

**DUE LIBRI PER UNA CULTURA NUOVA**

Il titolo di questa recensione, che è anche testimonianza perché condivide con gli autori il comune percorso spirituale-culturale in atto, non è un'esagerazione o l'espressione di un'enfasi spropositata, ma indica la possibilità e persino la necessità del rinnovamento nella crisi ormai globale della cultura europea.

Mi riferisco ai due primi volumetti (ciascuno di 100 pagine molto ben leggibili, a 9 euro) della collana "Universitas" di Città Nuova (Roma 2007) – con accentuazione cromatica della molteplicità nell'unità: Uni-versi-tas –, dai titoli *Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?* di Giuseppe Maria Zanghì, e *Interpretazione del reale tra scienza e teologia* di Sergio Rondinara. Del secondo dirò in seguito, volendomi soffermare sul primo che è non solo il testo di esordio delle nascenti pubblicazioni dell'Istituto Universitario "Sophia" del Movimento dei Focolari, ma la sua preliminare e panoramico-essenziale descrizione fondativa, in creativa fedeltà all'alta spiritualità e dottrina dell'Unità di Chiara Lubich.

Il testo di G.M. Zanghì nasce da anni, posso ben attestarlo, di profondo sviluppo e affinamento della diagnosi-prognosi sulla "notte" della crisi europea, e come tale, benché sia già acquistato in migliaia di copie e alla terza ristampa in un mese, meriterebbe di essere diffuso in milioni di copie, per la semplice e precisa ragione che tocca non solo culturalmente ma esistenzialmente ciascun europeo, dal più illetterato al più sofisticatamente acculturato. E perciò invece di meramente recensirlo provo a raccontarlo, soprattutto con le parole dell'autore, dopo aver segnalato nella

*Presentazione* della collana di Piero Coda, suo direttore, l'urgenza di superare con la «frammentazione e l'astrazione dei saperi» la connessa «frammentazione dei rapporti – personali, comunitari e collettivi», e perciò la necessità, già sperimentata in molti anni nell'Istituto Superiore di Cultura che tiene i suoi corsi estivi a Ottmaring (Germania) di unire cultura e vita «nel senso che le lezioni nascono dagli spazi aperti dall'esperienza di vita di unità e questa acquisisce tutta la sua forza di proposta culturale nel momento, teoretico e pratico, proposto nelle lezioni».

Zanghì conduce un discorso rigoroso e ineludibile sul percorso secolare della crisi, attento a tenerne sempre presente, con la vastità e radicalità, la complessità diramata, in modo tale che il male della crisi si mostra intrecciato a motivazioni e ragioni che, anche quando prevalentemente negative (e non sempre è così), hanno istanze positive di sviluppo e di progresso che non possono essere trascurate o sottovalutate, pena lo smarrimento di ogni vera soluzione possibile.

Nell'Europa della secolarizzazione e delle ideologie, Dio, che è nelle radici cristiane fondamento e orizzonte della sua cultura, è divenuto da mistero problema, poi problema insolubile, e per contraccolpo la cultura, che è costitutivamente confronto e dialogo su un fondo comune di verità condivisa, si è rappresa in monologhi insuperabili, perché la deriva storicistica che tutto relativizza, abbandona le esistenze isolate alla non-verità, al «flusso di una temporalità senza sollievo». «Da una parte, il sogno di fermare l'attimo, perché solo in esso è possibile incontrare ciò-che-è; dall'altra, il tormento di condannarsi, così, a morire, perché se la vita è solo e tutta temporalità, arrestarla nell'attimo significa darsi la morte», come già aveva intuito Goethe nel suo «poema della crisi» (Faust).

