

## *LABORATORIO*

# ALLE RADICI DELLA CULTURA DELL'UNITÀ. SGUARDI SUL PENSIERO DI GIUSEPPE MARIA ZANGHÌ

*di*
*TOMMASO BERTOLASI*

*The cultural elaboration of the charism of Chiara Lubich in the thoughts of Giuseppe Maria Zanghì provides a premise to develop philosophical, theological, sociological and political reflection. Reading history in light of the cry of Jesus on the cross offers a key to further elaborate this new charism. Zanghì views the parable of the western culture as a progressive loss of the perspectives offered by the Trinitarian paradigm, beginning with Jesus' cry of forsakenness. The article intends to present some of Zanghì's challenging questions about mankind and human thought within the horizon of the Trinity as the model of all human relations.*

Nato in seno alla spiritualità del Movimento dei Focolari, il pensiero di Giuseppe Maria Zanghì costituisce un *unicum* nel suo genere. Frutto di una riflessione già matura al suo esordio, la sua produzione è una fondamentale via d'accesso per quanti vogliano approssimarsi e incamminarsi sul sentiero culturale dell'unità. La lettura che egli fa della storia, di Dio e dell'uomo, prendendo a oggetto formale il *grido* di Gesù in croce, è senz'altro principio dell'elaborazione culturale del nuovo carisma di Chiara Lubich. Frutto di una più ampia ricerca, questo articolo intende presentare sinteticamente alcuni nodi della riflessione di Zanghì. Procedendo con una presentazione dell'Autore e una nota metodologica sulla composizione della sua opera, si porrà l'attenzione sull'accesso all'Assoluto orientale e greco, con rapidi scorci sulla parabola del pensiero occidentale in riferimento a questo tema. In seconda istanza, si presenterà la riflessione sulla persona e sul pensare preludio per una più ampia ricerca sulle relazioni umane nel loro esplicarsi in società.

## 1. Giuseppe Maria Zanghì note biografiche e metodologiche

È nel 1951 che il giovane filosofo siracusano Giuseppe Maria Zanghì, dopo aver conosciuto la filosofia greca che tanto lo affascinava e aver toccato le vette di profondità dell'Oriente, fa un incontro che più tardi definirà "svolta impensata", "rivoluzione". È l'incontro con Chiara Lubich e con il carisma che ella portava. È un nuovo inizio per Zanghì, che lo porterà a immergersi in una Luce sorgiva di una nuova prassi di vita e di pensiero. Il carisma di Chiara gli mostra un volto reale, per molti aspetti inedito di Gesù di Nazareth: quello del Crocifisso che abbandonato dal Padre grida: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34). Chiara Lubich mostra che lì, dove ogni logica sembra contraddetta, è rivelata una logica nuova: logica dell'Amore, di risurrezione. Zanghì si mette alla sequela di questo Gesù, imparando a pensare nella Sua Luce.
Terminati gli studi filosofici, imbocca la via della teologia che lo porta a confrontarsi con i grandi della tradizione cristiana: i Padri della Chiesa, Tommaso e Bonaventura, Eckhart. I contemporanei Jaques e Raïssa Maritain, Stein e Zambrano. Sempre manterrà viva l'attenzione nei confronti dei mistici: Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux, Serghej Radonež. È poi la volta della tradizione cristiana d'Oriente, che avverrà con l'incontro di Pavel Florenskij e Sergej Bulgakov. Non può mancare, inoltre, il confronto con grandi teologi contemporanei come von Balthasar, Rahner e Moltmann.
Dopo essere stato responsabile dei Focolari in varie parti d'Italia e d'Europa, Zanghì vede nascere in qualità di responsabile, nel decennio 1969 – 1978 il movimento Gen, espressione giovanile del Movimento dei Focolari. Dal 1979 sarà alla direzione della rivista *Nuova Umanità*, da lui stesso fondata assieme a Pasquale Foresi e Chiara Lubich. Saranno le pagine di questa rivista la fucina del pensiero di Zanghì.
Dal 1991 vedono la luce i suoi libri[1], frutto di una lunga esperienza di vita e di un pensiero saggiato in molti articoli di *Nuova Umanità* e in altrettante conversazio-

1) In ordine di pubblicazione: G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991; Id., *Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*,

ni e lezioni tenute ai membri di Focolari, a conferenze di teologi, a incontri con intellettuali di convinzioni non religiose, a simposi indù-cristiani e ad altri incontri interreligiosi.
Il 1990 segna una tappa fondamentale nella vicenda intellettuale di Zanghì: è la fondazione, assieme a Chiara Lubich e a un piccolo cenacolo di studiosi, della *Scuola Abbà*. La scuola raccoglie un gruppo di studiose e studiosi di diverse discipline, età e culture, tutti animati dal carisma dell'Unità; il suo compito è quello di tradurre in cultura l'esperienza di Luce che la fondatrice dei Focolari ha vissuto nell'estate del 1949 a Fiera di Primiero, sulle Dolomiti[2], e da cui sgorga la spiritualità dell'Opera di Maria. Alla base della *Scuola Abbà* sta il patto d'amore reciproco: «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (*Gv* 15,12).
Da questa esperienza nasce, nel 2001, l'Istituto Superiore di Cultura dell'Opera di Maria (ISC), una *summer school* intitolata da Chiara Lubich "per una cultura dell'unità". Studenti universitari e giovani ricercatori di diversi ambiti disciplinari ne hanno preso parte fino al 2007, anno che segna la nascita dell'Istituto Universitario Sophia[3], nella fondazione del quale Zanghì è in prima linea.

