

COSMO, EUCHARISTIA E ATTIVITÀ UMANA

Riflessioni teologiche a partire da “La Messa sul Mondo” di Teilhard de Chardin

CLAUDIO TAGLIAPIETRA, GIOVANNI ZACCARIA, JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ
Pontificia Università della Santa Croce, Roma

RIASSUNTO: A partire dalla lettura della *Messa sul Mondo* (1923), gli autori riflettono teologicamente sulla relazione tra creazione, celebrazione eucaristica e lavoro umano. L'articolo espone la genesi della preghiera di Teilhard de Chardin, la spiritualità del lavoro in essa contenuta, e la sua ripresa da parte del Magistero pontificio. Si illustra come si possa esercitare il sacerdozio comune nella celebrazione eucaristica, e come questo esercizio influisca nella vita quotidiana. Infine si mostra come nel culto cristiano tra “sacro” e “profano” non vi sia opposizione, ma continuità, con comprensibili conseguenze anche al di fuori della celebrazione eucaristica.

PAROLE CHIAVE: Teilhard, Eucaristia, Lavoro, Sacro e profano.

ABSTRACT: From the reading of *The Mass on the World* (1923), the authors reflect theologically on the relations among creation, Eucharistic celebration and human work. The article outlines the genesis of Teilhard de Chardin's prayer, the spirituality of work contained in it, and its revival by the papal magisterium. It illustrates how the common priesthood can be exercised in the Eucharistic celebration, and how this exercise affects daily life. Finally, it shows that in Christian worship there is no opposition between “sacred” and “profane” but continuity, with understandable consequences even outside the Eucharistic celebration.

KEYWORDS: Teilhard, Eucharist, Work, Sacred and Profane.

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La “Messa” di Teilhard: genesi di un’esperienza spirituale prolungata e la sua eco nell’insegnamento dei pontefici*. III. *Verso una comprensione dell’esercizio del sacerdozio comune a partire dalla celebrazione eucaristica*. VI. *Tra sacro e profano: l’Eucaristia e il senso della presenza sacramentale di Dio nel mondo e nella storia umana*.

I. INTRODUZIONE

Nel suo recente viaggio in Mongolia, papa Francesco ha ricordato *La Messa sul Mondo*, celebre preghiera di Teilhard de Chardin composta nel deserto di Ordos durante una spedizione scientifica ormai cent’anni fa.¹ L’intuizione geniale del sacerdote e paleontologo gesuita, ricorda il Santo Padre, è che «l’Eucaristia è sempre celebrata, in un certo senso – in un certo senso –, sull’altare del mondo» ed è «il centro vitale dell’universo, il centro traboccante di amore e di vita inesauribile (*Laudato si’*, n. 236), anche in un tempo come il nostro di tensioni e di guerre».² La lettura comune di questo testo ci ha spinti a riflettere sull’importanza dell’Eucaristia «per la vita del mondo» (Gv 6,51), e dunque sul rapporto tra l’uomo e la propria attività in quella specialissima relazione che l’Eucaristia realizza tra creatura, creato e creatore.

Negli scritti di Teilhard si respira una profonda spiritualità eucaristica del lavoro che permette di comprendere come la dimensione cosmica del mistero di Cristo vissuto nell’Eucaristia possa davvero trasformare il modo in cui il cristiano lavora ordinariamente: «la Vita del Signore Gesù circola in tutte le cose, vera Anima del Mondo. A coloro che sono abbagliati dalla nobiltà dello sforzo umano, voglio affermare, a nome del Cristo, che il lavoro degli uomini è sacro: sacro perché esso sottomette a Dio la volontà dell’Uomo, e sacro perché, attraverso infinite ricerche a tentoni, esso elabora una grande opera, cioè la liberazione naturale e sovrannaturale dello Spirito».³

¹ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Messa sul Mondo*, in *Inno dell’Universo*, Queriniana, Brescia 2016, 9-22.

² FRANCESCO, *Omelia della messa celebrata all’interno della “Steppe Arena”*, 3-IX-2023.

³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il Sacerdote*, in IDEM, *La vita cosmica. Scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, il Saggiatore, Milano 1971, 382-383. Sulla spiritualità eucaristica di Teilhard a partire da *La Messa sul Mondo* e altri testi, cfr. J. FITZER, *Teilhard’s Eucharist: A Reflection*, «Theological Studies» 34 (1973) 251-264, che ne discute gli aspetti di originalità e di criticità; in italiano, cfr. C. SCORDATO, *Il mistero-sacramento del mondo in Teilhard de Chardin*, «Asprenas» 32 (1985) 269-294; IDEM, *La dimensione cosmica dell’Eucaristia nella riflessione di Pierre Teilhard de Chardin*, «Asprenas» 33 (1986) 123-148.

Settantacinque anni (e un concilio ecumenico) dopo, l'enciclica *Laborem Exercens* (LE) di Giovanni Paolo II (1998) auspicava l'elaborazione di una "rinnovata spiritualità del lavoro". Elaborare ed annunciare il "Vangelo cosmico del lavoro", affermava il Papa polacco, è compito particolare della Chiesa (LE, 24), e tale spiritualità può opportunamente partire da un dato biblico: l'uomo «mediante il suo lavoro partecipa all'opera del Creatore, ed a misura delle proprie possibilità, in un certo senso, continua a svilupparla e la completa, avanzando sempre più nella scoperta delle risorse e dei valori racchiusi in tutto quanto il creato» (LE, 25).

La comprensione della dimensione cosmica dell'Eucaristia e del proprio lavoro non è dunque opzionale rispetto a quella "pratica", ma è costitutiva e fondativa della stessa missionarietà e apostolicità del lavoro del cristiano. Si tratta di un'idea presente anche nella predicazione di Josemaría Escrivá, il quale sosteneva che il lavoro umano possiede una triplice dimensione apostolica: transitiva, riflessiva, relazionale («Santificare il lavoro, santificarsi nel lavoro e santificare gli altri con il lavoro»)⁴. Si tratta di una visione che, al pari di quella teilhardiana, non vede soluzione di continuità nelle varie dimensioni costitutive della persona umana nei suoi rapporti con il mondo (orizzontalità) e con Dio (verticalità), e neppure tra dimensione sacra e profana dell'attività umana.⁵

⁴J. ESCRIVÁ, *Colloqui*, Ares, Milano 1987, 85.

