

LIBRI

Nuova Umanità
XXXI (2009/1) 181, pp. 149-168**OCCIDENTE LA MIA TERRA. INTRODUZIONE
ALLA LETTURA DI GIUSEPPE MARIA ZANGHÍ**

In questa introduzione¹ si cerca di mettere in evidenza i principali temi nei quali si sviluppa il pensiero di Giuseppe Maria Zanghí, attraverso gli scritti pubblicati durante il suo impegno trentennale come direttore della rivista «Nuova Umanità». Queste pagine non sono dunque uno studio “sul” suo pensiero, ma un invito ad esso, una guida ad un percorso intellettuale che ancora evolve. Si mettono così a disposizione dei lettori scritti che, reperibili perlomeno in biblioteche universitarie, hanno un interesse che va ben al di là di coloro che studiano per professione; questi scritti conservano infatti, nella loro sostanza – anche se il motivo contingente, il fatto, che a suo tempo li ha occasionati appartiene al passato –, un’attualità pregnante. Sono attuali perché pensieri che bucano la scorza mitevole con la quale di tempo in tempo i problemi si confezionano, e raggiungono il loro livello profondo, lo stesso guardato in fascia dai grandi del passato e del presente, lo stesso che viene raggiunto e colto attraverso ciò che è autentico: gioia o dolore che sia, purché apra la dimensione del pensare *veramente*.

E sembra anche, a chi scrive, che sia un buon modo per festeggiare i trent’anni della rivista «Nuova Umanità», quello di pubblicare gli scritti di colui che, con Chiara Lubich e Pasquale Foresi, ne fu il fondatore.

Gli articoli sono proposti in successione cronologica; è importante, infatti, rispettare il momento storico nel quale ognuno

¹ Pubblichiamo l’*Introduzione* al libro di Giuseppe Maria Zanghí, *Ocidente la mia terra*, Città Nuova, Roma 2008.

di essi è stato scritto; la cronologia, inoltre, dà conto significativamente dello sviluppo nel tempo degli argomenti, seguendo il quale si apprezza l'affacciarsi di nuove idee, l'aprirsi, nel corso dell'approfondimento di una tematica, di prospettive di fronte alle quali si coglie, a volte, lo stupore dello stesso autore; il quale rimane, lungo tutto il percorso, capace di stupirsi, di nutrirsi della "meraviglia" senza la quale non c'è ricerca.

Nel presente volume sono raccolti i principali studi riguardanti la filosofia della storia e della cultura, la dimensione sociale e politica. In altro volume si raccoglieranno invece i saggi di carattere più specificamente filosofico-teologico. Certo, nel caso di Zanghí questo delimitare le "aree" disciplinari risente di una certa astrattezza, non può trovare pieno riscontro nel pensiero dell'autore. Egli infatti frequentemente svolge, all'interno dei propri scritti, un percorso di riflessione completo – sfaccettato e insieme sintetico –, che lo porta ad indagare un argomento nei suoi fondamenti metafisici così come la tradizione filosofica li svolge, per confrontarlo poi con l'annuncio della Rivelazione cristiana, arrivando non di rado, come terzo livello di analisi, a considerare le conseguenze per la vita pratica e per l'azione storica, di ciò che è stato trattato.

Talvolta il punto di partenza è prettamente teoretico; in altre – e più frequenti – occasioni l'indagine è causata da un problema sociale o da un avvenimento particolare che interrogano l'intelligenza. In ogni caso, il risultato è il medesimo, e cioè il "tras-corre" della riflessione di Giuseppe Maria Zanghí attraverso diverse tradizioni di pensiero e diverse aree disciplinari, al punto da rendere davvero difficile, spesso, "incasellare" i suoi scritti all'interno di un'organizzazione tradizionale dei saperi. C'è da chiedersi, naturalmente, se questo fatto non nasconde qualche cosa di più profondo, il delinearsi in Zanghí di una metodologia e di una definizione delle discipline, di nuovo genere: su questo, più avanti.

Non si troveranno, in questi scritti, analisi e costruzioni teoriche di tipo politologico, o sociologico: partendo dall'evidenza storica o cronachistica di un tema, dall'affacciarsi di questo nella quotidianità, Zanghí ne indaga le radici profonde, sonda le articolazioni culturali che un evento presuppone e sottende, proceden-

do ad uno scavo concettuale che arriva a comprendere il fatto storico nella sua origine e nel suo sviluppo culturali.

Non si devono dunque cercare in questi studi le soluzioni o le indicazioni di carattere immediatamente pratico per affrontare un problema; piuttosto, si può cercare – e trovare – l'apertura di una dimensione antropologica, di una prospettiva culturale, lavorando sulle quali si può passare alla progettualità e all'azione. E non sempre lo stesso autore trae tutte le conclusioni né indica le diverse implicazioni, che le prospettive teoretiche aperte dalla sua riflessione potrebbero portare al livello sociale e politico: il suo lavoro indica una direzione, crea una *forma mentis*, piuttosto che additare un particolare.

Questa ricchezza di pensiero suggerisce l'opportunità di indicare, a grandi linee, alcune tematiche intorno alle quali si raccolgono la riflessione sulla storia, sul sociale e sul politico di Giuseppe Maria Zanghí, per fornire dei punti di riferimento al lettore.

1. LA GESTAZIONE E LA PROVA

Il tema della “gestazione” si affaccia fin dal primo editoriale della rivista «Nuova Umanità»: l’idea cioè, che Zanghí coglie a partire dal suo riferimento paolino, che nella nostra epoca sia in corso un grande “travaglio” storico, col quale si prepara la nascita di qualche cosa di nuovo.