### *1.1 Il metodo transdisciplinare di Zanghì*

Zanghì è uno scrittore poliedrico: è difficile dire quali siano i confini che separano, nella sua ricerca, un ambito dall'altro. Teologia, filosofia, estetica, letteratura e sapienza orientale si dicono l'una nelle parole dell'altra, originando un concerto ordinato, stilisticamente considerevole, di pensieri. La scrittura abbraccia l'orizzonte della cultura dal quale prendono il via e terminano i suoi saggi. Non si può dire pertanto che egli sia filosofo o teologo o poeta: è tutto questo insieme. La sua ricerca è sempre innestata in un dialogo interdisciplinare che scaturisce in una produzione transdisciplinare.
Il motivo che muove la penna di Zanghì è da rintracciarsi talvolta in una problematica sociale o in un evento politico, ma spesso anche in una questione teoretica. Da qui egli prende le mosse per delineare una filosofia della storia precisa e sintetica a un tempo, in cui percorre le tappe che ritiene di volta in volta significative nella vicenda del pensiero filosofico e teologico, mostrando l'esito cui questo pensiero ha condotto l'Occidente europeo. In seconda battuta interviene il confronto con l'Incarnazione del Logos di Dio. In conclusione vengono spesso tratte delle considerazioni che aprono piste d'indagine oppure, qualche volta, vengono delineate conseguenze per la vita pratica.
Avvicinandosi all'opera di Zanghì non va mai dimenticata la sua origine e il suo termine, ovvero il carisma dell'unità di Chiara Lubich.

Città Nuova, Roma 2007; Id., *Occidente la mia terra. Storia, società, politica alla luce del paradigma trinitario*, a cura di A.M. Baggio, Città Nuova, Roma 2008; Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.

2) Cf. G. Rossé, *Il "carisma dell'unità" alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/1), pp. 21–34.

3) Cf. www.iu-sophia.org.

## 2. Il cammino dell'Assoluto: dall'Uno alla Trinità

La ricerca di Zanghì si muove dalla fondamentale questione dell'Assoluto con cui tutti i popoli hanno avuto a che fare, sempre come vertice da raggiungere, anche solo per negarlo. Nel riflettere sul cammino dell'uomo, egli indaga il rapporto che questi ha vissuto di volta in volta con l'Assoluto, portando così la sua indagine al cuore delle culture.
Per Zanghì il pensiero sull'Assoluto non può nascere da sé, ma avviene come un parto. Per indagare questa nascita è necessario considerare il periodo cosiddetto "mitico", epoca nella quale si può scorgere un accesso al divino comune a tutte le società arcaiche, sebbene con figure di approssimazione a esso molto diverse tra loro.
L'uomo del mito cerca il contatto con la propria origine e, come fosse ancora nel grembo di quest'origine, si percepisce fuso con la realtà che lo circonda. Il singolo si esperisce, in tal modo, tutt'uno col gruppo al quale appartiene, esprimendo quest'appartenenza con il rito, attraverso il quale egli attinge l'origine. Tuttavia, afferma Zanghì: «nello stesso Uno che è l'*Arché*, è profondamente percepita nel mito una lacerazione misteriosa»[4], causata dalla progressiva presa di coscienza che il parto è ormai avvenuto. L'uomo del mito si sperimenta "altro" rispetto alla propria origine. La memoria della fusione col tutto, che in vario modo viene attuata, è costitutiva del pensare mitico. Questa è la categoria fondamentale del pensare in quest'era della storia dell'uomo. La *Grande Madre* è la figura chiave di questo pensare, è il grembo originario dal quale l'uomo è stato strappato e al quale vuole tornare. Egli attua questo ritorno attraverso il rito che è fusione dell'uomo con la sua terra, con quel tutto dal quale egli è originato. Le caratteristiche del mito, rileva Zanghì, seppur in maniera assai diversa, vengono traghettate nella cultura greca:

> «Ulisse, così avido di conoscenza, anela solo al ritorno: a *ritrovare* Penelope, la Donna-madre. Tutto il suo viaggio è memoria-ricordo di lei. Questo paradigma di pensiero e di cultura al suo interno sarà lentamente superato. Sarà percorso da brividi che sempre più ne turberanno la compattezza. Il gruppo si articolerà sempre più nell'emergere di forti individualità, quelle, per esempio, degli eroi omerici, di Ulisse soprattutto: l'individualità, "tessitrice di inganni", è sempre più prorompente. Pur se gli dèi saranno sempre i custodi di queste aurorali individualità, delle quali disporranno nell'obbedienza al *fato*, al volto imperscrutabile del divino»[5].

Lungo il corso della storia, attorno al 500 a.C., nel periodo che va dall'800 al 200, il filosofo tedesco Karl Jaspers individua un periodo di cambiamento, che chiama "asse della storia"[6]. È il periodo del passaggio dal *mythos* al *logos*, epoca in cui

**4)** G.M. Zanghì, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità», XXV (2003/1), p. 4.
**5)** *Ibid.*, pp. 5–6.
**6)** Cf. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichre*, Piper, München 1949 [1983[8]]; tr. it. di A Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

fanno la loro comparsa sulla scena mondiale i profeti d'Israele, Omero, i tragici e i filosofi greci, Zoroastro in Iran, Confucio e Lao-Tze in Cina, il Buddha e la riflessione delle *Upanishad* in India.
Zanghì pone sotto la figura del simbolo, quale elemento unificante tra tutte, queste culture arcaiche: «le culture tradizionali sono culture simboliche»[7]. Ciò significa che, come le due parti del coccio spezzato (simbolo) rimandano l'una all'altra ed entrambe alla loro unità, così nelle culture tradizionali è presente un senso di frattura tra l'esistenza cosmica, l'esistenza dell'uomo e quella della Realtà; al contempo è presente anche una continua tensione all'unità originaria.

> «Lo stato di frattura è non-reale: l'esistenza è immagine nel senso che non è reale. Si tratta allora di ricostruire un simbolo che non si è mai realmente diviso. La Verità è la totalità indivisibile, la frattura è la non-verità. Il lavoro di riunificazione è, dunque, lo sforzo di prender coscienza della non-realtà di una metà del simbolo, e di conseguenza della illusorietà di essa. Si tratta di prender coscienza dell'esistenza come illusione»[8].