⁵C'è un profondo parallelismo spirituale latente tra l'"altare della terra" eretto sull'orizzonte della steppa mongola di Teilhard e l'altare del "cantiere" dell'Università di Navarra protagonista della famosa omelia di Escrivá nel 1967. Teilhard offre sulla patena «la messe attesa da questa nuova fatica» e nel calice «il succo di tutti i frutti che oggi saranno spremuti»; Escrivá offre le realtà ordinarie (la famiglia, il lavoro, la cultura, l'amicizia, la società...) simboleggiate dal campus, la biblioteca, le gru e il cielo di Pamplona. L'orizzonte in cui il miracolo avviene quotidianamente, il punto di unione tra "cielo e terra", per entrambi, è il cuore dell'uomo che offre a Dio il creato "eucaristizzato" tramite il suo lavoro. Cfr. IDEM, *Amare il mondo appassionatamente* (8 ottobre 1967), in *Colloqui*, 178. In altri scritti Escrivá paragona il tavolo su cui lavora il cristiano all'altare su cui egli celebra la sua messa: «Servirle no sólo en el altar, sino en el mundo entero, que es altar para nosotros. Todas las obras de los hombres se hacen como en un altar, y cada uno de vosotros, en esa unión de almas contemplativas que es vuestra jornada, dice *de algún modo* "su misa", que dura veinticuatro horas, y así hasta el fin de nuestra vida» (IDEM, *San José, nuestro Padre y Señor* 19 marzo 1968, in *En diálogo con el Señor*, Rialp, Madrid 2017, 252-253. Corsivo nostro).

Questo articolo si compone di tre sezioni. Nella prima (Tagliapietra) illustreremo gli elementi essenziali della spiritualità eucaristica di Teilhard, ripercorreremo la genesi de *La Messa sul mondo*, e ricorderemo la sua ripresa negli insegnamenti dei pontefici. Nella seconda (Zaccaria), il dialogo con la *Messa* di Teilhard ci permetterà di riflettere sulla comprensione del sacerdozio comune nella e dalla celebrazione eucaristica, mettendo in evidenza l'importanza della dimensione cosmica della celebrazione eucaristica e del sacerdozio comune nella vita di tutti i giorni, per innalzare la Croce di Cristo in ogni ambiente e situazione. Nella terza e ultima sezione (Gutiérrez) vedremo in che modo la *Messa* di Teilhard possa aiutare a comprendere come, nella celebrazione del culto cristiano, sacro e profano non siano realtà antitetiche, ma sinergiche, dunque due modi di accadere dello stesso e unico universo creato da Dio.

II. LA “MESSA” DI TEILHARD: GENESI DI UN’ESPERIENZA SPIRITUALE PROLUNGATA E LA SUA ECO NELL’INSEGNAMENTO DEI PONTEFICI

La Messa sul Mondo non fu scritta di getto come frutto di un’esperienza estetica (o, addirittura, estatica) davanti all’incanto del deserto di Ordos. La genesi di questa magnifica preghiera va rintracciata in una memoria del 1918, *Il Sacerdote*, scritta mentre Teilhard era prete-soldato durante la Prima Guerra Mondiale.⁶ Il testo de *La Messa* è, dunque, l’esito di una lunga meditazione che il paleontologo gesuita stava elaborando fin dai primi anni di sacerdozio, espressione di un’esperienza spirituale prolungata e maturata alla luce di un pensiero teologicamente fondato e profondamente cristocentrico.

Tra i molti aspetti del cristocentrismo di Teilhard, uno dei più caratteristici è il suo approccio cosmico.⁷ Pur essendo, come ogni cristo-

⁶Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Il Sacerdote*, 359-387. Per una rapida conferma di quanto detto, basti confrontare le parole iniziali di questo saggio con l’esordio de *La Messa sul mondo*, nelle quali Teilhard si riferisce precisamente alle “foreste dell’Aisne” dove egli compose *Il Sacerdote*.

⁷Si tratta di un aspetto chiaro fin dai primi scritti di Teilhard. Per esempio, egli scrive nel 1916: «Il Cristo ha il potere di saldare definitivamente la struttura ultima della creazione. Il mondo, cioè la nostra sostanza, è centrato su Dio in *Christo Jesus*»; IDEM, *L’Anima del Mondo* (1916), in *La vita cosmica. Scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, 309. Nel 1917 scrive invece: «Mi accorsi che tutte quelle cose andavano a centrarsi in un solo punto, in una Persona, la Tua...»; IDEM, *L’Ambiente Mistico*, in *ibidem*, 222.

centrismo, basato sulla contemplazione del mistero dell'Incarnazione in Cristo Gesù, quello di Teilhard è un cristocentrismo “oggettivo”, e non “soggettivo”. Vale a dire che Teilhard presenta il mistero di Cristo prediligendo i suoi rapporti con l'intera creazione e con l'opera redentrice che è continuamente in corso in essa,⁸ senza ovviamente trascurare la concezione di Cristo come forma della fede (es. nella sua persona e nelle sue virtù), e il suo ruolo normativo per l'esistenza del cristiano.⁹ Questa prospettiva colloca il suo pensiero in un'area tradizionalmente meno frequentata dalla teologia cattolica degli ultimi decenni, e forse più esplicita nella tradizione liturgica orientale.¹⁰ In questo cristocentrismo oggettivo, cosmico, profondamente paolino, e decisamente ottimista, l'Eucaristia non è solo l'offerta del Figlio quale vittima sacrificale in espiazione dei peccati dell'umanità per la salvezza del mondo, ma, attraverso l'assunzione del Pane consacrato, è anche principio di trasformazione, il prolungarsi dell'azione redentrice di Cristo nel mondo che sembra quasi “risucchiare” l'uomo in Dio per divinizzarlo. Si tratta di una idea che Teilhard assorbe dalla patristica greca. In una occasione, egli si riferisce esplicitamente a Gregorio di Nissa: «Come un potente organismo, il mondo mi trasforma in colui che lo anima. “Il pane Eucaristico è più forte della nostra carne”, dice San Gregorio di Nissa; “ecco perché è Lui che ci assimila, in nostra vece, quando lo assumiamo”».¹¹ In un altro scritto Teilhard riprende quasi testualmente Agostino quando, riferendosi al potere “divorante” dell'Eucaristia, afferma «La tua Vita è più forte della nostra vita, e perciò essa ci domina, ci assorbe, ci

⁸ Cfr. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Jaca Book, Milano 2021, 11.

⁹ Emblematica, a questo proposito, la sua affermazione: «Cristo si ama come una Persona, e s'impone come un Mondo» (TEILHARD DE CHARDIN, *Il Sacerdote*, 373).

¹⁰ Ne sia un esempio il testo dell'*Anafora delle Costituzioni Apostoliche*.