L’immagine della gestazione mette insieme i due aspetti della situazione contemporanea: da una parte il buio, il lato oscuro e doloroso della crisi; dall’altra l’idea che, attraverso le doglie, il nuovo verrà dato alla luce. Da qui scaturisce la visione dinamica che Zanghí sviluppa della crisi culturale del nostro tempo, intesa non come un finale tragico, come un orizzonte chiuso e definitivo, ma come *prova* – in quel senso esistenziale che trova piena espressione nella vita mistica –, come notte che attende il mattino.

Ne scaturisce una visione della storia che lascia da parte ogni forma di progressismo ideologico o, all’opposto, di determinismo

catastrofico – e, anzi, li critica radicalmente –, per assumere il realismo di un atteggiamento autenticamente “maieutico”: esiste un “nuovo” che già si annuncia, ma che deve essere aiutato a vedere la luce.

“Realismo”, però, significa ammettere che esista la possibilità concreta del fallimento. Che cosa fa sì che la fiducia nella storia e nell’uomo non sia una mera, consolatoria illusione? Il realismo di questa speranza poggia su un’esperienza di vita alla quale Zanghí costantemente si richiama: quella di Dio Padre e Amore sperimentata nella comunità del Movimento dei Focolari e, in particolare, nel profondo rapporto di condivisione di vita e di idee con la fondatrice di esso, Chiara Lubich.

La visione “maieutica” è un’intelligenza delle cose che si nutre dell’esperienza del “nuovo” portato dal carisma di Chiara e che trova realizzazione nelle comunità del Movimento, nel rinnovamento che esso porta all’interno della Chiesa e nelle realizzazioni sociali e civili che lo caratterizzano; dal nuovo che già viene sperimentato si ricava lo sguardo che impara a cogliere i semi e i segni del nuovo anche nelle più diverse realtà della vita umana del nostro tempo: «In questo trasmutare di un mondo in cui culture validissime agonizzano, blocchi di mentalità cozzano fra loro, mettersi a “far cultura” (come vorrebbe questa rivista) significa dichiararsi sicuri che la vita va avanti, e che noi dobbiamo saperela accogliere quando di essa ci sono ancora soltanto le sofferenze dell’insufficienza di ciò che oggi è»².

Per questo l’atteggiamento maieutico non è rivolto all’interno, alla vita di una sola comunità cristiana, o della sola Chiesa cattolica e delle Chiese cristiane, ma si apre in una dimensione universale verso tutte le religioni e le culture. È questa la visione che definisce la natura e i compiti dello strumento – la rivista «Nuova Umanità» – attraverso il quale essa comincerà ad articolarsi: «Perché Nuova Umanità? – si chiede Zanghí – Per il nuovo che l’amore all’uomo ci spinge a cercare perché già c’è, sotto tanto dolore e tanto crollare. E perché questo nuovo è l’uomo, che

² *Editoriale*, I (1979/gennaio-febbraio) 1, p. 2.

ancora non conosciamo perché egli è, in parte, una realtà che sta venendo. Perché questa realtà è, diciamo più esattamente, l'umanità. Non per sostituire un astratto a un concreto, ma perché esperimentiamo che ogni uomo si realizza nel rapporto autentico con l'altro uomo. E più s'allarga la rosa dei rapporti e più s'approfondisce sul vivo di ciascuno, più l'uomo vien fuori se stesso. L'uomo in comunione con l'altro, con tutti: questa è l'umanità»³.

Questa filosofia della storia, che non nega il negativo e il conflitto, ma, anzi, li guarda in faccia e li considera in tutta la loro distruttività, senza la pretesa di conservare pregiudizialmente alcunché, e che si accompagna ad una speranza non vana, non utopica, ma fondata su una esperienza comunitaria, liberamente costruita, capace di allargare i confini del nuovo e del bene, fu di determinante importanza per molti giovani, che vi trovarono la possibilità di comprendere la crisi sociale e politica – ma, prima ancora, culturale – esplosa in Occidente a partire dagli anni Sessanta. Fu la visione che Zanghí trasmise, chiamato da Chiara Lubich alla guida del Movimento Gen, la componente giovanile dei Focolari, dal 1969 al 1978⁴; e che consentì a molti giovani di sottrarsi all'aut-aut ideologico di quegli anni, sviluppando una concezione coerente e costruttiva dell'impegno personale, sociale e politico: «Non si deve confondere – scrive in un editoriale del 1980 – il fattibile con il possibile, perché questo è tanto più ampio di quello. Se questa confusione accade, come oggi, si carica di violenza l'azione politica, la quale vuole – o promette –, qui e ora, quel che qui e ora non si può dare, ma che viene invece salvato in ciò che ha di vero, custodito, proprio nelle possibilità illimitate della cultura, del sociale»⁵. Certo, questo risultato fu costruito e conseguito attraverso l'impegno corale di tutto il corpo del Movimento dei Focolari: ma Zanghí fu tra coloro che realmente seppe-
ro aprire strade per il cammino delle intelligenze le quali, infiammate spiritualmente dal carisma dell'unità, esigevano di imparare

³ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁴ Nel decennio indicato, Zanghí condivise la responsabilità del Movimento Gen dapprima con Graziella De Luca, poi con Silvana Veronesi.

⁵ *Cultura, politica e partiti*, II (1980/luglio-ottobre) 10-11, pp. 6-7.

a pensarla e di trasformare anche in concetti ed idee le scoperte della vita evangelica.

La progressione del pensiero di Zanghí su questi temi si spiega dunque, anche, con la relazione che esso ha avuto con le vicende storiche dell'ultimo trentennio del Novecento, con l'applicazione che di tali idee veniva compiuta giorno dopo giorno.