Per l'uomo rimane vera solo una realtà che sola può essere, mentre la fenomenicità che lo circonda è copia, simulacro di quella realtà. Egli brama di risvegliarsi dal sonno dal quale si sente intorpidito, per giungere là dove tutto semplicemente è: all'Assoluto. L'uomo dovrà liberarsi dell'illusorietà che lo circonda, se stesso incluso, poiché non può tollerare l'esistenza dell'alterità.
Questa tensione all'unità che trascende la fenomenicità rimane ben impressa nello svolgersi delle culture, assumendo tuttavia direzioni diverse. La grecità e l'Oriente manifestano un genio proprio nella ricerca dell'Assoluto che, in ogni caso, è il loro denominatore comune.
Il pensiero orientale è radicale, e segue la via del silenzio nell'approssimarsi all'Assoluto. Il fenomeno viene, infatti, messo da parte, sia esso realtà fisica o intellettiva. L'io e tutto ciò che esiste devono essere spenti, poiché solo l'Assoluto ha realtà ontologica: per questo l'uomo deve raggiungere l'identità assoluta di sé con sé, con la propria mente, in modo da poter dire solo «sono» e non «io-sono». Tutto è ora assorbito nell'Assoluto e nel suo silenzio immobile; superata ogni differenza tra soggetto e oggetto, si può solo riposare.
Il pensiero greco, invece, è meno radicale di quello orientale poiché sceglie la parola, evento che è almeno in parte fenomenico, come via di approssimazione all'Assoluto. Se il pensiero di colui che si incammina alla ricerca della Realtà è bagnato dalla pioggia di luce che l'Assoluto, come un sole, promana, e che è sapienza, tuttavia egli è pur sempre di fronte all'Assoluto come mera soggettività.

> «Per il greco, ma *sempre immerso nell'Assoluto*, *il pensiero dà parola all'Assoluto*. E rivela sé a se stesso proprio come logos, parola

7) G.M. Zanghì, *Riflessioni a proposito dell'integrismo della cultura contemporanea*, in «Nuova Umanità», I (1979/1); ora in Id., *Occidente la mia terra*, cit., p. 41.
8) *Ibid.*, p. 42.

> in cui l'Assoluto è detto. Viene data, di conseguenza, precedenza al *logos sull'*Assoluto rispetto all'Assoluto stesso. Più che parlare di *sofia* come vita nell'Assoluto, il greco parla di *amore-di-sofia*, tensione alla sapienza»[9].

Per Zanghì è il soggetto ciò che costituisce la vera originalità del genio greco. Nel cammino che percorre per giungere all'Assoluto, il soggetto non conosce distinzione tra vita e pensiero, poiché la sua realizzazione viene attuata nel farsi parola dell'Assoluto, cioè nel *logos*. Il greco sa che la scala da salire per giungere all'immersione nella vera Realtà rimarrà incompiuta e, dunque, più che concentrarsi sull'Assoluto egli porrà la sua attenzione sulla via da compiere per approssimarsi a esso. Parlare dell'Assoluto con certezza, inoltre, è impossibile per l'uomo; solo un dio può rivelare tali misteri divini. Ecco perché il greco non è un *sophos*, ma un *philo-sophos*.
Sia per quanto concerne il pensiero greco, sia per quanto riguarda quello orientale, la vera Realtà è quella dell'Assoluto-Uno: qui risiede tutto l'essere, e di esso si può dire solo che è (filosofia greca) o non si può dir nulla (sapienza orientale). Il pensare simbolico che attraversa queste culture tenta sempre di superare la molteplicità riconoscendo, al di là di essa, la Verità da contemplare, da penetrare, quale luogo di armonia perfetta e pace contemplativa. L'avvento dell'incarnazione del Logos divino in Gesù di Nazareth scardinerà questa logica.

### *2.1 Gesù di Nazareth: l'accesso a una nuova metafisica*

Zanghì legge la rivelazione che Gesù fa di Dio Trinità direttamente nel suo centro, cioè nell'evento pasquale. Due sono i punti che vengono sempre tenuti presenti nella sua speculazione: l'incarnazione del Verbo nel grembo di Maria e la passione.

> «La ricerca del dio precristiana (quella greco-latina) si era trovata di fronte all'inaudito annuncio evangelico: *Dio che si fa uomo*! E *carne*, cioè non eroe o semidio, ma uomo nella sua esistenzialità passibile, debole, e aperta alla morte! Un Dio che, *proprio in questa incarnazione*, si rivela Trinità di Soggetti in un Soggetto Unico, in cui i Tre sono Uno per l'Essere dell'Uno nell'Altro. Un Assoluto, un Uno, che in un suo modo misterioso è "molteplice". Questa rivelazione ha "devastato" il pensiero greco: il pensiero moderno e postmoderno ne sono la conseguenza»[10].

Il pensiero greco non può tollerare la logica di un Dio che è Uno e Trino, di un Assoluto che si incarna, muore e risorge. Con l'incarnazione del Logos divino avviene una rivoluzione sorprendente, che inaugurerà una nuova metafisica: l'uomo,

**9)** Id., *La filosofia ha oggi ancora un destino?*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/6), p. 623.
**10)** Id., *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/2), p. 257.