¹¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il mio Universo*, in *La Scienza di fronte a Cristo*, 103. Si riferisce alle parole del nisseno: «Come un po' di lievito, secondo quanto dice l'Apostolo (cf. 1Cor 5,5), rende simile a sé tutto l'impasto, così quel Corpo, dotato da Dio dell'immortalità, entrato nel nostro, lo trasforma e lo tramuta tutto in sé. Come, infatti, il principio salutare mescolato al principio mortifero toglie il potere esiziale al miscuglio, così il Corpo immortale una volta dentro colui che lo ha ricevuto, lo tramuta tutto nella propria natura» (GREGORIO DI NISSA, *Catechesi Mistagogiche*, 37).

assimila a sé». ¹² Non si tratta, d'altra parte, di un mero assorbimento e dissoluzione in Dio: nell'Eucaristia l'uomo viene "eucaristizzato": dopo aver assunto il corpo e il sangue di Cristo l'uomo è trasformato, "metabolizzato", in ciò di cui si è cibato. ¹³

È lo studioso teilhardiano Thomas King a offrirci un'accurata ricostruzione delle vicende che portarono Teilhard alla redazione della *Messa*. ¹⁴ In una situazione umanamente molto dura quale l'esperienza di barelliere sul fronte bellico, Teilhard approfittò dei periodi di silenzio per riflettere. Nell'agosto del 1915 iniziò a tenere un diario di idee, e nell'aprile successivo scrisse un importante saggio, *La vita cosmica*, nel quale esponeva l'idea di una comunione con la terra che portava alla comunione con Dio, un primo tentativo sistematico di coniugare una percezione religiosa che si rivolgeva a tutta la creazione con la propria fede e la propria identità di sacerdote. ¹⁵ Neanche due anni dopo, la maturazione di questo suo "sacerdozio esistenziale universale" si esprimeva in modo appassionato con una terminologia eucaristica e cosmica:

¹² TEILHARD DE CHARDIN, *Il Sacerdote*, 369. Teilhard si riferisce al passo delle Confessioni «io sono il Cibo dei grandi; cresci e mangerai me. Né sarai tu a trasformare me in te come accade per il cibo del tuo corpo, ma tu sarai metabolizzato in me» (AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 10,16).

¹³ Con altre parole Fulgenzio di Ruspe scriveva: «Per il dono della carità poi ci viene dato di essere veramente quello che misticamente celebriamo in modo sacramentale nel sacrificio» (FULGENZIO DI RUSPE, *Contro Fabiano*, XXVIII, 16-19: CCL 91A, 813-814). Molto tempo dopo, il teologo medievale Tommaso Netter da Walden (m. 1430) presenta la Chiesa come «il corpo mistico di Cristo nel quale i singoli cristiani vengono transustanzianti attraverso la ricezione dell'eucaristia» (C. GIRAUDDO, *Conosci davvero l'Eucaristia?*, Qiqajon, Magnano 2001, 65). Girauddo cita anche l'esempio dell'epiclesi nell'*Anafora di San Basilio*, nella quale leggiamo: «[...] Manda il tuo spirito su di noi e su questi doni, perché trasformi i doni nel corpo sacramentale, affinché, comunicando adesso, noi siamo trasformati in un solo corpo ossia nel corpo ecclesiale» (*ibidem*, 68). L'autore continua ricordando che gli effetti della comunione sacramentale chiesti a Dio Padre in questa anafora, come suggerisce la sua recensione alessandrina, sono «la trasformazione in un solo corpo, ossia nel corpo ecclesiale, escatologico, mistico», trasformazione che attraversa tutte le circostanze ordinarie della vita umana che la stessa anafora passa in rassegna (*ibidem*, 70, 78).

¹⁴ Cfr. T.M. KING, *Teilhard's Mass. Approaches to "The Mass on the World"*, Paulist Press, New York-Mahwah 2005.

¹⁵ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'Ambiente Mistico* (1917), in IDEM, *La vita cosmica. Scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, 222.

O Preti che siete in guerra, se alcuni di voi sono sconcertati da una situazione così imprevista e dall'assenza di messe celebrate o di ministero compiuto, ricordatevi che, accanto ai sacramenti da conferire alle persone, al di sopra della cura delle singole anime, avete una funzione universale da svolgere: l'offerta a Dio del Mondo *tutto intero*. Andando oltre il Pane e il Vino che la Chiesa ha posto tra le vostre mani, la vostra influenza è fatta per estendersi all'immensa Ostia umana che attende che qualcuno passi per santificarla. Voi avete il potere, in forza della vostra ordinazione, di transustanziare, in modo reale, nella carne e nel sangue del Cristo, le sofferenze che vi circondano e alle quali il vostro carattere vi ordina di partecipare. Voi siete il lievito sparso dalla Provvidenza lungo l'intera linea del "Fronte", affinché, seppure *con la vostra sola azione di presenza*, la massa enorme delle nostre fatiche e delle nostre angosce sia trasformata. Mai siete stati più preti di adesso, confusi e sommersi come siete nel dolore e nel sangue di una generazione, mai più attivi, mai più direttamente nella linea della vostra vocazione...¹⁶

Questa visione è frutto di una sua sintesi interiore tra dimensione cosmica e soggettiva del mistero di Cristo celebrato nell'Eucaristia, che riecheggia e palpita in tutta la sua vita. Anche quando non può celebrare l'Eucaristia, Teilhard contempla il mondo con occhi eucaristici, decisamente sacerdotali, con dei connotati che non sembrano tanto collegati al suo ministero ma forse – diremmo noi oggi – più collegati alla sua vocazione battesimale. Oggi sappiamo che «l'offerta a Dio del Mondo *tutto intero*» è un compito che – in virtù del sacerdozio comune dei battezzati – spetta al cristiano che agisce nel mondo e che egli può realizzare anche quando non sta partecipando alla celebrazione eucaristica.

Con la fine della guerra nel marzo 1919 Teilhard riprese gli studi alla Sorbona. Si preparava a iniziare una brillante carriera a Parigi come scienziato, ma un collega e confratello gesuita, Emile Licent, scienziato e missionario in Cina dal 1914, lo coinvolse nell'analisi di numerosi reperti interessanti e Teilhard decise di seguirlo in una spedizione in Cina. Il 7 agosto 1923 scrisse dalla Mongolia a un amico di Parigi: «Viaggiando a dorso di mulo per giorni interi, ripeto, come in passato – in mancanza di un'altra Messa – la *Messa sul Mondo*, che già conoscete, e credo di poterla dire con ancora maggiore chiarezza e convinzione di prima». ¹⁷ Più tardi, nello stesso mese, scrisse a un altro ami-

¹⁶ IDEM, *Il Sacerdote*, 387-388.

¹⁷ IDEM, *Letters to Leontine Zanta*, Harper & Row, New York 1969, 52. La traduzione è nostra.

co: «Continuo a sviluppare e a migliorare leggermente, con l'aiuto della preghiera, la mia *Messa sulle cose*».¹⁸ Entrambe le lettere implicano che i suoi amici a Parigi conoscessero una versione precedente dell'opera; potrebbe trattarsi de *Il Sacerdote*, ma c'è motivo di sospettare che avesse già rivisto il saggio prima di partire per la Cina.

Nel marzo 1924 scrisse *Il mio Universo* (il suo secondo saggio con questo titolo). Questo testo contiene il suo resoconto più completo delle "estensioni della Presenza Eucaristica".