2. EUROPA E CULTURA

Il tema della notte della cultura viene approfondito nel corso degli anni, attraverso lo studio della crisi della cultura occidentale, analizzata in particolare nella sua radice europea e attraverso le voci di questo continente⁶. Una lettura che trova riscontri in pensatori eletti da Zanghí ad autorevoli compagni di viaggio, quale fu Giovanni Paolo II. Riferendosi al discorso tenuto dal papa al V simposio dei vescovi europei, Zanghí condivide e sottolinea l'idea che «l'unità di una cultura europea oggi non si potrà fare riconducendola ad una cultura anteriore, anche se grandissima (come, ad esempio, può essere stato il medioevo), ma protendendosi avanti, *scavando e tenendosi nel messaggio evangelico*, che di nuove forme culturali è la possibilità autentica e la causa, anche esemplare»⁷. La devastante crisi di oggi non è “solo” una crisi della cultura europea, tale che la Chiesa ne sia risparmiata: al con-

⁶ Tra gli articoli dedicati da Zanghí all'argomento segnaliamo: *L'Europa delle persone*, *Editoriale*, I (1979/luglio-ottobre) 4-5, pp. 3-6; *Una Puebla per l'Europa*, III (1981/maggio-giugno) 15, pp. 3-5; *Spunti per una riflessione sull'umanesimo cristiano oggi - I*, IV (1982/luglio-ottobre) 22-23, pp. 9-24; *Una speranza per l'Europa*, V (novembre 1982 - febbraio 1983) 24-25, pp. 3-8; *Spunti per una riflessione sull'umanesimo cristiano oggi - II*, V (1983/marzo-aprile) 26, pp. 39-56; *Vangelo e cultura. Una breve riflessione*, IX (1987/gennaio-febbraio) 49, pp. 7-18; *Un'Europa cristiana per un mondo unito*, XI (1989/gennaio-febbraio) 61, pp. 3-8; *Una sfida per l'Europa*, XI (1989/novembre-dicembre) 66, pp. 3-6; *Una chiave di lettura dell'ateismo dell'Europa*, XXVII (2005/5) 161, pp. 624-652.

⁷ *Una speranza per l'Europa*, cit., p. 4.

trario, Europa e Chiesa sono realtà intimamente legate, al punto che, come afferma Giovanni Paolo II, «Le crisi dell'uomo europeo sono le crisi dell'uomo cristiano. Le crisi della cultura europea sono le crisi della cultura cristiana»⁸.

Ma allora, che cosa è andato in crisi? L'analisi di Giovanni Paolo II si inserisce in un'indagine che Zanghí già aveva iniziato. Una cultura, egli sottolinea, «è costruita sempre su un assoluto; e [...] una cultura è caratterizzata dal "tipo" di assoluto che è alla sua base. Il dialogo non più dilazionabile fra le grandi culture del mondo, sarà un dialogo di assoluti! Ora, l'Assoluto cristiano non è l'Uno plotiniano (in cui confluiva la grande tradizione mediterranea antica), né l'Uno dei Veda, né, parlando con esattezza, il Dio unico pensato dalle grandi tradizioni monoteistiche ebraica e islamica. L'Assoluto cristiano è la Trinità! Il mistero, sconvolgente per l'intelligenza, d'un Uno che è Tre senza moltiplicarsi né dividersi; un Tre che è assolutamente Uno!»⁹. E proprio perché questo Assoluto «abita» e «modella» la cultura cristiana europea, la sua crisi culturale dev'essere in qualche modo ricollegabile, secondo Zanghí, al dinamismo che la rivelazione cristiana di Dio-Trinità ha immesso nella storia del Vecchio continente. Una cultura che ha accolto in profondità il seme del Vangelo, e che proprio per questo possiamo definire cristiana, «avrà sempre nell'Evangelo la sua luce giudicante e il suo amore trascinante: il Vangelo è l'orizzonte a suo modo irraggiungibile della cultura cristiana»¹⁰.

Questa dinamica, da una parte, fa sì che la cultura cristiana tenda ad articolarsi in una pluralità di forme: «Possiamo parlare, quindi, di una cultura cristiana che sussiste nelle culture cristiane: come di una forma che è penetrata nel cuore delle culture aperte al Cristo e per la quale possono essere riconosciute, appunto, come cultura cristiana»¹¹.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹⁰ *Vangelo e cultura. Una breve riflessione*, cit., p. 11.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

Dall'altra, il Vangelo opera anche come una forza che continuamente corrode le mura dentro le quali ogni identità collettiva, ogni cultura – e, dunque, anche quella cristiana – tende continuamente a definirsi, a costituirsi e, dunque, per forza di cose, a rinchiudersi autolimitandosi: «Tutto ciò che è ancora “fuori” della Chiesa [...] è, per il Cristo crocifisso e abbandonato, cultura in un suo modo già cristiana: cultura, cioè, nella quale non sono ancora emerse le forze della risurrezione ma nella quale esse stanno maturando, perché il Cristo nell'abbandono della croce l'ha fatta sua, la ha crocifissa in Sé per la Risurrezione. Sentire estranee quelle culture significa sentire estranei l'abbandono e la morte di Gesù sulla croce! Occorre, mi sembra, che noi cristiani dilatiamo i confini della nostra cultura secondo la misura dell'Amore crocifisso. Se io m'incontro con qualche cosa che è diversa da me, questa diversità non è stata fatta sua dal Cristo stesso, nell'abbandono, quando ha patito la diversità massima, la diversità da Dio?»¹². Se è vero, allora, che la comunità ecclesiale che accoglie e festeggia il Risorto vive una cultura della risurrezione, è anche vero che «il Signore risorto è il Crocifisso: in Lui i confini della vita cristiana si dilatano includendo tutti gli abissi della creatura»¹³. Ecco allora che una cultura cristiana che, dilatandosi sulla misura della croce, “esce”, per così dire, dagli spazi della comunità ecclesiale, è in grado di riconoscersi nelle crisi della cultura europea e occidentale, in particolare nelle diverse forme del nichilismo che si è andato solidificando nel procedere della “Notte”. Questa non può essere, però, l'ultimo orizzonte di una cultura che ha accolto in sé, col Vangelo, il seme non solo della propria dissoluzione, ma anche della propria risurrezione: «Con un lavoro secolare la Trinità sta aprendo, per purificazione e dilatazione, la comprensione di Dio che l'uomo aveva elaborato (e non senza l'aiuto di Dio) nelle culture ebraica e greco-romana, e che la cultura cristiana ha “ricreato”, per condurre il pensiero a pensare il Dio “vero”, il Dio che è Amore»¹⁴.