il reale, gli enti, la fenomenicità sono sullo stesso piano ontologico dell'Assoluto. Pensare l'Assoluto dopo l'incarnazione del Logos divino diventa impossibile senza metterlo in rapporto con la sua creazione.
L'Assoluto cristiano scardina, nel suo incarnarsi, la logica del pensiero che l'ha preceduto anche per un altro motivo: il Dio fatto uomo muore sulla croce, e cioè nel luogo di maledizione da Dio; e poi, dallo stesso Dio, viene risuscitato. E ciò è scandalo, stoltezza (cf. *1Cor* 1,23). La riflessione sulla morte del Cristo in croce è centrale nel pensiero di Zanghì, poiché rivela al massimo il *chi* di Dio, spiega cioè l'Assoluto in Trinità di Persone, Soggetti tutti l'uno nell'altro, tutti l'uno per l'altro in un dono reciproco d'Amore. La croce rivela il "non" relativo dell'amore, la *kenosi* e la *pericoresi* della vita di Dio in sé e nel suo darsi all'uomo. La croce manifesta al massimo grado la rivelazione cristiana dell'Assoluto: «Dio è Amore» (*1Gv* 4,8).
La logica della dualità, logica del simbolo, è superata, perché Dio-Amore porta in sé il mondo e la creazione, porta in sé l'uomo sua creatura; la dimora dell'uomo che cerca il suo Dio si trasferisce da un mondo illusorio al Seno del Padre, nel quale l'umanità è portata dal Verbo. La logica simbolica è superata perché è possibile dire Uno e Molti dello stesso Assoluto.
La rivelazione di Dio-Amore dà statuto ontologico al "non", che con Parmenide era pura negazione annichilente e impensabile. L'Assoluto cristiano fa fare un balzo al "non", portandolo da un piano puramente logico a un piano onto-logico. La negazione non oppone più a quanto si predica qualcos'altro, ma compone in unità i termini predicati facendo sì che, in questo modo, l'uno illumini l'altro. Il "non" diventa rivelativo e interno all'Essere, ma non come qualcosa che nega, bensì come elemento costitutivo del movimento intimo della Trinità.

> «Il "non" che separava è diventato, nel Cristo, essere. E come tale, per un verso distingue (non: separa) *realmente*, per cui ogni ente si afferma con una sua inconfondibilità prima cercata a tastoni; per un altro verso, è comunione di mutua immanenza. L'orizzonte della conoscenza e della apparizione degli enti è l'essere-che-esiste»[11].

La metafisica del simbolo cede il passo alla metafisica della Parola. Nel Verbo incarnato, l'uomo è fatto custode della Parola creatrice e generante l'uomo stesso. Il cammino verso la verità è dialogo. Se la filosofia greca, percorrendo la via del *logos*-parola, ambiva a raggiungere il silenzio contemplativo dell'Assoluto; se la sapienza orientale sceglieva proprio il silenzio come via a esso, l'evento Cristo spiega un silenzio che parla, una parola che sa farsi spazio d'accoglienza totale per ricevere se stessa dopo essersi tutta donata. La parola, in una cultura cristiana, è luogo del manifestarsi del Verbo di Dio e dunque è luogo di creazione e di disvelamento. La parola non è via, ma meta ultima che si riassume in: *amore*.

11) Id., *Considerazioni su un'ontologia dell'unità e della distinzione*, in «Nuova Umanità», XIV (1992/1), p. 18.

### *2.2 La parabola del pensiero occidentale*

Zanghì non si ferma all'indagine teoretica, ma apre piste di ricerca per una possibile lettura, alla luce del paradigma trinitario, della politica, delle relazioni economiche e prima di tutto dei rapporti interpersonali. Ciò che caratterizza la sua opera è il costante sguardo sulla cultura; in particolare sull'esito, o gli esiti, a cui questa è giunta nell'Occidente contemporaneo. Per arrivare a proporre nuove chiavi ermeneutiche per la notte che ci sta davanti, egli deve saggiare i passaggi nodali che hanno condotto la cultura alla situazione presente, mette in rilievo gli snodi che, nella storia occidentale, sono stati fondamentali per il farsi strada del paradigma trinitario. Riflettere sul cammino della Trinità nei secoli è per Zanghì la via maestra per comprendere l'attuale crisi culturale che l'Occidente vive. Ed egli percorre infatti la storia, interrogandosi di volta in volta sul tema dell'Uno evidenziando come la Trinità sia pensata, o meno, come unità.
Schematicamente, si può affermare che dopo l'incontro tra la cultura greca prima, e quella latina poi, con la Rivelazione, la riflessione medievale si concentra su Dio in quanto Essere. Rimane un problema. Se Dio è l'Essere, che cos'è l'Essere in sé? L'attenzione del pensatore medievale si volge sempre di più a quest'essere, dimenticando, in parte o del tutto, l'esistente; e, sebbene ciò non si possa dire per tutta la riflessione medievale, per la gran parte di essa si può però affermare che non viene recepito il cuore della Rivelazione: «la rivelazione di Dio in Cristo: Dio è Amore, rivelazione nella quale ci viene detto appunto che cosa è l'Essere, rimane quasi inoperante nella speculazione»[12]. La filosofia, progressivamente, si stacca dalla teologia, ritagliandosi un ambito che le è proprio. Quale l'esito? Progressivamente si assiste a una frattura fra l'esistente e l'Essere. La riflessione sull'ente è delegata alla filosofia, che perde in questo modo la sua vocazione originaria di tensione esistenziale e di cammino verso la sapienza. La teologia, perdendo il contatto con il creato, rimane sola di fronte a un Assoluto assolutamente Mistero.
Col passare del tempo, la riflessione si concentrerà sempre di più sul soggetto, divenendo ricerca del suo modo di conoscere, gnoseologia, e successivamente della sua prassi, sociologia. La progressiva perdita del rapporto con l'Assoluto e la totale concentrazione sul soggetto porteranno la filosofia a un rifiuto di esso, al voler uscire da esso per far dire al soggetto: "io sono l'Assoluto". L'incarnazione, che aveva reso vera la molteplicità e che aveva reso possibile l'uno e i molti, sembra in parte dimenticata, perché rimane forte la tensione all'Uno e la spinta a risolvere la molteplicità. Ciò che farà la filosofia, a questo punto, sarà voler superare dialetticamente la molteplicità interpretandola come categoria e classe. L'Uno e l'Assoluto rimangono fiumi carsici, e ciò che all'uomo resta è tentare di interpretarsi senza considerare l'Assoluto. L'esito a cui giungerà la filosofia sarà il nichilismo. Quello che può sembrare un vicolo cieco, un muro contro il quale non è possibile nulla se non un angosciante naufragio, appare altro a Zanghì, che apre con queste parole il primo numero della rivista di cultura *Nuova Umanità*:

12) Id., *La filosofia ha oggi ancora un destino?*, cit., p. 629.