Teilhard tornò a Parigi portando con sé quaranta casse di materiale per il Museo di Parigi. Stava lavorando quando arrivò una lettera del suo provinciale gesuita che esprimeva preoccupazione per un saggio che aveva scritto sul peccato originale prima di partire per la Cina: *Nota su alcune possibili rappresentazioni storiche del peccato originale*.¹⁹ Teilhard fu convocato nell'ufficio del suo provinciale a Lione e gli fu chiesto di firmare una promessa formale che non avrebbe mai più scritto nulla di contrario alla posizione tradizionale della Chiesa. Dopo molte angosce personali, firmò la dichiarazione durante il suo ritiro nel 1925: accettò sei proposizioni, ma non si sa più cosa contenessero.²⁰ La firma comportò mesi di angoscia e incertezza, ricorda King. Oltre ad accettare le sei proposizioni, Teilhard dovette rinunciare alla docenza presso l'*Institut Catholique* e richiedere l'approvazione dei superiori per pubblicare qualsiasi scritto futuro di filosofia o teologia. Nessuna restrizione fu invece posta ai suoi scritti scientifici. Durante questa crisi, e le altre che seguirono, fu sostenuto da amici gesuiti e da altri teologi. Nella primavera del 1926, egli partì di nuovo per la Cina, da dove continuerà il lavoro sul campo per molti altri anni. Poco dopo scriverà: «I miei momenti più attivi sono ancora quando dico la mia *Messa sull'altare del mondo*, per divinizzare il nuovo giorno».²¹ Negli anni successivi Teilhard continuò a lavorare alla sua *Messa*. Nel 1926 pensò di scriverne una nuova versione, che alla fine sfociò in *L'ambiente divino* (1927). Sebbene quest'opera inclu-

¹⁸ IDEM, *Letters from a Traveler*, Harper & Row, New York-Evanston 1962, 86. La traduzione è nostra.

¹⁹ Cfr. IDEM, *Christianity & Evolution*, Harcourt Brace, New York 1971, 45-55.

²⁰ Cfr. IDEM, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, et Henri de Lubac*, Aubier-Montaigne, Paris 1972, 123.

²¹ IDEM, *Letters from a Traveler*, 140. La traduzione è nostra.

da molti riferimenti a *La Messa*, il suo intento generale era però diverso. Molti passaggi parlano ancora dell'Eucaristia: «C'è una sola Messa, una sola Comunione, Cristo è morto una volta in agonia». E «nell'Eucaristia Cristo controlla [...] l'intero movimento dell'universo». Nel 1929 in una sua lettera manifestava il desiderio di poter approfondire e lavorare sulla sua «Messa mentale “sul Mondo”»,²² e nello stesso anno iniziò a «pensare a una terza stesura, considerevolmente più completa». Questa sarebbe stata «più matura» e si sarebbe dovuta intitolare *Il sacramento del mondo*,²³ ma purtroppo non fu mai scritta.

Chi legge oggi la *Messa* di Teilhard si rende presto conto di trovarsi davanti a un testo più poetico che teologico e scientifico. Al di là del contributo che Teilhard offrì al dialogo tra scienza e fede, definito giustamente da un articolo di qualche anno fa «decisivo [...] pur nei rispettivi ambiti, al di là di ingenui concordismi e di ricorrenti letture oppostive»,²⁴ questo testo ha nutrito l'interiorità delle ultime generazioni di teologi e pontefici al pari (e forse più) di tanti altri testi di teologia speculativa.

Nonostante le perplessità espresse sul pensiero del gesuita paleontologo mentre era in vita e le raccomandazioni del *monitum* dopo la sua morte,²⁵ i suoi scritti ebbero una profonda eco teologica nel dibattito tra incarnazionisti ed escatologisti fuori e dentro l'aula conciliare. Il paleontologo gesuita veniva citato per la sua fama tra i giovani e criticato per il suo “ottimismo incarnazionista” quasi dimentico – secondo i critici – della realtà del peccato. Ma già fin da subito dopo il Concilio si ricorda-

²² IDEM, *Letters to Leontine Zanta*, 94. La traduzione è nostra.

²³ IDEM, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, et Henri de Lubac*, 199.

²⁴ M. GRONCHI, *Nel pensiero di Pierre Teilhard de Chardin: Studio la materia e trovo lo spirito*, «L'Osservatore Romano», 29-XII-2013, 4. Qualche tempo fa, saggiamente, Rosino Gibellini scriveva che «non si dovrebbe [...] cercare in Teilhard un sistema teologico compiuto né una completa cristologia, e anche se è possibile, in qualche modo, enucleare in forma sistematica i temi teologici teilhardiani, come numerosi interpreti hanno cercato di fare, si dovrebbe sempre tener presente l'intenzione e la direzione fondamentale, che reggono il tentativo teologico teilhardiano» (R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin*, Queriniana, Brescia 2006, 272).

²⁵ Rinviato alla lettura de “La vicenda disciplinare dell'opera teilhardiana e la necessità di una sua ermeneutica”, in G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, II, Città Nuova, Roma 2015, 479-483.

no parole di apprezzamento da parte di Paolo VI,²⁶ seguite poi da altre di Giovanni Paolo II,²⁷ e ancora da Joseph Ratzinger/Benedetto XVI²⁸ e, infine, anche da parte di papa Francesco.

Nel 1995 Giovanni Paolo II, in occasione del cinquantesimo anniversario di sacerdozio, utilizzò un testo de *La Messa* di Teilhard per esprimere cosa significasse per lui la Messa: «Anche per offrire “sull’altare della terra intera il lavoro e la sofferenza del mondo”, secondo una bella espressione di Teilhard de Chardin, si compie l’Eucaristia».²⁹ Il testo de *La Messa* di Teilhard sembra essere rimasto nel cuore del Santo Padre. Nell’enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003) egli, rievocando i luoghi più cari dove poté celebrare l’Eucaristia, descrive il “carattere cosmico” della celebrazione eucaristica quasi ricalcando nella propria vita l’esperienza di Teilhard («Nelle steppe dell’Asia [...] Ti offrirò, io, Tuo sacerdote, sull’altare della Terra totale, il lavoro e la pena del Mondo. Lì in fondo, il sole appena incomincia ad illuminare l’estremo lembo del primo Oriente. [...] Sulla mia patena, porrò, o Signore, la messe attesa da questa nuova fatica e, nel mio calice, verserò il succo di tutti i frutti che oggi saranno spremuti»): «Questo scenario così variegato delle mie Celebrazioni eucaristiche me ne fa sperimentare fortemente il carattere universale e, per così dire, cosmico. Sì, cosmico! Perché anche quando viene celebrata sul piccolo altare di una chiesa di campagna, l’Eucaristia è sempre celebrata, in certo senso, sull’altare del mondo. Essa unisce il cielo e la terra. Comprende e pervade tutto il creato».³⁰

Qualche anno prima Joseph Ratzinger aveva ricordato che l’Ostia consacrata è «anticipazione della trasformazione della materia e della

²⁶ Il primo riferimento è quello di PAOLO VI, *Discorso in uno stabilimento chimico-farmaceutico* (24-II-1966): *Insegnamenti* 4 (1966), 992-993.

