologico è il rapporto che il gesuita francese ha con la scienza moderna e contemporanea. In un brano particolarmente sofferto e sentito, Panikkar sente che il problema della tecnologia, nel modo con cui è stato trattato fino ad adesso, è solamente indicazione di qualcosa che ancora non è ben compreso. Una mutazione antropologica che è andata costruendosi nel corso degli ultimi secoli, per quanto cominciata con Parmenide, e che adesso ha acquisito un carattere diverso, che richiede approcci diversi.

La tecnologia penetra come un'iniezione endovenosa nell'essere stesso dell'uomo. Non che questi sia dominato dalla macchina o che la macchina lo vinca, ma sembra che un nuovo tipo di uomo, un ibrido, sia in dolorosa e problematica gestazione. Nonostante siano già comparse in questi ultimi secoli grandi figure profetiche e pensatori di notevole importanza, non si è visto nessuno che, come un Śākyamuni, uno Zarathustra o un Confucio, sia stato in grado di personificare questo movimento e di dirigere, di «sublimare», di «far precipitare» (nel senso chimico della parola) o, per lo meno, di aiutare a venire alla luce questo «uomo nuovo» ancora in lenta gestazione. Sino ad ora si è cercato soprattutto di gettare le basi di un comportamento sociale, sociologico ed economico, ma non si è quasi affrontato il problema da un punto di vista profondamente religioso, teologico-filosofico e antropologico che tenga conto di questa mutazione umana in senso strutturale. Si sente inoltre la mancanza di un potere indicatore della direzione che questo cambiamento potrebbe o dovrebbe seguire. Un potere che, secondo il vecchio schema tradizionale, potrebbe essere definito «profetico» è oggi necessario per trovare un cammino che assimili e

89 P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., pp. 298-302.

90 *Ivi*, pp. 145-153.

superi in modo pienamente umano le nuove condizioni disumanizzanti che ci impone la civiltà contemporanea.⁹¹

In una nota poco precedente a questo passo, Panikkar mette fianco a fianco Teilhard de Chardin, Sri Aurobindo e Nietzsche come indicatori di questa “nuova mutazione antropologica”;⁹² tutti e tre hanno tentato di mostrare come il “mondo del futuro” potrebbe essere, ciascuno secondo la propria sensibilità.

Nel caso di Teilhard de Chardin, come si è cercato di mostrare, questo mondo nuovo ha le caratteristiche di una sempre maggiore “planetizzazione dell’umanità”, cioè consapevolezza che l’Umano possiede una dimensione collettiva dove ciascun individuo non può non agire tenendo a mente anche il resto dei suoi fratelli, ma il punto più interessante è la consapevolezza della dimensione spirituale della materia. «Fascinated with the increasing powers of technology, Teilhard, after looking into a cyclotron or the first time, wrote that he experienced a certain feeling of spiritual presence and energy»,⁹³ e davanti alla bomba atomica vide chiaramente come a fianco della sua forza terribile e distruttiva l’Umano avesse per la prima volta compreso quanta energia, un concetto per gran parte della sua storia considerato come trascendente e “mistico”, sia realmente contenuta nella materia. Ma non solo: ciò su cui Teilhard ha voluto puntare il dito è stato proprio come «the greatest of Man’s scientific triumphs happens also to be the one in which the largest number of brains were enabled to join together in a single organism, at the same time more complex and more centred, for the purpose of research».⁹⁴ In queste parole scritte nel 1946, poco dopo gli esperimenti nell’arcipelago Bikini, sembra riecheggiare l’inizio della dinamica logomitica che Panikkar formalizzerà per la prima volta cinque anni più tardi⁹⁵ e soprattutto anticipa la particolare concezione teilhardiana di *ricerca scientifica*,⁹⁶ cioè l’apertura a ciò che definisce la *noosfera*: il graduale aumento della consapevolezza collettiva frutto dell’evoluzione storica, sociale e scientifica dell’Umano.⁹⁷ Si tratta di uno dei punti più importanti del pensiero teilhardiano, che non è il luogo di appro-