> «È così comune, oggi, parlare di crisi generale, di tutti i valori, a tutti i livelli, che continuare a dirne può sembrare inutile o addirittura di cattivo gusto. Per questo, presentando questa rivista che nasce con il suo primo numero, non parleremo di crisi. Useremo un altro linguaggio. Ci sembra giusto dire che il mondo contemporaneo, a tutte le latitudini, è sotto lo sforzo di un'immensa gestazione. Ed ogni gestazione è dolorosa, a tratti s'accosta alla morte. Ma, nella sua realtà, è vita che nasce, è vita nuova»[13].

Che cosa dà a Zanghì questa certezza? In cosa consiste la "vita nuova"? Che cosa gli fa parlare di gestazione e di parto, di nuova luce? Parlare di gestazione vuol dire due cose. Da un lato, il travaglio doloroso e buio che la cultura sta affrontando; dall'altro, la fiducia in un futuro luminoso, superata quella che per Zanghì è una prova. La certezza della "vita nuova" viene dal credere in Dio-Amore, viene da quanto finora abbiamo detto e da quel che ancora diremo in seguito. Scaturisce da qui una visione dinamica della cultura, della società, tutta incentrata sul paradigma trinitario. Se il pensiero ha in parte dimenticato l'Assoluto, ora è il tempo in cui lo può riscoprire: Amore[14]. La frammentazione culturale dei saperi in generale, e tra filosofia e teologia in particolare, può ritrovare una nuova unità. Zanghì non è un ingenuo. È l'esperienza di una vita di studio e pensiero costantemente a confronto con altri pensatori di diverse aree disciplinari che gli fa dire e pensare tutto questo[15]. Il percorso fin qui tracciato mette in rilievo come, nella riflessione occidentale, venga progressivamente a mancare – la filosofia lo mostra bene – un pensiero che sappia camminare verso l'Assoluto così come questo è stato rivelato da Gesù di Nazareth, un Assoluto che è in sé Amore. Pensare trinitariamente significa pensare una dinamicità nell'Essere, un Uno composizione dei molti: è questa la "vita nuova", il pensare e l'agire secondo il paradigma trinitario. Ciò vuol dire, in ultima istanza, che il pensare e l'agire devono nascere, terminare e rinascere nell'amore reciproco; quell'amore non più mancante e astuto, ma *agape*, dono totale di sé. La "vita nuova" è vita di comunione di pensiero e di prassi, è vita che sgorga direttamente dal Dio-Amore, che ha promesso la sua presenza a quanti si trovano radunati nel suo nome (cf. *Mt* 18,20). Quando parla dell'Assoluto cristiano, Zanghì apre squarci verso la comprensione, verso l'approssimazione a Dio. Egli si avvicina al Mistero di Dio indagando la vita trinitaria come vita di comunione, *pericoresi* fra le Persone. Sottolinea come questa comunione sia frutto del dono totale che ciascuno dei tre fa all'altro: *kenosi*. *Kenosi* e *pericoresi* sono i due termini che meglio riassumono la comprensione che egli ha dell'Assoluto cristiano, il dinamismo intimo dell'Amore.
È questa la vita che può nascere dal travaglio che vive la cultura di oggi. La notte culturale europea è prova, buio da cui può scaturire una luce. Questa particolare

**13)** Id., *Editoriale*, in «Nuova Umanità», I (1979/1); ora in Id., *Occidente la mia terra*, cit., p. 27.
**14)** Cf. A.M. Baggio, *Introduzione alla lettura di Giuseppe Maria Zanghì*, in G.M. Zanghì, *Occidente la mia terra*, cit., pp. 5-26.
**15)** Cf. G.M. Zanghì, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, cit.; Id., *La vita d'unità come teologia*, in «Nuova Umanità», V (1983/6), pp. 11-32.

prospettiva sulla realtà viene dal concentrare la propria attenzione, dal guardare attraverso la finestra della croce il reale e l'Assoluto. È su Gesù Abbandonato, in Gesù Abbandonato e da Gesù Abbandonato che partono tutte le riflessioni di Zanghì. Gesù Abbandonato diventa chiave ermeneutica del reale, di Dio e dell'uomo. Gesù Abbandonato è sorgente di pensiero che apre un nuovo orizzonte del pensare[16].
Pensare l'Assoluto cristianamente è pensare con l'altro, nell'altro, l'Essere-Uno nel quale si è immersi. Questo richiede una conversione esistenziale poiché, più che processo intellettuale, ciò è un incontro trasformante che si realizza nell'incontro con l'A/altro. È nel profondo di Dio che per Zanghì deve cominciare e finire il pensare[17]. È qui la vera *arché*, il più originario, dal quale ogni pensatore deve partire. Ed è a partire da qui che Zanghì apre piste di ricerca sul sociale, sulla politica, sulla teologia e sulla filosofia. Su un umanesimo, per dirla con le sue parole, autenticamente cristiano.

## 3. La vocazione della persona

La tradizione della Chiesa e il carisma dell'unità sono i due poli attorno ai quali si fonda la riflessione sull'uomo di Zanghì. Essa, pur sintonizzandosi sulle frequenze del personalismo, conosce una originalità propria, toccando vari orizzonti: teoretico, ovvero sulla persona in quanto tale; teologico, cioè sul relazionarsi del soggetto con Dio; sociale, variegata in aspetti etico-morali, politici, economici. Non potendo analizzare tutti questi tre ambiti d'indagine, ci limiteremo al primo.
Il pensiero greco, afferma Zanghì, ha fatto del soggetto umano uno dei punti più luminosi della sua riflessione, guadagnando la scoperta di un uomo inabitato dal divino nelle profondità della sua anima, vero luogo della sua verità. La filosofia della *polis* ha scoperto categorie che esprimono il sostrato dell'uomo e del suo pensare. Quando questo pensiero si incontra con la rivelazione giudaico-cristiana, ecco nascere un'antropologia che attraverso la storia scoprirà la *persona*.
Se ci chiediamo chi è l'uomo, spiega Zanghì, scopriamo, già nel domandare, che egli è un'unità costituiva, perché di esso osserviamo caratteristiche che lo accomunano con tutti gli altri uomini. L'insieme di tali caratteristiche è costituito da contenuti biologici, psicologici, sociali…entro i quali scorgiamo la natura umana da cui emerge ogni esistente concreto, distinto dagli altri per i limiti, in primo luogo spaziotemporali, che lo definiscono. Un soggetto di tal fatta è l'individuo:

> «possiamo dire, allora, che l'individuo è definito dai limiti precisi *all'interno dei quali* esiste; l'individuo è, per usare un'immagine, ritagliato all'interno della natura comune. La natura umana si re-

**16)** Cf. Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, cit.; Id., *Spunti per una teologia di Gesù Abbandonato*, in «Nuova Umanità», XVIII (1995/6); Id., *Per una cultura rinnovata. Alcune piste di riflessione*, in «Nuova Umanità», XX (1998/5).
**17)** Cf. Id., *Il Padre come luogo della teologia*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/6), pp. 829-840.

> stringe, si contrae, concretizzandosi negli spazi-tempo che sono gli individui»[18].

L'individuo, così descritto, è ciò che la filosofia dell'esistenza designerebbe come il *ci* dell'esserci, il *da* del *Da-sein*. Tale soggetto è quello che ci viene svelato dalla filosofia greca. Questa definizione dell'uomo non può bastare, poiché esiste un fondo inoggettivabile, pertanto indefinibile, che permea l'esistenza di ciascun soggetto esistente. C'è un *quid* che mi permette di dire "io", cioè di individuare in me un'originalità del tutto peculiare. Pensare questa originalità, spiega Zanghì, è già pensare al di fuori della categoria di individuo, poiché è un pensare al di fuori dei limiti dell'individualità per cogliere una totalità. C'è dunque un qualcosa, che va riconosciuto, che permette di trascendere il limite dell'individualità per poter dire la totalità. Quest'atto di trascendenza, afferma Zanghì, è la *persona*:

> «Direi, allora, che *la persona è l'atto di trascendenza dell'individuo*, è l'individuo che si supera accogliendo in sé la natura e realizzando l'unità dell'universalità (propria della natura), e della concretezza esistenziale, cioè del particolare (propria dell'individuo). La natura umana esiste concretamente in un atto di trascendenza che mentre la "limita" nel concreto del qui e dell'ora (l'individuo), la restituisce ad una universalità esistente (la persona)»[19].

Se il pensare dell'individuo fosse possibile senza che egli trascendesse se stesso, allora questo pensare terminerebbe in una negazione completa di ciò che è altro da sé, potendo pensare solo se stesso in un'eterna monotonia della ripetizione: "solo io sono, dunque nient'altro è". Senza l'atto di trascendenza di se stesso, l'individuo penserebbe sé come unico reale esistente; e qualunque altra cosa sarebbe o errore logico o pura assurdità. Negando la realtà della concretezza dell'alterità, egli finirebbe per negarsi come individuo, poiché non potrebbe cogliersi se non come esistenza umana senza limiti. Il limite suppone, infatti, che ci sia qualcosa al di là di esso.
Trascendenza indica un andare verso un "dove", indica un oltrepassamento verso qualcosa. L'atto della trascendenza compie un movimento reale verso qualcosa che è reale, e questo non può essere un altro individuo, poiché anche la natura ritagliata in concretezza nell'individuo è realmente trascesa.

> «Il termine della trascendenza dell'individuo-uomo non può essere che *soprannaturale*, al di là della natura umana. Il termine verso cui si trascende l'individuo, ed in cui è persona, non può che essere Persona Assoluta, perché sottratta alle definizioni dell'individualità»[20].

**18)** Id., *Poche riflessioni sulla persona*, in «Nuova Umanità», II (1980/1), pp. 9–19; ora in Id., *Occidente la mia terra*, cit., p. 113.
**19)** *Ibid.*, p. 114.
**20)** *Ibid.,* p. 117.

Se questo è il termine d'arrivo, dobbiamo riconoscere che è questo termine che rende possibile il nostro essere persona. Ma come potrebbe l'individuo pensare se stesso e l'altro se non perché è già persona? Se ci è possibile pensarci come realtà trascesa, cogliendoci ulteriorità, allora vuol dire che è Altro che ci attua persona. Ecco la scoperta di un Altro che, solo, mi rende possibile. L'uomo cerca sé e incontra fuori di sé Dio, e in quest'Assoluto si ritrova.

### *3.1 Il pensare*

Guadagnato il passaggio dall'individuo alla persona, giungiamo a uno dei punti più luminosi e originali di tutta l'opera di Zanghì: il pensare e la conseguente riflessione su di esso. Quest'ultima è aperta a partire dall'indagine su ragione e intelletto[21], che si compongono, in ultima istanza, nel pensare.
La ragione è la dimensione della conoscenza in cui vive la tensione a comporre in unità la molteplicità che a lei si dà attraverso l'osservazione sensibile. La sintesi che la ragione realizza è sempre astratta, poiché essa deve liberare la molteplicità dal particolare. Tuttavia, una volta raggiunta la sintesi, la ragione si scontra con la molteplicità reale di fronte alla quale naufraga. Il reale non può mai, tuttavia, essere negato, pena il cessare della vita della ragione. Essa pertanto si muove in due sensi: l'uno sintetico, di composizione del reale in unità astratta; l'altro analitico, di affermazione del molteplice. La dialettica di questi due processi è il sistema, che si presenta come un universo chiuso, incapace di un confronto che non sia esclusivo di uno degli elementi del confronto. E tuttavia esso è inevitabile e indispensabile per verificare la verità di essi. Ma la verità non può essere risolta nella ragione poiché, se così fosse, ogni sistema si concepirebbe come l'assoluto unico. La verità non può essere nemmeno risolta nel dato reale, poiché l'oggetto è colto dai diversi soggetti in modo diverso e solo all'interno del proprio sistema. La verità, infine, non può essere la relazione tra la razionalità e il dato reale perché, altrimenti, non si potrebbe uscire dal sistema in alcun modo, dato che essa verrebbe colta solo lì.