¹² *Ibid.*, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 16. Altra trattazione di questa parte in *Europa e cultura cristiana*, XIII (1991/gennaio-febbraio) 73, pp. 3-17.

¹⁴ *Una chiave di lettura dell'ateismo dell'Europa*, cit., p. 650.

Questa analisi troverà la sua più matura espressione nel 2007, nel lavoro che Zanghí dedica alla notte della cultura europea¹⁵.

3. CULTURA E PERSONA

Diviene allora estremamente importante – non solo per la Chiesa, ma per l'intera società e per i diversi “saperi” che dentro la crisi cercano un nuovo orientamento – comprendere i contenuti della Rivelazione, e aprire la ricerca, che sorge dalla domanda culturale e viene dapprima condotta con gli strumenti della filosofia e della storia delle idee, alla logica del discorso teologico: ecco perché la riflessione di Zanghí, in questo tipo di studi, non può essere definita come semplicemente “filosofica” o “teologica” o “storica” o “letteraria”. È chiaro che Zanghí ha acquisito una profonda competenza filosofica, teologica, letteraria, e che in ciascuna di queste discipline sa condurre una indagine rigorosa; ma è altrettanto chiaro che la sua originalità lo porta oltre l'uso separato di queste conoscenze metodologiche e contenutistiche. Non c'è, in questi studi, equivocità di linguaggi, o scarsa consapevolezza della diversità degli statuti epistemologici; e neppure la quieta appartenenza ad un solo linguaggio, nell'appagamento di ciò che esso può dare; piuttosto, vi troviamo la costruzione e l'elezione di uno specifico percorso conoscitivo, dotato di una propria “formalità”, che si sviluppa seguendo la realtà della cosa, nel passare dei contenuti e dei dinamismi conoscitivi e culturali da una disciplina all'altra.

Ritengo improprio e limitante, in sostanza, chiedersi se la movenza del pensiero zanghiano possa venire identificata con una precisa appartenenza disciplinare; è necessario, invece, lasciarsi portare dal pensiero di Zanghí, e calarsi con esso in quella dimen-

¹⁵ G.M. Zanghí, *Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma 2007.

sione dell'unità della realtà – dell'Essere che raccoglie e l'Unità e la Verità e la Bellezza e la Bontà – che sostiene la molteplicità delle discipline e che presenta l'unico Vero attraverso le sue infinite facce; è un'unità in radice che il pensiero di Zanghí, da una parte, continuamente presuppone; e, d'altra parte, continuamente attesta, proprio per il fatto di costruire un percorso conoscitivo coerente che si regge sull'esistenza di tale livello unitario della realtà, più profondo delle discipline, che spinge poi ognuna di esse a cercare l'altra, a darsi ad essa e a riceverla, ricostruendo attraverso questo incontro la conoscenza dell'unità fondamentale dell'Essere – chiusa originariamente nell'Uno – che si apre poi e si dispiega attraverso le molteplici possibilità dell'intelligenza.

Questa unitarietà della conoscenza – che è anche conoscenza dell'unità –, questa visione di sintesi che nessuna delle diverse discipline può attingere indipendentemente dalle altre e solo risulta dal loro incontro nella comune radice, e si manifesta poi come presenza dell'unità dentro l'aprirsi di ciascuna diversità, per cui l'opera d'arte non dice solo il Bello, ma in esso, anche, il Vero; e il movimento del filosofare sembra librarsi al di sopra della dura fatica del concetto acquistando una sua serena bellezza, e la poesia diventa Parola che dischiude i segreti del Bene: questa Unità che, dinamicamente, come nel movimento di un "respirare", raccoglie in sé tutti i saperi, e poi li libera nascondendosi tutta in ciascuno di essi, è ciò che, a me sembra, caratterizza la "visione" di Zanghí, e che potremmo esprimere col termine "cultura". «Penso si possa affermare che si ha cultura – egli scrive – quando la molteplicità delle espressioni degli uomini sono condotte all'unità»¹⁶.

Ed è un "raccogliersi" che si dispone al riaprirsi, cioè al proprio superamento. Questo movimento vitale che unifica il molteplice, per poi ridonarlo ad una nuova molteplicità, si esprime prima di tutto, sottolinea Zanghí, nell'unità della persona, nell'armonia dell'uso delle sue facoltà conoscitive. Accanto ad una "ragione" che con la sua forza analitica valorizza il particolare, ma lo costringe poi in un'unità astratta costruita attraverso i concetti,

¹⁶ Per una cultura, I (1979/marzo-aprile) 2, p. 4.

ecco l'altra facoltà conoscitiva umana, l'“intelletto”, che coglie la dimensione unitaria della realtà non per astrazione, ma *abbandonandosi al reale*, cogliendone l'unità non analiticamente, ma sinteticamente, per contemplazione. «L'intelletto rende possibile il cammino della ragione nel bosco della molteplicità»¹⁷; e in questa armonia delle facoltà, che libera dal dominio soffocante di una razionalità esasperata e frammentante, si manifesta l'unità della persona umana, la sua capacità di conoscere il molteplice e di ricondurlo all'unità non imponendola, ma evidenziandone la logica interna.