91 SB, pp. 165-166.

92 SB, p. 327.

93 T. Berry, “Teilhard in the Ecological Age”. *Teilhard Studies*, 7 (1982) (F.P.), p. 17.

94 P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., p. 149; cfr. anche I. G. Barbour, *op. cit.*, pp. 140ss.

95 DICI, pp. 250-255.

96 P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., pp. 178-180.

97 *Ivi*, pp. 161-191.

fondire; ciononostante, è necessario ricordare come la *noosfera* dal punto di vista del processo all'unificazione dell'Umano possiede delle leggi in grado persino di soprassedere a quelle materiali in quanto dotata di maggior complessità – e maggiore è la complessità di un organismo, maggiore la sua vicinanza al “punto omega”: «d'une manière générale, avons-nous vu, on peut affirmer que l'Univers, considéré dans sa fraction montante, dérivé et se groupe du côté où la complexité organisée est la plus haute. A quoi il faut ajouter qu'il se dirige, du même, mouvement, vers des régions et un état de toujours plus grande activité». ⁹⁸ Questa complessità va riconosciuta attraverso la ricerca, che quindi è strettamente collegata con una indagine sul reale consapevole, costantemente, della presenza di Dio (nella figura di Cristo) in essa; per questo esser tesa allo scoprire il “divino nelle cose” della ricerca, Crespy preferisce nell'esposizione della teologia di Teilhard de Chardin parlare di “fenomenologia” piuttosto che di “scienza” o “metascienza”. ⁹⁹

D'altra parte, solo questa concezione consente la collaborazione tra religione, teologia e filosofia; soltanto l'identificazione tra Dio e l'Essere sembra rendere possibile che la mente non fugga dal campo del religioso e che l'intellettuale possa conservare la fede religiosa. ¹⁰⁰

Per quanto però questa critica colga appieno la dimensione più strettamente ontologica della scienza teilhardiana, guardandola dal punto di vista del *metodo* essa possa essere più vicina alla proposta panikkariana di quanto egli stesso forse non ne fosse consapevole: innanzitutto, Teilhard de Chardin sembra essere perfettamente consapevole della natura *cristiana* della sua proposta – o meglio, per quanto fenomenologicamente aspiri all'universalità, sa perfettamente quale è la caratteristica precipua di essa. In secondo luogo, il fine “fenomenologico” della scienza teilhardiana, cioè il fatto che l'obbiettivo dichiarato della ricerca come lui la intende sia innanzitutto un *guardare* l'Umano e riconoscerne la spinta spirituale al divino, può essere un equivalente omeomorfo della parascienza panikkariana, ¹⁰¹ sia nel suo desiderio di individuare un'esistenza che non sia unicamente limitata alla dimensione logica che nella sua apertura alla

98 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, cit., p. 217, passo sottolineato da Panikkar.

99 G. Crespy, *op. cit.*, pp. 111-113.

100 SB, p. 193; cfr. anche PSC, p. 191.

101 PSC, pp. 213-217.

contemplazione ed al *mandala* completo delle dimensioni umana e divina della materia.¹⁰²

Dialogo teologico: per una fondazione teologica del Nuovo Umanesimo

Comunque, Panikkar non è completamente convinto che il suo *mythos* emergente possa essere sostenuto da chi crede in una positiva risoluzione della “scienza” anche da un punto di vista teologico, accumulando Teilhard de Chardin a Thomas Berry. Eppure, ammette che «la sua Storia [di Berry] può non convincere me – e, con me, più di metà dell’umanità, che non crede nel *mythos* scientifico – ma per coloro per i quali la scienza moderna offre un paradigma dell’universo, il libro è convincente, anzi ispirante. La sua Storia, la reinterpretazione scientifica del mito desacralizzato della creazione biblica, può essere il modo giusto per riscattarci dalla schiavitù tecnocratica».¹⁰³ Forse questo deriva anche dal fatto che Teilhard de Chardin vede in positivo una particolare forma di mono-en-te-ismo proiettata in questo futuro non perfettamente chiaro e comprensibile,¹⁰⁴ dove la naturale tendenza dell’Umano ad unirsi sarà, secondo il gesuita francese, massima espressione dell’Amore divino. Non per nulla Teilhard de Chardin è il primo nome che apre il volume dell’*Opera Omnia* specificatamente dedicato al dialogo interculturale, in riferimento ad un “campo di simpatia su scala planetaria” dove ciascuna diversità arricchisce ogni altra.¹⁰⁵