È vero che il vuoto della crisi apre spazi anche inconsapevoli allo Spirito, come testimoniano i più grandi spiriti della filosofia, della teologia, delle arti e della letteratura, da Leopardi a Nietzsche, da Hegel a Heidegger, da Dostoevskij a Mahler, da S. Bulgakov a von Balthasar, fino a Giovanni Paolo II, che con forza riconobbe il cuore spirituale della crisi europea nel centro stesso della cultura cristiana, in profonda co-implicazione reciproca, ma senza

che le due realtà coincidano; nel senso che – dice Zanghì – «il Vangelo è l'orizzonte della cultura cristiana, sempre ancora e di nuovo da raggiungere», e ciò che ad essa si è rivelato mancante, storicamente negli ultimi secoli e proprio oggi particolarmente – tocco qui il centro profondo della tesi dell'autore – è l'apertura pluralistica in senso *trinitario*, sia filosofico-teologica che pratico-esistenziale-ecclesiale, ma in modo che il pensiero-azione cristiano non sia solo interessato o anche ispirato alla realtà del Dio Unitrino, ma sia immerso e trasformato in essa con conseguenze sconvolgenti, tali da imprimere una svolta davvero epocale alla cadente o esausta cultura attuale.

Il Dio cristiano ancora inteso in senso monistico ispirava una cultura piramidale, non di persone ma di individui, regolati da rapporti soprattutto di potere, che anche se buoni restano bloccati in figure di verità in cui è assente o insufficiente l'amore (e «Dio è Amore»), mentre il Dio Unitrino è spazio di amore intimo (Il Padre *non* è il Figlio, il Figlio *non* è il Padre, mentre lo Spirito Santo *non* è l'uno e l'altro, con un evidente donarsi l'uno all'altro all'altro, significato da quel *non*, nel farsi Altro di ciascuno di essi); ed *esterno* perché si fa Creazione e Redenzione; dunque pluralità increata e pluralità creata, che richiedono anche alla cultura l'apertura pluralistica, non nel senso del relativismo nichilistico oggi imperante, ma in quello, del tutto opposto, e pure capace di purificare e redimere le più vere motivazioni del relativismo e del nichilismo, della comunione, che è trinitaria relazione di amore.

Ma ciò il pensiero secolare non può capirlo, e neppure quello cristiano se si ferma al Dio Unico non aperto in Trinità: solo in Cristo e segnatamente nella sua Croce si può capire-vivere un tale rivolgimento: «si tratta, allora, perché si abbia cultura cristiana, di condurre il pensiero all'obbedienza a Cristo»; certo, crocifiggendolo con lui, come dice san Paolo, e così aprendo nella notte della crisi secolare la notte della sua redenzione amorosa. Al pensiero che abbandona Dio risponde il grido di abbandono del Crocifisso che, abbandonato, si riabbandona al Padre, a sua volta privatosi del Figlio: spazio inesauribile-incolmabile di Amore in cui tutte le crisi dell'amore, anche quelle del più arroccato pensiero, trovano accoglienza e risposta, concreta.

Allora la grande linea di frattura approfonditasi nei secoli, a partire dal tardo Medioevo, tra filosofia e teologia, scienze naturali e metafisica, sociopolitica e residui religiosi nella filosofia stessa (è inutile qui fare nomi, nell'accurata analisi quelli decisivi ci sono tutti), si allarga e approfondisce fino a un creduto e predicato «ateismo di salvezza dell'uomo», che per affermarsi si rifugia in «valori» secolaristici infondati e vacillanti (oggi sappiamo quanto), con un ateismo prima ottimistico il quale ben presto «si capovolge nel pessimismo più tragico», che la storia del Novecento si è incaricata di dimostrare nelle guerre, nei lager, nei gulag e nei genocidi ben noti; e infine nel naufragio della verità stessa, che trascina l'uomo prima nell'assurdo poi nell'insignificanza del non-essere (non quello dell'amore trinitario ma quello della non-cura e strumentalizzazione estrema). Fino al «consumare per essere consumati per consumare...» in una convivenza estranea che Z. Baumann ha definito «liquida». E con la corresponsabilità dei cristiani che, a partire dalle grandi guerre di religione del XVII secolo, non hanno certo ostacolato il crescente nichilismo pratico della vita, degradata a paura, violenza e possesso. Cosicché oggi «il tempo della notte del mondo», ha detto Heidegger, «è già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza».