Si innesta qui uno dei temi che Giuseppe Maria Zanghí indaga con maggiore continuità lungo i trent'anni di «Nuova Umanità»: quello della distinzione tra persona e individuo. L'antropologia personalistica che ne emerge si ricollega all'impianto gnoseologico e metafisico di Zanghí¹⁸, e ha la propria sorgente e il proprio fondamento nella Rivelazione trinitaria. Essa ha anche, come si vedrà, importanti conseguenze dal punto di vista sociale. Sempre, però, Zanghí sottolinea particolarmente il legame tra il concetto di persona e la cultura europea, considerando questa come l'unica – in virtù del dono cristiano – nella quale una tale visione dell'uomo è potuta emergere: «La storia della cultura europea è la storia di questo difficile e lungo viaggio verso la persona, muovendosi dalle posizioni di pensiero e strutturali delle società tradizionali verso una rinnovata comprensione dell'Assoluto e dell'uomo»¹⁹. La specificità cristiana consiste appunto nel rivelarsi di Dio, in Gesù, come “Persone-in-comunione”; per questo l'uomo, chiamato alla partecipazione alla vita di Dio, «è vocazione alla persona, alla persona come comunione. Questo si

¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸ Per questo aspetto si rinvia al citato *Vissuti luminosi. Intelligenza dell'Essere come Amore*.

¹⁹ Prospettive per una cultura cristiana in *Europa oggi*, XIII (1991/gennaio-febbraio) 73, p. 84. Altri articoli nei quali il tema della persona è centrale o almeno molto importante sono numerosi; ne indichiamo alcuni: *L'Europa delle persone*, cit., pp. 3-6; *Poche riflessioni su la persona*, II (1980/gennaio-febbraio) 7, pp. 9-19; *Delirio e saggezza*, II (1980/maggio-giugno) 9, pp. 3-7; *Umanesimo e mistica*, X (1988/maggio-giugno) 57, pp. 11-32.

compie quando l'uomo può raggiungere il suo archetipo, il Verbo-Persona, nel quale il Padre dice e crea quanto esiste»²⁰. L'essenziale dimensione comunionale della persona umana, che essa vive come partecipazione, in Cristo, della comunione tra le Persone divine, non ha spazio all'interno del concetto di individuo; per questo è necessario distinguere concettualmente tra i due: «Infatti, mentre l'individuo è il contrarsi della natura umana in una esperienza ritagliata nel tempo e nello spazio, e in un centro di coscienza unico esclusivo degli altri centri: la persona è l'individualità aperta, dilatata sulla totalità, così da potersi dire, ogni persona, tutto l'uomo, in una coscienza inclusiva delle altre persone. Realtà che ha il suo spazio e il suo tempo nell'inclusione dell'uomo in Cristo. L'individuo è sé in se stesso; la persona è sé nell'altro»²¹.

Questo fondamento relazionale personalistico si intreccia con la storia europea e occidentale anche nella dimensione pubblica: solo esso infatti può consentire lo sviluppo di una piena democrazia. Già in *Democrazia, passione impossibile?* Zanghí dapprima passa in rassegna le promesse non mantenute della democrazia: «La democrazia progetta una società di fratelli, vincolati fra loro dalla forza della libertà illuminata. Di fatto, rotte le strutture sociali arcaiche che avevano una loro reale e intensa coesione, l'uomo s'è trovato solo, senza dei "prossimi" che non siano concorrenti, o contraenti di un contratto sociale in cui il legame comunitario si stempera nell'inchiostro che serve a firmarlo»²²; e nella ricerca di un adeguato fondamento dell'idea di uguaglianza trova che solo nell'orizzonte della persona l'uguaglianza si fa reale.

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

²¹ *Ibid.*, pp. 82-83.

²² *Democrazia, passione impossibile?*, I (1979/maggio-giugno) 3, p. 13. Interessante, su questo argomento, anche il recupero dell'idea di "società politica" di Maritain, che Zanghí interpreta sempre alla luce del dinamismo personalistico: *Una sfida per il politico*, V (1983/marzo-aprile) 26, pp. 3-6.

4. INTEGRISMO, SECOLARIZZAZIONE, LAICITÀ

Un altro importante nucleo tematico della riflessione zanighiana si sviluppa intorno al concetto di laicità. Esso viene affrontato fin dal primo numero della rivista²³: un'analisi richiesta dalla mancanza di effettiva laicità nella cultura, o da una visione distorta della laicità stessa; integralismo, dunque, o integralismo camuffato. L'attenzione per l'integralismo è suscitata dalla potenza ideologica del nostro tempo; e l'articolo è, in effetti, l'inizio di una riflessione che tende a spiegare le cause dell'insorgere dell'ideologia intesa come una espressione – sebbene deviata e distorta – di un'esigenza antropologica insopprimibile di unità²⁴; esigenza, dunque, che, se non correttamente soddisfatta, torna continuamente a riproporre forme culturali totalizzanti. Di conseguenza, l'indagine sull'ideologia porta a una ricerca sulla *natura dell'unità* (unità di ogni uomo in se stesso, delle comunità al loro interno e fra di loro, del mondo umano, del cosmo) e sull'interpretazione che le diverse culture e civiltà ne hanno dato. In questo percorso Zanghí fa particolarmente emergere la densità culturale del cristianesimo e, anzi, lo fa stagliare come evento culturale in se stesso, capace di conferire una specifica impronta alle civiltà; e lo fa, in primo luogo, confrontandolo con le culture simboliche e sapienziali anti-

²³ *Riflessioni a proposito dell'integralismo della cultura contemporanea*, I (1979/gennaio-febbraio) 1, pp. 5-28. Altri articoli che interessano direttamente questo tema: *Chiesa e mondo. Appunti per una riflessione sul problema*, III (1981/gennaio-febbraio) 13, pp. 8-24; *La ministerialità dei laici*, XXIII (2001/3-4) 135-136, pp. 329-340; *Morale laica?*, X (1988/novembre-dicembre) 60, pp. 3-8; *Per un compimento della laicità europea*, XIII (1991/gennaio-febbraio) 73, pp. 175-178.