Indubbiamente, il pensiero di Teilhard de Chardin ha cominciato ad influenzare riflessioni anche molto diverse dal suo dettato iniziale. Basti pensare a come Luciano Floridi ha proposto e sostenuto la dimensione dell’*infosfera* come araldo non compreso appieno di un nuovo passo evolutivo all’interno della storia dell’Umano.¹⁰⁶ Indubbiamente una totale armonizzazione del pensiero teilhardiano e di quello panikkariano sarebbe molto difficile, se non impossibile; ciononostante, le indicazioni che entrambi danno in relazione alla scienza ed alla ricerca, che deve essere consapevole di come lo spirituale interagisce col materiale e con lo “scientifico”, possono essere molto utili in un discorso che tenti di affrontare filosoficamente e teologicamente la possibilità di un *nuovo umanesimo*. Per quanto

102 PSC, pp. 220-224; cfr. anche RPOO X/1, p. 510 e RPOO VIII, p. 260.

103 RPOO X/1, p. 482.

104 RPOO VIII, p. 177.

105 RPOO VI/2, p. 1.

106 L. Floridi, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Humanity*, Oxford University Press, Oxford 2014.

infatti la teologia cristiana sembra si stia aprendo a queste riflessioni anche e soprattutto in relazione al digitale ed alle nuove tecnologie,¹⁰⁷ il cammino è ancora molto da fare. Anche soltanto a partire da una domanda apparentemente banale – è veramente necessario un approccio teologico al nuovo umanesimo, alla filosofia del digitale e al mondo contemporaneo? Sono convinto che sia Panikkar che Teilhard de Chardin sarebbero d'accordo nel rispondere affermativamente, mantenendo salda la consapevolezza del posto dell'Umano nell'Universo ed in Cristo.

3.3 Henri le Saux

L'ultima figura cruciale per la ricerca sulle radici teologiche e filosofiche di Raimon Panikkar è Henri le Saux, o secondo il nome hindu che ha preso nel momento in cui è divenuto un rinunciante, Swami Abhishiktananda. Per quanto cronologicamente la sua presenza non sia terminale rispetto ad altre figure discusse in questo lavoro, v'è uno scritto in particolare che giustifica il porre il rapporto con il monaco bretone come chiusura dei dialoghi avuti da Panikkar con gli autori ed i pensatori che ne han contribuito a formare il pensiero, così come Parmenide è stata l'apertura: la famosa *Lettera ad Abhishiktananda sul monachesimo occidentale*, ultima lettera che l'autore ha mandato all'amico e che arrivò a destinazione qualche giorno dopo la sua morte – venendo poi pubblicata con revisioni e modifiche. In essa Panikkar non parla semplicemente all'amico scomparso, col quale ha condiviso momenti importanti per la sua crescita spirituale, ma sembra parlare a sé stesso, sembra porsi delle domande e delle questioni in relazione a quella che è la sua vita e che sarà la sua eredità.

Si è già sostenuto come la concezione panikkariana dell'*advaita* sia strettamente legata alla critica a quella śāṅkariana, e come questa sia derivata dall'approccio ad una simile spiritualità fatto proprio da le Saux. Dove però il monaco bretone ha messo in pratica quotidianamente quell'*advaita* śāṅkariana ereditata dal suo *guru* Sri Ramana Maharshi, rifiutandone una teologizzazione, una formalizzazione che la avrebbe resa strumento nelle mani dei *nāmarūpin*,¹⁰⁸ Panikkar ha tentato, come si è visto e come si cer-

107 A. Spadaro, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

108 Cioè, coloro che si limitano unicamente all'indagine su *nāma*, i nomi, e *rūpa*, le forme, delle cose, intendendo con questo chi discetta intellettualmente e logicamente delle apparenze limitandosi ad esse nella propria ricerca della conoscenza,