In tal modo l'autore ci disegna un ampio spettacolare orizzonte – e qui sta la novità propositiva del libro, generata dal complesso «mea culpa» culturale sia cristiano che “laico” – di tragico sfacelo che è però anche crogiolo e grembo di possibile e anzi necessaria rinascita (l'Europa è la terra del risuscitare, insiste ad ammonire Maria Zambrano).

Mentre tutto si polarizza e si radicalizza in opposizioni definitive (la guerra diventa terrorismo, il nuovo Sacro tende a inghiottire ogni residuo umano negandolo, e negando perciò in una super-ideologia del nulla anche i residui umanistici del nichilismo), emarginando totalmente la teologia e tutto azzerando nella notte oscura collettiva di cui parlò Giovanni Paolo II, nella piaga stessa della cultura europea si apre l'occasione necessitata e inaggrabile della sua guarigione, che non può darsi e consolidarsi se non in una radicale trasformazione spirituale di tutte le categorie

mentali e morali ed esistenziali, cioè culturali, che ridimensioni in alto e in basso i “valori” riconducendoli al concreto quotidiano della verità incarnata, cioè della verità-amore, sottraendola alla pretesa ideologica e scientifica, ma anche all’insufficienza filosofica, e teologica. «Di fatto, *solo la croce può condurre a ciò*. Ma la croce capita nel cuore della Trinità è come il vertice dell’uomo nel suo stesso pensare: *la croce come evento culturale*. (...) A condizione che l’uomo si lasci condurre in questa “notte” dal Cristo crocifisso: dalla sua vita, e *dal pensiero che ne irradia*, con le sue categorie assolutamente originali».

Ciò significa, in soldoni sia teorici che pratici, gettarsi nell’acqua inizialmente gelata del non-essere (evangelicamente: rinnegare il proprio io egoistico e assumere la propria croce) al seguito del grande non-essente-per-amore, il Verbo incarnato che porta la Trinità nella vita degli uomini. Allora tutte le insufficienze ontologiche della filosofia, della teologia e ancor più delle ideologie e dei comportamenti quotidiani, si dissolvono come nebbia al sole del trinitario non-essere-per-amore. Lo abbiamo sperimentato e lo sperimentiamo da anni negli atti fondativi della nascente Università, come dicevo; traducendo la vita in cultura e la cultura in vita senza atteggiare preclusioni: i professori possono servire tranquillamente a tavola e gli studenti cercano nelle lezioni il vademecum quotidiano vitale, gli uni e gli altri continuamente disponibili a trovare una comune verità esistenzialmente purificante e veramente promotrice di rapporti di comunione; e ciò accade molto evidentemente nella *incarnazione* dell’attimo presente, nel quale si sperimentano come assolutamente equivalenti nell’amore la lezione di alta teologia e la faticosa ripulitura di una pentola incrostata, un dolore e una gioia, lo studio e il riposo, il gioco e la preghiera.

Nei termini sapientemente usati da Zanghì: «Possiamo *realmente* essere non-essendo Dio, l’Essere, perché in Dio stesso ciascuno dei Tre è *non-essendo l’Altro!*». E questo perché «in Gesù (...) il nostro non-essere (...) ridiventa quello che è nell’intenzione di Dio: immagine creata della vita della Trinità. È l’*intersoggettività costitutiva dell’umanità*, sulla quale si innesta in maniera auroreale la partecipazione alla stessa vita trinitaria di Dio. È l’essere