²⁴ L'attenzione da parte di Zanghí per le problematiche legate al pensiero ideologico è frequente, e riecheggia frequentemente negli articoli soprattutto lungo gli anni ottanta; cf., in particolare: *Violenza: un esame di coscienza*, II (1980/novembre-dicembre) 12, pp. 3-8; *Beati gli operatori di pace...*, IV (1982/gennaio-febbraio) 19, pp. 3-6; *Per costruire la pace*, IV (1982/luglio-ottobre) 22-23, pp. 3-8; *Una sfida per il politico*, cit., pp. 3-6; «Chi è il povero oggi, in Europa?», VII (1985/maggio-giugno) 39, pp. 3-8.

che; e senza eludere il grande tema del rischio ideologico che il cristianesimo stesso corre, potendo infatti diventare integrista a sua volta.

In tal modo, Zanghí arriva a porre la domanda cruciale per la determinazione dell'influenza culturale del cristianesimo: qual è il modo specifico – rispetto a tutte le altre religioni e culture pre-cristiane e non-cristiane – con il quale la Rivelazione cristiana intende l'Unità? «Quale Uno?»²⁵, è la domanda che Zanghí costantemente, nelle diverse fasi della sua ricerca, ri-attualizza, e che apre un'intera sequenza di interrogazioni successive: come avviene l'immissione nella storia di tali nuove conoscenze e che cosa comporta la novità del messaggio cristiano per le culture che lo ricevono? La riflessione cerca di intendere un processo complesso, nel quale da una parte il cristianesimo vuole spogliarsi da ogni orpello temporale per raggiungere la nudità del Vero di cui è portatore; dall'altra, la modernità che il cristianesimo stesso ha contribuito a concepire «rivendica consistenza effettiva e rigetta la condizione di ombra»²⁶, cerca di liberarsi dalle sopravvivenze culturali che ancora la negano. È in questa complessità che Zanghí situa l'origine della conflittualità radicale del mondo moderno: «Conoscitivamente – egli spiega – è lo strutturarsi della scienza come il sapere in cui, appunto, il reale temporale si ritrova proprio come reale; è emersa la razionalità come conoscenza vera e autonoma della distinzione. Infatti, proprio per la sua struttura analitica, la razionalità è forza che distingue. Per questo, però, non può essere allo stesso tempo forza sintetica. La Rivelazione, invece, ci offre la possibilità dell'unità del molteplice. Da qui il movimento, strutturalmente immanente alla razionalità, di "perdersi" nella Rivelazione (spesso attraverso la mediazione degli elementi sopra-razionali che rimangono costitutivi all'interno della struttura conoscitiva dell'uomo), affinché la realtà sia colta nella sua interezza, distinta e unita e nell'Assoluto e in se stessa. Da

²⁵ *Verso l'Uno che è amore*, XV (1993/maggio-giugno) 87, p. 6.

²⁶ *Riflessioni a proposito dell'integrismo della cultura contemporanea*, cit., p. 15.

qui, però, anche l'angoscia della ragione, se si rifiuta a questa sua vocazione profonda, e la tentazione, per superare questa angoscia del "vuoto razionale", di porre se stessa come forza unificante e totalizzante. È qui, penso, la radice prima di un integralismo "laico"»²⁷.

Da questo nucleo problematico Zanghí sviluppa due grandi filoni di riflessione tra loro interconnessi: il primo approfondisce il tema della cultura, di che cosa essa sia e della trasformazione delle culture in rapporto alla Rivelazione, e già vi si è accennato; il secondo riguarda il rapporto fra Chiesa e mondo, l'impegno dei cristiani nella storia, la cultura della laicità.

Riprendendo il filo di questo secondo filone, si potrebbe dire che la tendenza totalizzante della ragione può dilagare solo in uno spazio culturale contrassegnato dal vuoto, dall'assenza di un principio capace di contenere l'esplodere delle diverse forme di potere. Paradossalmente, lo scatenarsi della ragione riproduce una situazione simile a quella che ha preceduto il cristianesimo, quando la cultura antica era ancora caratterizzata dal dominio degli idoli. «L'era cristiana ha segnato la fine degli dèi in una creazione restituita all'Adamo. Carico di significato è l'annuncio che Plutarco dà al mondo antico, all'inizio dell'era cristiana: [...] "Il grande Pan è morto". [...] Gli dèi si ritiravano dal Cosmo: i profeti dei "gentili" avvertivano questo evento. Erano gli "Elementi del mondo", per dirla con Paolo (*Col 2, 20*) confitti e vinti nella Croce del Cristo. Ma il senso di questo vuoto che essi lasciavano era che in esso dilagassero le Acque dello Spirito Santo, le acque della Nuova Creazione. E qui dobbiamo domandarci: questo traboccare dello Spirito, questo affacciarsi di una nuova creazione, è stato di fatto percepito dal mondo? È stato percepito il farsi presente dell'intelligenza che è inseparabilmente amore nel ritrarsi della lucidità tutta e solo razionale dei Principati e delle Potenze spogliati della loro forza dalla risurrezione di Gesù (cf. *1 Cor 15, 24*)?»²⁸. La razionalità del do-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *La ministerialità dei laici*, cit., p. 334.