²⁷ Alcune intuizioni teilhardiane risuonano già in GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al reverendo P. George V. Coyne* (1-VI-1988): *Insegnamenti* 11/2 (1988), 1715.

²⁸ La prima citazione di apprezzamento di Ratzinger si trova già in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 187-190. Le citazioni sono tutte indirette, ed esplicitamente riportate in nota, indicando come fonte il testo *Introduzione al pensiero di Teilhard de Chardin* di C. Tresmontant. Sul generale apprezzamento di Ratzinger/Benedetto XVI per Teilhard, cfr. A. LIND, *Joseph Ratzinger, lettore di Teilhard de Chardin*, «La Civiltà Cattolica» 174/2 (2023) 233-243.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, LEV, Città del Vaticano 1996, 84.

³⁰ IDEM, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (17-IV-2003), n. 8. L’enfasi è nostra.

sua divinizzazione nella “pienezza” cristologica. L’eucaristia indica, per così dire, la direzione del movimento cosmico; essa anticipa il suo fine e allo stesso tempo spinge verso di esso». ³¹ Si può dire che questo testo abbia molto colpito il futuro Benedetto XVI che nel 2009 affermerà nella Cattedrale di Aosta: «La funzione del sacerdozio è consacrare il mondo perché diventi ostia vivente, perché il mondo diventi liturgia: che la liturgia non sia una cosa accanto alla realtà del mondo, ma che il mondo stesso diventi ostia vivente, diventi liturgia. È la grande visione che poi ha avuto anche Teilhard de Chardin». ³²

È papa Francesco, tuttavia, ad aver proposto il maggior numero di riferimenti a Teilhard. Prima dell’ultimo cenno esplicito a Teilhard lo scorso 3 settembre 2023 in Mongolia, si devono ricordare altre due citazioni presenti in *Laudato si’*. La prima consiste in un riferimento generale all’opera di Teilhard a proposito di Cristo come traguardo della maturazione universale. ³³ La seconda menzione si trova al n. 236 dell’enciclica, ³⁴ dove il Santo Padre parla dell’Eucaristia riferendosi alle parole di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

³¹ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, in IDEM, *Opera Omnia 11: Teologia della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010, 41.

³² BENEDETTO XVI, *Omelia nella celebrazione dei Vespri ad Aosta (24-VII-2009): Insegnamenti 5/2 (2009)*, 60. Il pontefice tedesco aveva già espresso con parole di respiro teilhardiano come il pane eucaristico fosse una «sintesi della creazione. Cielo e terra come anche attività e spirito dell’uomo concorrono. La sinergia delle forze che rende possibile sul nostro povero pianeta il mistero della vita e l’esistenza dell’uomo, ci viene incontro in tutta la sua meravigliosa grandezza. Così cominciamo a capire perché il Signore sceglie questo pezzo di pane come suo segno. La creazione con tutti i suoi doni aspira al di là di se stessa ad un qualcosa di ancora più grande. Al di là della sintesi delle proprie forze, al di là della sintesi anche di natura e di spirito che in qualche modo avvertiamo nel pezzo di pane, la creazione è protesa verso la divinizzazione, verso le sante nozze, verso l’unificazione con il Creatore stesso» (IDEM, *Omelia della Messa della Solennità del Corpus Domini*, 15 giugno 2006).

³³ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si’* (24-V-2015), n. 83, nota 53. Cfr. A. SPADARO, *Il sacerdote e la “maturazione universale”. Pierre Teilhard de Chardin su Eucaristia e cosmo*, «La Civiltà Cattolica» 166/3 (2016) 226-238.

³⁴ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si’*, n. 236.

III. VERSO UNA COMPRESIONE DELL'ESERCIZIO DEL SACERDOZIO COMUNE A PARTIRE DALLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA

La Messa sul mondo nasce, nel cuore di Teilhard, quale frutto della sua sensibilità di presbitero e dal suo profondo legame personale con il senso cosmico dell'Eucaristia; è un tratto che ne caratterizza il pensiero e l'opera fin dai primi anni di sacerdozio, come abbiamo avuto modo di evidenziare precedentemente. Al tempo stesso *La Messa sul mondo* è un esempio di esercizio di sacerdozio comune; infatti, ciò che emerge prepotentemente dal testo di Teilhard è in primo luogo il contesto: un luogo – il deserto di Ordos – e circostanze – l'assenza di pane e vino – che mettono in evidenza l'impossibilità di esercitare il proprio sacerdozio ministeriale come egli desidererebbe, e l'opportunità invece di porsi davanti a Dio come sacerdote, ma “rivestito” solo del proprio sacerdozio comune.

Date queste circostanze, si manifestano con evidenza alcuni contenuti e modi propri del sacerdozio comune, che non è un sacerdozio di seconda classe o una pallida imitazione del sacerdozio ministeriale, ma vera e propria partecipazione al sacerdozio di Cristo (cfr. *Lumen Gentium*, 11).

In primo luogo la presenza, nell'offerta che Teilhard fa, non solo delle persone a lui care, ma di tutti gli esseri umani. Per tutti, senza eccezione, Cristo è morto ed è risorto; per tutti gli esseri umani di tutti i luoghi e di tutti i tempi è la Redenzione. Tutti, in qualche modo, sono presenti alla celebrazione del memoriale della Redenzione, anche in forza della presenza intenzionale portata da chi partecipa alla celebrazione. In fondo non siamo lontani da quanto sostiene Ireneo quando mette a confronto il primo Adamo e il nuovo Adamo: il primo Adamo porta in sé il seme di tutta la stirpe umana; il secondo Adamo, tramite l'Incarnazione, ricapitola ogni persona che ha vissuto sino ad allora e si rivolge a tutti i popoli e a tutte le lingue.³⁵

In secondo luogo emerge con forza il lavoro, inteso non solo come attività da svolgere ma soprattutto come relazione: ciò che ha portato persone molto diverse nel medesimo luogo desertico è proprio un motivo professionale, la necessità di svolgere un'attività insieme. Ma proprio a partire da quell'attività, si è creato un legame – «tanto cara famiglia»

³⁵ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 16,6; 21,9.

– che costituisce in qualche modo un vincolo di unità. Il lavoro è presentato quindi come relazione, e relazione che mira all'unità.

In terzo luogo, la sezione del testo intitolata “Offerta” mostra l'atteggiamento proprio del cristiano che, mantenendosi all'interno della dinamica intratrinitaria, è chiamato a ridonare il dono. Tutto ciò che viene da Dio creatore e che nasce, cresce e muore in questo giorno nel Mondo, tutto questo è in qualche modo dono di Dio all'uomo; e l'uomo è chiamato a inserirsi nella dinamica propria della Trinità tornando a donare tutto quanto ha ricevuto.

In fondo è quanto afferma il Canone Romano quando dice: «*offerimus præclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis hóstiam puram, hóstiam sanctam, hóstiam immaculatam, Panem sanctum vitæ æternæ et Cálicem salutis perpétuæ*».