> «Devo supporre, se voglio uscire dalla contraddizione, un *Pensiero Reale*, *Assoluto*, trascendente i termini mediati, e nel quale *originariamente* è posta la relazione fra soggetto pensante e oggetto e fra i termini in relazione, l'uno verso l'altro. In questo Pensiero Assoluto il mio pensiero è come nella sua origine»[22].

Il pensiero si esprime in razionalità e dunque in un'individualità; ma al tempo stesso partecipa, nella sua origine, a un modo d'essere che sta al di là dello spazio e del tempo nei quali è collocato. La razionalità, allora, nell'atto della sua trascendenza attraverso il quale si coglie nell'origine e nella totalità, deve cedere il passo a un'altra dimensione del pensare.

**21)** Cf. Le voci *Intelletto* e *Ragione* in Aa. Vv., *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006.
**22)** G.M. Zanghì, *L'intellettuale, chi è?*, in «Nuova Umanità», II (1980/2), p. 10.

> «Chiamo dunque Assoluto – Dio – il Pensiero che dà origine al mio pensiero; chiamo *intellettualità* il modo d'essere del mio pensiero nella sua sorgente profonda; chiamo *intelletto* il mio pensiero in quanto trascende lo spaziotempo; *chiamo intellettuale colui che vive il pensare in questa radice*»[23].

L'intelletto è quella dimensione della conoscenza tutta situata nell'istante atemporale. Esso trascende continuamente la ragione cogliendo il molteplice offertogli da essa. L'intelletto penetra il reale dall'interno e lo coglie come reale. È esso che coglie l'unità del molteplice in una totalità reale, senza per questo entrare in contraddizione. Per la sua intima penetrazione nel cuore dell'ente molteplice, trascende la realtà plurale consentendo alla ragione di riflettere sui piani molteplici della realtà stessa correlandoli. Questa capacità di cogliere in unità gli enti è ulteriormente chiarificata alla luce di ciò che Maritain chiamava "percezione intellettuale dell'essere".
L'intelletto, di fronte agli enti reali, non si pone, a differenza della ragione, in un atteggiamento d'osservazione, analisi e interrogazione per attirarli a sé in uno sforzo possessivo di comprensione; ma si «abbandona al reale, perché esso è la dimensione della conoscenza in cui questa è tutt'uno con l'amore: l'amore è la forza che spinge all'uscita da sé nell'altro»[24]. Siamo a uno snodo importante nella riflessione sul pensare.
L'intelletto, per sua natura, si fa tutt'uno col reale, entrando nel più profondo di esso e al tempo stesso lasciandolo entrare in se stesso, "esce" da sé in un movimento di dono e abbandono nei confronti dell'ente reale il quale, trovando lo spazio "vuoto" lasciato dall'intelletto, lo riempie trovando in questo "vuoto" la pienezza della sua natura. In questa unità realizzata, l'ente raggiunge la sua pienezza. Esso può venire detto e può venire espresso in un'unità di intelletto e realtà. La ragione a cui il reale viene consegnato attua la molteplicità di intelletto e reale rendendo possibile la loro unità e in questa si attua il pensare.

> «La forma dell'intelletto è l'amore. L'intelletto è il grembo originario dell'amore. Il suo stupore è il suo innamoramento. Avendo sempre presente l'essere Amore di Dio […], occorre che Dio apra la tensione dell'uomo, intelletto e volontà, a quel di-più, a quell'andare-oltre che è proprio di Dio: *occorre che l'amore diventi la forma, la natura, dell'intelletto; forma che, come amore, può accogliere in sé, nella sua chenosi e nell'Amore sovrabbondante di Dio, la Forma-Amore che è Dio stesso*; e l'intelletto diventi così l'irraggiamento dell'amore come la Luce di Dio è l'irraggiamento del suo essere Amore […]. In queste chenosi che si incontrano, si apre il segreto più intimo di Dio: la Bellezza, nella quale intelletto e amore trovano, nell'unità quel riposo contemplativo che è Dio stesso»[25].

**23)** *Ibid.*, pp. 10-11.
**24)** G.M. Zanghì, *Per una cultura*, in «Nuova Umanità», I (1979/2), p. 69.
**25)** Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, cit., pp. 41-42.

Se l'oggetto formale in tutta l'opera di Zanghì è Gesù Abbandonato, per il pensare non accade diversamente. Il soggetto-umano è rivelato persona dal Cristo sulla croce che, rivelando il *chi* di Dio come Amore, svela al tempo stesso che l'essere dell'uomo è amore. La persona, dunque, è mostrata, dal Crocifisso, protensione all'uscita da sé nel dono all'altro, il quale a sua volta, in quanto persona, si dona: tale reciproca uscita di sé da parte dei soggetti genera un incontro che avviene nell'interiorità di Cristo stesso. Il soggetto che pensa deve pensare in questa stessa luce, poiché è questo un atto della persona. È Gesù Abbandonato a essere ermeneuta del pensare. In tale radicalità, pensiero e parola sono se sono amore *kenotico*. Ciò permette di comprendere oggi quello che nell'antichità era un'evidenza: cioè che il pensiero "si fa" le cose. Pensare vuol dire accogliere la realtà che sta fuori dalla parola e che l'atto del conoscere fa diventare noi, e noi questa realtà: «*Io sono, conoscitivamente, la rosa*. E la parola è la rosa che si dice in me»[26]. Ciò significa che più lascio essere la rosa in me, non essendo ripiegato e chiuso nel mio ego, più la rosa è compiutamente se stessa. Nel momento in cui io divento l'ente conosciuto, la rosa si manifesta a me, si svela e si fa conoscere. La mia apertura alla rosa è come uno spalancarsi per una folata di vento di una finestra, che mi dà di vedere la rosa: è ciò che i greci chiamavano stupore e meraviglia, che spalanca la mia capacità recettiva di accogliere l'ente in me, spossessandomi della mia egoità che mi impediva di farmi quell'ente. Accade un evento straordinario nel darsi della rosa a me: accade che, per la natura di *kenoticità* comunionale dell'essere, io posso realmente, e solo allora, prendere coscienza di me stesso. È la libertà dell'essere, mio e dell'ente che conosco, che rende possibile questa presenza a me di me stesso. Per la natura dell'intelletto di cogliere nell'istantaneità atemporale dell'attimo l'unità del molteplice, il soggetto conoscente coglie l'ente conosciuto astraendolo dalla sua particolarità. La rosa dice tutte le rose. Allo stesso tempo, però, nella rosa, per la kenoticità del pensiero che l'accoglie in sé, il soggetto pensante è spossessato dal suo io e astratto a un io che contiene iconicamente tutti gli io[27], che è, lo si è visto, la persona. È un movimento di mutua immanenza nella trascendenza, in cui io vengo spodestato da me stesso per essere posto in una comunione con l'altro che mi dà nuova coscienza di me. Il movimento è reciproco, perché l'ente che è fatto soggetto conoscente «*diventa evento spirituale*, entra nella dimensione dell'Uno che è quella dello Spirito»[28]. È un rapporto di mutua *kenosi*. Nello svuotamento di me, la rosa può mostrarsi in parola e farsi conoscere; allo stesso tempo, essa entra a un livello di realtà più intenso perché *spirituale*.