minio idolatrico che sottometteva il mondo antico si converte, nel vuoto lasciato dagli dèi, nell'idolatria del dominio della ragione. La novità portata dal cristianesimo, secondo Zanghí, non consiste infatti nella razionalità – che già le civiltà greca e romana avevano, nei loro modi, genialmente sviluppato –, ma nell'intelligenza d'Amore portata da Cristo, che libera l'uomo da ogni catena, anche da quella ideologica! Il nichilismo occupa lo spazio lasciato libero dagli idoli perché non ancora riempito dalla libertà amante dei cristiani: eppure, proprio questo è lo spazio nel quale i cristiani possono, condividendo la vita di tutti gli uomini, immettere nel cuore di questi la “novità dello Spirito”.

In questi brani, Zanghí sta parlando del laico nel senso cristiano, dando alla parola un significato diverso da quello che le viene comunemente attribuito e che la contrappone a tutto ciò che è religioso; ma, certamente, quello usato da Zanghí è un significato pienamente legittimo poiché appartiene all'origine e alla storia del concetto di laicità, e non solo: spiega anche che il concetto stesso di laicità, inteso come condizione di libertà e di autonomia, non sarebbe possibile senza le condizioni culturali costruite dal cristianesimo. Oggi, dunque, si può essere laici anche senza essere cristiani nella fede, ma non senza avere interiorizzato importanti aspetti della cultura cristiana.

Vorrei proporre, in margine al corpo principale di questa parte del discorso, un'ulteriore annotazione sul linguaggio di Zanghí, cogliendo l'occasione della sua interpretazione dell'integrismo laico, inteso come ribellione della ragione che non resiste all'angoscia del perdersi: essa mostra bene una movenza ricorrente dell'argomentare zanghiano, che articola l'analisi storica (o, meglio, il vissuto esistenziale) con la concettualizzazione e l'intuizione intellettuale, scorrendo continuamente tra i tre piani. Ecco allora che, in questo pensare che si fa vitale, e aspira quasi a rompere i limiti imposti dall'astrattezza connaturata al pensiero stesso, la riflessione diviene “dramma”, cioè interpretazione vitale, per cui i concetti non si susseguono per deduzione o induzione, ma si generano come realtà: nello stile zanghiano, allora, “ragione” non è più un mero termine che designa una facoltà conoscitiva

va: è umanità viva che si esprime come Ragione, la quale per questo è qualche cosa di vivo a sua volta, che prova l'angoscia e il timore di perdersi in una Rivelazione che incombe e della quale Zanghí fa come sentire l'avvicinarsi del passo. “Niente”, “Uno”, “Assoluto”, depongono la staticità dei concetti, per divenire “personaggi” che “dicono”, “vogliono”, “agiscono”, in coerenza ciascuno con la propria natura e definizione, cioè esprimendo esattamente i contenuti dei loro concetti.

5. IL PARADIGMA TRINITARIO E LA DIMENSIONE STORICA E SOCIALE

Come abbiamo visto, la riflessione di Zanghí è efficacemente rivolta a far emergere l'esistenza di un “paradigma trinitario”, che ha la sua origine nella Rivelazione cristiana, ma le cui implicazioni coinvolgono tutto l'Essere e tutti gli esseri e, in particolare, informa col proprio dinamismo la storia della civiltà europea e occidentale.

All'Uno irraggiungibile e inintelligibile delle “sapienze non cristiane” si sostituisce la Trinità che è “l'intellegibilità di Dio”, cioè quell'Uno-Comunione, quell'Amore assoluto che ci viene comunicato in Cristo, e che rende intelligibile anche il mondo e l'uomo, i “luoghi” nei quali questo Amore viene sperimentato.

Questa Rivelazione avviene in Cristo; è Cristo dunque che dà consistenza alla storia: «Il Cristo è allora il simbolo perfetto ma anche, per questo, il compimento e la fine del simbolo. Direi, e non paradossalmente, che nel Cristo comincia *la realtà*»²⁹. In questo senso, secondo Zanghí noi viviamo all'interno della realtà costituita dal “Regno di Cristo”, che non va inteso nel senso di un'istituzione religiosa alla quale sottomettersi ma, al contrario, come la condizione per l'esercizio della libertà più radicale nel mondo, che viene da Cristo ricostruito nella sua autonomia; e in

²⁹ *Riflessioni a proposito dell'integralismo della cultura contemporanea*, cit., p. 17.

esso l'uomo «è reso libero per attuare nel tempo che rimane tutte le sue possibilità». Il «tempo che rimane» è il tempo della storia, che Zanghí definisce come «il luogo della razionalità, essendo essa proprio il dispiegamento temporale dell'intelligenza». Come la storia, così anche la razionalità è fatta reale da Cristo.

In questa prospettiva, l'esercizio della razionalità è l'affermazione, nei diversi piani e ambiti sui quali si esercita l'intelligenza umana, della consistenza delle realtà. Lo è nell'esercizio della ricerca scientifica, come, in altro modo, nell'esercizio dell'impegno politico³⁰. La scoperta dell'ordine delle cose, come la costruzione dell'ordine tra le persone, è espressione della razionalità umana, del cammino della realtà storica verso la propria pienezza, che significherà anche la fine della storia stessa. La visione “cristologica” che “fa essere” le realtà conosciute dall'uomo, le definisce, cioè conferisce loro anche una misura, una quantità, una durata, che segnano l'orizzonte della storia e danno la consapevolezza del limite, della distinzione tra creato e in creato.