È chiaro che il riferimento del Canone è alla presenza reale di Cristo sotto le specie del pane e del vino, dato che la sezione citata è parte dell'*Unde et memores*, che segue immediatamente il racconto dell'istituzione. Ma ciò che qui è interessante è la dinamica insita in questo movimento: da Dio a noi come dono elargito con larghezza, e da noi a Dio, perché lo Spirito Santo trasformi quel dono che noi abbiamo ricevuto in offerta gradita a Dio e quindi nuovamente dono per noi.

È questo incessante movimento che Teilhard ha presente quando chiede a Dio di ricevere l'offerta della Creazione intera: «Ricevi, o Signore, questa Ostia totale che la Creazione presenta a Te nell'alba nuova».³⁶

Infine emerge l'aspirazione all'unità, che *La Messa sul mondo* esprime con queste parole: «[...] in seno a questa massa informe [il nostro sforzo, presentato come pane; la nostra sofferenza, presentata come vino] hai messo un'irresistibile e santificante aspirazione che, dall'empio al fedele, ci fa tutti esclamare: “O Signore, rendici uno!”».³⁷ Nella celebrazione eucaristica, questa dimensione è espressa dall'epiclesi sui comunicandi, cioè da quella sezione della Preghiera Eucaristica che rivolge al Padre la supplica di inviare lo Spirito Santo perché ci riunisca in unità a partire dalla comunione eucaristica. Qui evidentemente siamo di fronte all'emergenza di qualcosa che Teilhard ritiene intrinseco alla creazione, e che viene fatto proprio ed elevato in forma di preghiera dal sacerdote.

³⁶ TEILHARD DE CHARDIN, *La Messa sul Mondo*, 10.

³⁷ *Ibidem*.

In effetti nel creato possiamo riscontrare questa tensione strutturale tra la dimensione di creaturalità propria di ogni ente creato, che contiene un'intrinseca aspirazione all'unità, e la condizione caduta di ogni ente creato, che gli fa sperimentare l'effetto disgregante del peccato. Questo mondo, uscito buono dalle mani di Dio, è però un mondo caduto, che ha bisogno della Redenzione, che ha bisogno che Cristo sia nuovamente posto a capo di tutte le cose – quella ἀνακεφαλαιοσις di cui parla Ef 1,10.

Questi elementi, che emergono per primi dalla lettura del testo, mi sembra mettano ben in evidenza alcuni aspetti propri dell'esercizio del sacerdozio comune: il battezzato è chiamato ad essere non spettatore passivo di qualcosa che accade intorno a lui o in lui, ma «sacerdote della propria stessa esistenza»,³⁸ per usare un'espressione di Josemaría Escrivá.

E lo può fare in due ambiti diversi, che si richiamano a vicenda: all'interno della celebrazione eucaristica, offrendo al Padre ciò che il Padre stesso gli ha donato (*de tuis donis ac datis*), cioè quella parte di creazione che Dio ha affidato alle sue cure perché la coltivasse e la custodisse (cfr. Gen 2,15), che va offerta in unione al sacrificio di Cristo che torna ad essere presente sull'altare; e al di fuori della celebrazione eucaristica, continuando la propria offerta al Padre di tutte quelle cose che compongono la propria quotidianità, ponendo Cristo sul pinnacolo di tutte le attività e in questo modo permettendo a Cristo crocifisso e risorto di attrarre a sé tutte le cose, secondo l'espressione giovannea: «*et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*» (Gv 12,32).³⁹

³⁸ «Noi tutti, con il battesimo, siamo stati costituiti sacerdoti della nostra stessa esistenza, “per offrire vittime spirituali”, ben accette a Dio, “per mezzo di Cristo” (1Pt 2,5), per compiere ciascuna delle nostre azioni in spirito di obbedienza alla volontà di Dio, perpetuando così la missione dell'Uomo-Dio» (J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2015¹⁰, 184).

³⁹ Si tratta del contenuto dell'esperienza mistica che Escrivá ebbe il 7 agosto 1931: «Giunse il momento della Consacrazione: nell'alzare la Sacra Ostia, senza perdere il dovuto raccoglimento, senza distrarmi – avevo appena fatto mentalmente l'offerta all'Amore misericordioso –, si presentò al mio pensiero, con forza e chiarezza straordinarie, quel passo della Scrittura: “*et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*” (Gv 12,32). In genere, di fronte al soprannaturale, ho paura. Poi viene il “*ne timeas!*, sono Io”. E compresi che saranno gli uomini e le donne di Dio ad innalzare la Croce con la dottrina di Cristo sul pinnacolo di tutte le attività umane... E vidi il Signore trionfare e

Si crea pertanto un circolo virtuoso fondato sul Battesimo e sulla Confermazione, sacramenti che stabiliscono il fedele quale sacerdote, e alimentato dall'Eucaristia; tale circolo virtuoso permette al cristiano di essere al centro di questa dinamica che mette in relazione creazione e redenzione.

Teilhard lo esprime con queste parole: «Quello che intravedeva il mio pensiero esitante [...] tu me lo offri magnificamente: che le creature, cioè, siano non solo talmente solidali tra di loro che nessuna possa esistere senza tutte le altre per circondarla, – ma che siano talmente sospese ad un medesimo centro reale che una Vita, sperimentata in comune, conferisca loro, in definitiva, consistenza e unione».⁴⁰

Qui possiamo scoprire anche il fondamento teologico forte di un'ecologia veramente integrale: l'uomo non è soltanto una tra le creature che Dio ha volontariamente posto nel suo giardino e che sono necessariamente solidali – nessuna può esistere senza le altre.⁴¹ Se così fosse avremmo solo una lettura assai riduttiva della realtà. L'uomo è al centro di questo giardino, come collaboratore del Creatore affinché la creazione raggiunga la propria pienezza. Tale compito però non lo pone quale despota tra le creature: la creazione infatti è donata all'uomo e affidata alle sue cure con lo scopo ben preciso di «ricondere al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (Ef 1,10).

La creazione, che sperimenta la propria condizione caduta, ha bisogno del Redentore. Certamente la Redenzione portata a compimento da Cristo una volta per tutte sull'altare della Croce è sovrabbondante a questo scopo; ma allo stesso tempo Dio vuole aver bisogno dell'essere umano perché collabori con lui affinché la «Vita [...] conferisca loro consistenza e unione», per usare l'espressione di Teilhard.⁴²

Che Cristo sia capo del Corpo che è la Chiesa è cosa ben nota; ma allo stesso tempo Paolo afferma la necessità che Cristo sia capo di tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra; pertanto l'ecologia – intesa

attrarre a sé tutte le cose» (A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, Leonardo International, Milano 2003, I, 402).

⁴⁰ TEILHARD DE CHARDIN, *La Messa sul Mondo*, 14.

⁴¹ Cfr. D. LANE, *Theology and Ecology in Dialogue. The Wisdom of "Laudato Si"*, Messenger, Dublin 2020, 114-152.