umano che “appare” nella comunione delle Persone divine. È la promessa di una rinnovata grande cultura, che sia il “dilagare” di Dio nel mondo in risposta al suo essersi donato all’estremo, all’essersi fatto non-cultura perché non più uomo, nell’abbandono del Cristo». Egli ha dato «*alla creatura una straordinaria densità d’essere*: tu veramente sei perché io, l’Essere, mi sono fatto sino in fondo te!». Ecco la «tenebra per il pensiero dell’uomo»: la necessaria «difficoltà a capire che si possa essere non-essendo, che si possa non-essere essendo». Qui è la chiave di volta del necessario mutamento rivoluzionario di tutta la cultura europea, capace di superare la stessa logica aristotelica nella scoperta realizzativa, teorico-pratica, dell’«Uno che è molti, molti che sono Uno»; è la chiave della giustizia e perciò della pace, non realizzata dalla giustizia e dalla pace ma da ciò (da Chi) le trascende e le rende possibili, l’amore di carità, il dono irrevocabile di sé: «io penso in te e tu in me», esattamente come io lavoro io soffro io vivo io muoio in te e tu in me: «in quella *interiorità dilatata* che comprende in sé l’altro-da-sé, chiunque egli sia. (...) La cultura dell’Europa attende una cosa sola: passare dall’abbandono alla risurrezione». «Io mi spengo perché tu possa brillare. Ma poiché questo è amore, è proprio nel brillare dell’altro che io *sono* luce, in un’interiorità nella quale l’altro è me e io l’altro *nell’interiorità del Cristo* che si è fatto me, te, perché io, tu, possiamo essere Lui».

Il secondo testo, quello di Rondinara, inaugura per così dire la corrente normalità delle pubblicazioni di “Universitas”: ma, sia chiaro, sul filo straordinario di pensiero-vita già evidenziato e teso trasversalmente ad ogni ricerca culturale dalla prospettiva programmatica precedentemente acquisita; senza la quale sarebbe inutile pensare e scrivere alcunché di realmente nuovo.

Il discorso dell’autore procede con delicatezza, sul sentiero nascosto ma realmente percorribile che si distende tra scienza (le scienze della natura oggi impropriamente e abusivamente denominate “la” scienza) e teologia; percorribile sulla traccia di una filosofia correlata ad esse che ha i suoi nobili antecedenti storici, dalle origini alla Scolastica, ma che modernamente è tutta da reinventare, perché non prevede più la possibilità di posizioni di sup-

porto e subalternità ancillare, ma richiede alle diverse conoscenze «relazioni fondate su una reciproca apertura e sul rigoroso rispetto dei propri statuti epistemologici».

Rondinara incomincia con una necessaria e riassuntiva analisi storica dei rapporti tra queste tre forze culturali in campo, da quando, nella maturità del Rinascimento, si verificò «una progressiva differenziazione e contrapposizione tra razionalità teologica e razionalità filosofica» e quindi la «nascita della moderna scienza della natura», con l'accantonamento della metafisica tradizionale e il progressivo sganciamento da essa.

Galilei «propose invano un'incommensurabilità tra sapere scientifico e sapere teologico» insistendo su una correttissima ermeneutica della Bibbia autonoma da preoccupazioni scientifiche, ma la frattura storica tra i due saperi superò ogni ipotesi di convivenza o conciliazione in un «cammino sempre più divergente tra sapere scientifico e sapere critico della fede».

Da Cartesio a Keplero a Newton, Dio si rifugia sempre più in un rispettoso ma marginale teismo, finché Laplace ne emargina l'ipotesi fissando all'interno del sapere scientifico una posizione agnostica che diventa poi, con Comte e quindi con il materialismo politico-sociologico, e con il darwinismo, istanza ateistica e scientismo, ovvero coestensione della conoscenza alle sole scienze naturali, sociologia e politica comprese e ad esse ridotte; fino alla dura eliminazione di ogni metafisica da parte del positivismo logico (Circolo di Vienna), mentre da parte sua la teologia era indotta allo scontro frontale arroccandosi in una posizione «statica e fissista».