Il paradigma trinitario opera come modello ermeneutico e logico di riferimento anche per la riflessione sulle realtà sociopolitiche, come emerge a partire dallo studio sull'integralismo del 1979, fino al più recente scritto che Zanghí ha dedicato al tema politico, *La città: Babilonia o Gerusalemme?*³¹.

Di particolare importanza è lo studio sui fondamenti del sociale: concetto, questo, che secondo Zanghí riceve una piena espressione solo in epoca cristiana; e non potrebbe essere diversamente, dato che egli considera il sociale come la dimensione nella quale l'essenza dell'uomo si dispiega attraverso la reciprocità dei rapporti, dove l'amore intelligente crea storia e civiltà; in sintesi,

³⁰ Su questo punto risulta particolarmente interessante: *Una civiltà della ragione*, III (1981/novembre-dicembre) 18, pp. 3-6.

³¹ *La città: Babilonia o Gerusalemme?*, XXVIII (2006/5) 167, pp. 511-517. Altri articoli centrati sul sociale: *Cultura, politica e partiti*, II (1980/luglio-ottobre) 10-11, pp. 3-7; *Una sfida per il politico*, cit., pp. 3-6. Riferimenti interessanti in *Sociale e politico: un discorso ancora da maturare*, VIII (1986/gennaio-febbraio) 43, pp. 3-8; *Delirio e saggezza*, II (1980/maggio-giugno) 9, pp. 3-7; *Verso un nuovo ordine mondiale*, XII (1990/novembre-dicembre) 72, pp. 3-8.

«il sociale è l'umano che va attuandosi»³². Zanghí gli dà anche il nome di “utopia”, non nel senso di qualche cosa che non si può realizzare, ma per indicare il movimento di continua autotrascendenza storica di cui l'uomo è capace, di superamento e perfezionamento di ciò che già è stato acquisito.

Scoperta non antica quella del sociale, sottolinea Zanghí, poiché le grandi civiltà pre-cristiane non conoscono il sociale nel senso – maturato lungo la storia dell'Occidente – della piena relazionalità umana, ma solo il “politico”, inteso come strumento temporale del Sacro: «E ciò è comprensibile. Perché l'intelligenza “naturale” affascinata dall'Assoluto non può ammettere da se stessa una reale diversità tra esso e il mondo: non si dà diversità *nell'Assoluto* (così essa pensa, e non scorrettamente per gli elementi di cui dispone) – dunque, non si dà diversità *dall'Assoluto*. L'Assoluto è il tutto. La diversità è solo il momento dell'inganno, dei sensi e della ragione, e che va superato. Quello che noi occidentali chiamiamo “reale” è per quell'intelligenza solo ombra; la storia, decadenza da mitiche età dell'oro; il divenire, condanna e non-senso. Che cosa resta, allora, se non organizzare il non-reale perché possa essere, se così possiamo dire, risucchiato dall'unico vero Reale, che è l'Assoluto? Ecco, allora, l'utopia negata; ecco il politico come organizzazione dell'illusione per salvarla da se stessa»³³.

Questa situazione viene superata solo con la fede cristiana, nella quale l'Assoluto si rivela Trinità; l'Assoluto non è dunque, come intendevano gli antichi, negazione della diversità: «Egli in se stesso è, in un suo modo, diversità! Egli si è fatto uomo, non Assoluto: si è fatto diverso da Sé! Questa rivelazione, ove l'Assoluto – l'Uno – dice di Sé: “Siamo” (cf. Gv 10, 30), è stata l'autentica dichiarazione di consistenza della storia, del divenire: è stata la nascita dell'utopia [...]. Una conseguenza di questa rivelazione [...] è stata la nascita del sociale come epifania creata, “laica”, di Dio: epifania in-finita perché Dio è Infinito»³⁴.

³² *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, XXV (2003/6) 150, p. 658.

³³ *Ibid.*, p. 665.

³⁴ *Ibid.*, p. 666.

La Rivelazione, nel farsi cultura lungo la storia, immette la relazionalità trinitaria del “Siamo” giovanneo all’interno della civiltà umana, aprendo ad essa l’infinito orizzonte dei rapporti personali liberi, l’orizzonte dinamico del sociale.

E ritorniamo, così, al tema della gestazione e della “notte”; o, per meglio dire, ri-guadagniamo, a un più alto livello, questo tema, dopo avere gettato lo sguardo su alcuni dei territori attraversati da questa ricerca trentennale. Riguadagniamo l’inizio, per nuovamente ripartire, come in un movimento a spirale col quale l’autore ci porta sempre più in alto.

Dopo trent’anni la strada è ancora, e sempre, aperta: «Incompiuta e non definitiva – scrive infine Giuseppe Maria Zanghí – è una vera cultura, quando essa è espressione genuina del sociale. Quale termine temporale posso dare, infatti, alla ricerca di me? Dove arrestarla? E dove arrestare la ricerca dell’altro uomo, dell’umanità, che custodisce per me il segreto di me?»³⁵.

ANTONIO MARIA BAGGIO

SUMMARY

The book contains a selection of texts on the philosophy of history and culture, and social and political perspectives published by Giuseppe Maria Zanghí over the thirty years of the “Nuova Umanità” Review. The texts, which are presented in chronological order so as to reflect the historical moment that prompted them, do not give solutions or immediate practical indications for the various problems discussed. However, what they do contain, something often missing today, is an openness to an anthropological and cultural perspective, in which to explore ideas and to move forward from project to action.

³⁵ *Ibid.*, p. 659.