⁴² TEILHARD DE CHARDIN, *La Messa sul Mondo*, 14.

come relazione con la natura, quale *partner* indispensabile per uno sviluppo umano integrale – fa parte della dinamica redentiva inaugurata da Cristo e rientra all'interno dell'ambito di esercizio del sacerdozio comune dei fedeli.

Sulla scorta della teologia paolina, emerge nel testo di Teilhard il compito affidato al cristiano iniziato: ciascuno è chiamato ad esercitare il proprio sacerdozio nella vita di tutti i giorni, innalzando la Croce di Cristo in ogni ambiente e in ogni situazione.

Si comprende bene, mi pare, che non solo nella Liturgia ma anche a partire dalla Liturgia, nella vita di lavoro e di relazioni proprio di ogni cristiano, si esercita il sacerdozio comune dei fedeli. Esso non va ridotto a esercizio di funzioni nel corso di una celebrazione, ma deve riacquistare la propria dimensione cosmica reale.

In questo senso forse può essere d'aiuto un'ultima sottolineatura. *La Messa sul mondo* contiene diversi riferimenti al fuoco. Si tratta di un elemento molto suggestivo e particolarmente importante per tutto ciò che ha a che fare con l'Eucaristia; non è una novità: basti pensare a quanto Agostino dice ai neofiti: «Se il grano non viene macinato e impastato con l'acqua, non prende quella forma che noi chiamiamo pane. Così anche voi prima siete stati come macinati con l'umiliazione del digiuno e col sacramento dell'esorcismo. Poi c'è stato il battesimo e siete stati come impastati con l'acqua per prendere la forma del pane. Ma ancora non si ha il pane se non c'è il fuoco. [...] Dunque viene lo Spirito Santo, il fuoco dopo l'acqua e voi diventate pane, cioè corpo di Cristo».⁴³

Già nei sacrifici antichi era prescritto che le vittime venissero offerte a Dio attraverso il fuoco: dovevano essere trasformate in “profumo gradito” e in tal modo raggiungere il Trono di Dio (cfr. Es 29,18). Il fuoco atto allo scopo doveva provenire dal cielo, da Dio stesso, poiché solo un fuoco proveniente da Dio, avrebbe potuto portare a Dio l'offerta.

C'è qui un'intuizione profonda: solo Dio, il tre volte santo, può rendere santo qualcuno o qualcosa, comunicando la propria santità. «L'uomo non è in grado di compiere quest'azione perché non può disporre, a suo arbitrio, della santità; può soltanto presentare un'offerta, non la

⁴³ AGOSTINO, *Sermo* 227,1 in *Discorsi IV*, P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI, F. MONTEVERDE (a cura di), Nuova Biblioteca Agostiniana, («Opere di Sant'Agostino», 32.1), Città Nuova, Roma 1989, 387-389.

può rendere sacra. Perché l'offerta diventi sacra [...] occorre che Dio prenda l'offerta, la trasformi e la faccia salire presso di sé per mezzo del suo fuoco divino». ⁴⁴

Tuttavia è chiaro che il fuoco di Dio non è di carattere materiale ma è lo Spirito Santo, l'unico capace di attuare la trasformazione sacrificale, comunicando all'offerta la santità di Dio. ⁴⁵

Perché l'offerta possa essere presentata, è necessaria la presenza e l'azione dello Spirito Santo, che opera una trasformazione nel cuore del credente e lo rende capace di accostarsi a Dio. Tale trasformazione è operata dallo Spirito Santo ad imitazione di ciò che è accaduto a Cristo: «Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito» (Eb 5,7).

Quel che vale per Cristo vale anche per ogni credente: è necessario che venga offerto a Dio il mondo intero, ma a partire dall'oblazione del proprio cuore, cioè della parte più intima del proprio animo, per estendersi a tutto il suo essere umano, a tutto il suo agire e patire.

È a partire dal proprio cuore e dalla presenza dello Spirito nel proprio cuore, che Cristo può essere innalzato sul pinnacolo di tutte le attività umane; è solo grazie al fuoco dello Spirito che la creazione sottoposta alla caducità può essere riportata al Padre. In questo modo ciascun cristiano iniziato può esercitare il proprio sacerdozio, portando nel mondo, negli eventi, nelle circostanze di vita, ciò che ha ricevuto nel sacramento.

IV. TRA SACRO E PROFANO: L'EUCARISTIA E IL SENSO DELLA PRESENZA SACRAMENTALE DI DIO NEL MONDO E NELLA STORIA UMANA

Frequentemente si ritiene che il processo di secolarizzazione caratteristico del mondo contemporaneo comporti necessariamente il declino di ogni accenno di trascendenza nell'orizzonte politico e sociale. In questo senso, la costruzione di una società laica dovrebbe basarsi su un'opposizione positiva a qualsiasi cultura concepita come presumibilmente *sacrale*.

Tuttavia, tale categoria contiene una *polisemia babelica* di profonda difficoltà ermeneutica: il cristianesimo è una religione *sacrale*? Non c'è

⁴⁴ A. VANHOYE, *La novità del sacerdozio di Cristo*, «La Civiltà Cattolica» 149/1 (1998) 16-27.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

dubbio che una costante storica nella comprensione ecclesiale delle sue celebrazioni del culto e della sua stessa struttura fondamentale si trovi nell'affermazione della sua natura *sacra*;⁴⁶ ma tale affermazione deve essere ulteriormente qualificata, perché contiene una certa ambiguità, che si manifesta nelle tensioni tra *misericordia* e *sacrificio*, *carità* e *culto*, *sabato* e *amore per il prossimo...*, che segnano la predicazione e l'esempio di Gesù di Nazareth, la ragion d'essere ultima della stessa esistenza cristiana.

Un esempio particolarmente significativo delle dimensioni del problema è fornito dal resoconto di una riunione accademica di teologi convocata a metà del secolo scorso con l'obiettivo di chiarire la nozione stessa di sacralità: «si è svolta una lunga discussione [...] nel tentativo di trovare una definizione del sacro. Ma non ha avuto successo, perché si è riconosciuto che, su una realtà di per sé così complessa, i possibili punti di vista sono estremamente diversi».⁴⁷

Con una sintesi forse un po' riduttiva, potremmo dire che i diversi approcci in voga in quel momento si muovevano tra due poli opposti. Il primo, rappresentato dalla *teologia liberale* basata sulla via aperta dalla fenomenologia delle religioni, trovava nella contrapposizione tra *sacro* e *profano* la chiave di ogni atteggiamento religioso: la religione si basa su una comprensione sacrale del mondo e, a sua volta, il *sacro* costituisce la sfera della religione. Al contrario, per la seconda corrente, plasmata intorno alla *teologia dialettica*, la categoria del sacro non sarebbe altro che un'astuzia della ragione, assolutamente inadeguata per un cristianesimo che, fondato sulla libera iniziativa di Dio, non può accettare un simile sforzo di autogiustificazione, opposto alla gratuità del dono divino della rivelazione e della salvezza.⁴⁸ Così, in breve, se per alcuni nel cristianesimo, come in ogni vera religione, tutto è sacro, per altri nulla è sacro.