Per provvidenziale fortuna storica, all'interno stesso della scienza, tra XIX e XX secolo, emerge una critica sempre più radicale dello scientismo con l'introduzione del probabilismo nelle *relazioni d'indeterminazione* di W. Heisenberg, e con l'attacco alla pretesa di autosufficienza delle teorie scientifiche da parte di K. Gödel con il suo *teorema di indecidibilità*. Ancor più recentemente la nascita delle «scienze della complessità» ha modernizzato e problematizzato il ruolo delle sopraggiungenti informazioni nei sistemi scientifici, e il principio di *falsificazione* di K. Popper ha potentemente contribuito alla critica delle certezze scientifiche.

«Constatere che all'osservatore spetta un ruolo essenziale nel rilevare la natura della realtà fisica; che davanti alle numerose conquiste conoscitive delle scienze si rende quasi sempre necessaria una ridefinizione dei concetti di spazio, tempo, materia, evoluzione, vivente, ecc.; ha reso gli scienziati più aperti ad altre forme di conoscenza e disincantati nei confronti della possibilità di tendere a conquiste cognitive irreversibili».

La teologia, frattanto, «mediante una moderna ermeneutica delle Scritture, si disancorava da descrizioni fissiste del cosmo», e con il Concilio Vaticano II riconosceva la «legittima autonomia della scienza».

Ma a questo punto la partita del rapporto filosofico tra teologia e scienza è divenuta cruciale, perché sono in gioco, sul piano mobile dei significati culturali e dello stesso sentire comune, i termini concettuali fondamentali: natura, vita, ordine, creazione, finalità, ecc.

Qui si sviluppa la parte più importante del saggio, che ricerca la corretta individuazione di un rapporto nuovo tra scienza e teologia sul piano ontologico e soprattutto su quello epistemologico. Ne va della verità stessa, perché ciascuna scienza deve rispettare la particolare verità a cui essa può accedere, senza eccedere minacciando o disconoscendo le altre conoscenze nei loro peculiari accessi alla verità.

La fede, che è un sapere perché accoglie e custodisce la Rivelazione, si muove sul piano stesso della ragione, pur trascendendola, perché si accampa «nell'orizzonte di una data comprensione umana», e perciò «i rapporti tra scienze naturali e teologia si configurano come relazioni tra scienze» i cui oggetti formali (semplificando: i diversi approcci alla verità) sono diversi, appunto, ma «l'oggetto materiale, la realtà indagata, è la stessa».

Occorre allora accertare su quale delle quattro possibilità storiche di rapporto – il conflitto, l'indipendenza, l'integrazione, il dialogo – sia conveniente e utile impostare oggi il rapporto tra teologia e scienze.

Il *conflitto* si è avuto soprattutto tra materialismo scientifico e letteralismo biblico, perché incapaci, entrambi, «di rispettare gli statuti epistemologici» l'uno dell'altro. L'*integrazione* ricerca



«un'organica visione del mondo in cui sia la teologia che le scienze naturali contribuiscono in maniera rilevante». *L'indipendenza* afferma la reciproca irriducibilità dei due ambiti e nega ogni possibile relazione tra di essi. Il *dialogo* è il più promettente ma anche il più impegnativo e delicato spazio di rapporto tra le diversità che si riconoscono come tali, e non come invalicabili opposizioni. Esso ricerca «la corrispondenza esistente tra le argomentazioni distintamente elaborate dalle scienze naturali e dalla teologia circa il reale», curando anzitutto l'aspetto metodologico del dialogo stesso.

Qui gli ostacoli si moltiplicano, perché la difesa del proprio metodo si accampa subito, istintivamente, contro quello altrui, e si tratta quindi di superare non solo barriere culturali, ma anche psicologico-spirituali.

Se il *materialismo scientifico* boccia la fede come inverificabile sperimentalmente, pur essendo a sua volta messo in crisi profonda dalla teoria della relatività generale e dalla meccanica quantistica, che hanno demolito il concetto classico di materia, il *riduzionismo* tende non solo ad affermare come unica conoscenza quella scientifica ma anche a semplificarla al livello più elementare (in sostanza: le leggi della fisica), conservando gran parte della mentalità dello scientismo, che tuttavia è in crisi.