In questo *labirinto*⁴⁹ una via d'uscita è offerta proprio ne *La Messa sul Mondo*, dove Teilhard scrive: «Stenderò la mano verso il pane ardente

⁴⁶ Cfr., ad esempio, SC 7.

⁴⁷ P.-R. RÉGAMÉY *et al.* (a cura di), *A la recherche du Sacré*, «La Maison-Dieu» 17 (1949) 7. La traduzione è nostra.

⁴⁸ Cfr. C. VALENZIANO, *Liturgia e antropologia*, EDB, Roma 1997, 78.

⁴⁹ Così il sociologo Roger Caillois descriveva la questione del sacro nel 1939. Cfr. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1939; VALENZIANO, *Liturgia e antropologia*, 77.

che mi presenti. In questo pane, in cui hai racchiuso il germe di ogni sviluppo, riconosco il principio e il segreto dell'avvenire che Tu mi riser- vi». ⁵⁰ In questo testo il nucleo del racconto cristiano della *sacramentalità* non si identifica con alcun *a priori* concettuale su una nozione astratta di sacro, e tanto meno si pone in opposizione dialettica all'esperienza secolare: «se la riforma del tempo e dello spazio, delle cose e degli avvenimenti nel tempo e nello spazio, presso le religioni si attua *sacralizzando*, nel cristianesimo si attua *sacramentalizzando*». ⁵¹

Nella realtà cosmica del *grano* che la cultura umana trasforma in *pane* e che, assunto nel culto ecclesiale, viene *consacrato* e *transustanziato* dalla presenza di Cristo, troviamo – come avverte giustamente Teilhard – il *seme* del futuro, l'antitipo di ciò che è chiamato ad essere nel momento escatologico, un *cielo nuovo e una terra nuova* (cfr. Is 65,16; Ap 21,1) in un orizzonte di continuità e non di rottura.

Infatti la narrazione cristiana presenta il binomio profano-sacro in una “alterità di continui” e non in una “disgiunzione di opposti”. Nel cuore della sua struttura fondamentale, ogni *sacramento* è in definitiva una realtà che, provenendo dalla natura e dalla cultura – il profano – riceve attraverso la presenza di Cristo un nuovo significato e una nuova entità – il *sacro* – che esprime la sua verità più radicale: quella che fin dalla creazione è stata chiamata ad essere. Nella celebrazione eucaristica, in virtù del mandato istituzionale (“questo è il mio corpo”, “questo è il mio sangue”), il grano e il frutto della vite – la natura, il mondo –, il pane e il vino – la storia, la cultura – diventano, una volta “consacrati”, la *presenza sacramentale* di un corpo e di un sangue versato di un'umanità ormai eternamente gloriosa. Così, la consistenza cosmica primordiale, *laica e profana*, viene assunta per essere costituita in *sacramento*: un ambito per la manifestazione, la presenza e la comunicazione della trasfigurazione definitiva di questo mondo alla fine dei tempi.

Il sacro cristiano non nasce né da una polarità dialettica né da un'indebita confusione con il profano: la sfera del profano non è la sfera del sacro (“il trono non è l'altare”) e gode di una legittima autonomia (“date a Cesare quel che è di Cesare”), anche se per la sua origine divina è anch'essa chiamata ad essere santificata. Quindi, sacro e profano

⁵⁰ TEILHARD DE CHARDIN, *La Messa sul Mondo*, 17.

⁵¹ VALENZIANO, *Liturgia e antropologia*, 92. L'enfasi è nostra.

non sono due poli antitetici, ma due diversi e legittimi modi relativi di accadere dello stesso e unico universo creato da Dio. La loro reale distinzione avviene sempre all'interno di una totalità.⁵² La narrazione cristiana presenta così una *nuova dialettica* di un *sacro* che non è separato da niente e da nessuno, e di un *profano* che è sempre in cammino verso la sua definitiva trasformazione.⁵³

Come ha giustamente sottolineato Joseph Pieper,

se fosse vero, ad esempio – come si sostiene sulla base di una discutibile interpretazione della visione arcaica del mondo mitico – che *sacro* e *profano* stanno l'uno di fronte all'altro come due mondi radicalmente eterogenei (E. Durkheim), come il *cosmo* e il *caos*, come il reale e l'irreale (o “pseudo-reale”), separati l'uno dall'altro da un abisso (M. Eliade); se non ci fosse alcuna *solidarietà* tra il sacro e il profano (J.P. Audet); in altre parole, se anche il mondo che si trova davanti al portale del sacro non può essere considerato buono a causa della creazione e nemmeno, in un certo senso, *santo*; se fosse giusta la maldestra semplificazione secondo cui il fatto dell'esistenza di un luogo sacro deve significare che si può fare *al di fuori* ciò che si vuole, allora la distinzione tra sacro e profano dovrebbe davvero essere respinta come inaccettabile.⁵⁴

Per questo motivo, affermare la *sacramentalità* cristiana significa riconoscere l'autonomia delle realtà secolari e pronunciare un sì a un mondo chiamato alla sua consumazione escatologica in un *cosmo divinizzato*, di cui i sacramenti cristiani sono una figura o un'anticipazione: «E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch'egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28).

Il nostro pane quotidiano – profano – e il *pane destinato alla consacrazione* nel sacrificio eucaristico – sacro – hanno la stessa consistenza cosmica e culturale. Identica è anche la vocazione e la meta della comunità culturale cristiana – il *sacro* – e la vocazione e la meta del cosmo e della storia – il *profano* –: la sua trasfigurazione divina nella nobiltà di un mondo, la Gerusalemme celeste, di amore e libertà.⁵⁵ E così, parafrasando Teilhard, il pane quotidiano contiene in sé il germe di ciò che, attraverso l'azione trinitaria che testimonia Cristo, diventerà: un pegno della consumazio-

⁵² Cfr. J. PIEPER, *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación*, Rialp, Madrid 1990, 19.

⁵³ Cfr. VALENZIANO, *Liturgia e antropologia*, 88.

⁵⁴ PIEPER, *¿Qué significa sagrado?*, 19-20. La traduzione è nostra.

⁵⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 41.

ne del movimento cosmico e storico nella pienezza dell'*eschaton*. O, per usare le parole di Joseph Ratzinger, «di qui, Teilhard ha potuto reinterpretare alla sua maniera il culto cristiano: l'ostia transustanziata è per lui l'anticipazione della trasformazione della materia e della sua divinizzazione nella *pienezza* cristologica. L'Eucaristia, secondo la sua visione, indica, per così dire, la direzione del movimento cosmico; essa anticipa la meta e con ciò, al tempo stesso, ne affretta il raggiungimento».⁵⁶

⁵⁶ *Ibidem*.