Dall'altra parte il *letteralismo biblico*, che ha prodotto nel XX secolo prima i fondamentalismi poi l'attuale creazionismo scientifico, si pone con i suoi errori di ermeneutica e di prospettiva storica come un ostacolo tanto più insuperabile quanto più – verrebbe da accostarlo, per estremi che si toccano, al materialismo scientifico – immaginario. Altrettanto negativo e forse peggiore è il *concordismo*, che volendo unire, a mo' di tappabuchi, acquisizioni scientifiche e dati biblici dovunque lo si ritenga necessario per colmare «vuoti cognitivi», con mentalità solo pragmatica, finisce per fare di Dio stesso un oggetto di sistemazione scientifica e non «il presupposto irrevocabile di tutta l'esistenza».

Ecco allora emergere, proprio nelle aporie e nei vuoti del dialogo, il ruolo mediatore-sapientiale della filosofia (e siamo nell'area della cultura nuova a cui il saggio di Rondinara contribuisce). La proposta filosofica per il dialogo tra teologia e scienza è nella direzione di un metodo non più interdisciplinare, che non

supera sufficientemente le rigidità di rapporto, ma *transdisciplinare*, che rispetta il «paradigma di complessità», e «richiede che vengano espressi i legami tra le varie discipline intente ad esprimere la nuova visione del mondo». «L'orizzonte inaugurato dalla prospettiva transdisciplinare reca con sé un'opportunità storica per la teologia: uscire dall'isolamento plurisecolare in cui è stata relegata e rimettersi in gioco come una specifica forma accanto ad altre forme del sapere contemporaneo mantenendo la propria autonomia e distinzione da esse, ma anche capace di superare qualunque forma di autoreferenzialità». Ma il vantaggio è reciproco, perché «le scienze, la filosofia della natura e la teologia si metterebbero al riparo dal confondere i propri discorsi e gli oggetti specifici del loro indagare, dall'escludersi vicendevolmente, e approdare mediante un'accoglienza critica reciproca a un'articolazione ermeneutica dei saperi».

Già diceva Giovanni Paolo II che «la scienza può purificare la religione dall'errore e dalla superstizione; la religione può purificare la scienza dall'idolatria e dai falsi assoluti». E aggiunge Rondinara: «Sia la scienza che la teologia possono sostenere e valorizzare la specificità dell'altra come componenti distinte della comune cultura umana».

La specializzazione crescente dei saperi tende oggi a frammentarli, ma proprio con il metodo transdisciplinare «i diversi piani della conoscenza umana potranno convergere autonomamente nell'unità della persona umana quale unico soggetto dell'impresa scientifica e del suo aprirsi al trascendente. Persona umana che in quanto tale è capace di una conoscenza "integrata" globale, che teologicamente chiamiamo sapienza. (...) In altre parole, se all'uscita di me verso gli altri corrisponde non solo l'accoglimento di me, ma anche il simmetrico movimento di uscita da sé nel loro donarsi a me e il mio accoglierli pienamente poiché già svuotato per amore, allora si attuerà la dinamica reciproca dell'agape. (...) Si tratta di una nuova dimensione dell'intellettualità capace di comprendere e di accogliere la diversa intellettualità di ogni uomo e di ogni donna».

GIOVANNI CASOLI

## CONTENTS

*The two booklets* Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto? (Night of European culture. Agony of the land of Sunset?) by Giuseppe Maria Zanghì, and Interpretazione del reale tra scienza e teologia (Interpretation of the real between science and theology) by Sergio Rondinara begin the new series "Universitas" published by Città Nuova. The former, in fact, is a kind of overture for the publications of the "Sophia University" that is in the process of being founded by the Focolare Movement. It presents a creative and foundational view, centred upon Chiara Lubich's spirituality and doctrine of unity. The latter gives a philosophical outline of the relationship between scientific thought and theology. This philosophy currently needs to be reinvented because it requires openness to the various forms of knowledge, bringing them into dialogue with one another, in such a way as to respect the autonomy of each.