> «Diremmo, classicamente, che è l'*idea* della rosa che si apre nell'atto conoscitivo, nella parola. Ma questa *idea* è un livello di realtà che la rosa ha, è, in me. È un avvenimento che nasce nell'incontro tra la realtà concreta della rosa e la realtà concreta dello spirito umano nel loro muoversi insieme verso l'Uno in una chenosi reciproca in cui è

**26)** Id., *Parole theofore*, in «Nuova Umanità», XIX (1997/2), p. 190.
**27)** Cf. G.M. Zanghì, *Che cos'è pensare?*, cit., p. 191.
**28)** *Ibid*.

> data una realtà nuova che è nella parola. La pienezza dell'essere è sempre nella pericoresi reciproca degli enti!»[29].

Il greco sa che questo avvenimento ha bisogno di un sole che, illuminando la rosa e me, permetta la congiunzione di soggetto conoscente e oggetto conosciuto, unione che avviene nell'evento della parola. Il pensiero, dopo la rivelazione, compie un passo avanti. Infatti, quella rosa che a me si dà, e io stesso, possiamo congiungerci e fonderci in unità perché questo atto accade in Dio. Nella Parola che contiene la parola. L'abisso della separazione tra me e Dio avviene perché Gesù ha squarciato il velo di lontananza unendo cielo e terra: «Dio è venuto in mezzo a noi, varcando, Egli, Parola crocifissa, la porta che conduce a noi»[30]. La domanda sorge quasi spontaneamente: se la realtà che si presenta dinnanzi al soggetto conoscente, anziché essere l'ente, la rosa, fosse *la* Realtà, Dio? È possibile una parola su Dio?
Il modo di ascoltare la parola di Dio in mezzo agli uomini nella parola umana di Gesù mi è mostrato sulla croce. Nel momento dell'abbandono la Parola incarnata ammutolisce nella sua umanità, dando lo Spirito che ne svela completamente il senso. Ciò vuol dire che il parlare umano di Gesù, tutto riassunto nella «parola della croce» (*1Cor* 1,18), è possibile solo se ci lasciamo condurre dallo Spirito; se è lo Spirito che ci conduce alla Parola.

> «La grande avventura, allora, è passare *dentro* la Parola attraverso la piaga dell'abbandono, quando la parola umana si squarcia e lascia Essere tra noi lo Spirito della e nella Parola divina. Occorre cogliere la Parola divina nel suo spogliarsi dalla parola umana, uno spogliarsi che non è però esodo *dalla* parola umana, ma conduzione della parola umana nel grembo dell'Essere, ove essa, restando se stessa, lascia, in una chenosi compiuta, che l'Essere dica in lei Se stesso»[31].

Questo cammino è possibile e reale nella comunione tra le persone. Nel dono di sé all'altro, che trova reciprocità da parte dell'altro che a sua volta si dona a me, l'incontro comunionale delle nostre interiorità avviene realmente nel Cristo. Nel seno del Padre accade che l'uomo raggiunge la sua piena vocazione, il suo vero essere se stesso come amore reciproco. In questo luogo, la parola dell'uomo è fatta Parola.

> «Nel mistero della *theantropia*, introdotti come siamo per Cristo in Dio, la parola crocifissa *e risorta* è fatta *theofora*, capace di dire Dio in un parlare umano che, in Cristo uomo-Dio, dice il divino umanamente e l'umano divinamente»[32].

**29)** *Ibid*.
**30)** *Ibid.*, p. 195.
**31)** *Ibid.*, p. 196.
**32)** *Ibid.*, p. 200.

## 4. Conclusione

Il pensiero di Zanghì non è volto a costruire una filosofia o una teologia, ma ne fonda le premesse alla luce del carisma di Chiara Lubich. La lettura che egli fa della storia, di Dio e dell'uomo, alla luce di Gesù Abbandonato, costituisce un *unicum* nella storia del pensiero, e può essere compreso come principio di elaborazione culturale di un nuovo carisma.
Leggere la parabola occidentale, e il suo esito nella notte culturale che l'investe, come una perdita progressiva dell'orizzonte veritativo costituito dalla Trinità interpretata come pericoresi agapica e inscindibilmente legata al grido d'abbandono, costituiscono un'originalità di pensiero che non conosce precedenti. Certo, già altri prima di Zanghì hanno interpretato la storia d'Occidente alla luce del paradigma trinitario, ma mai ponendo come oggetto formale il grido d'abbandono del Crocifisso. Il risultato di questa operazione è una riflessione, precisa e sintetica insieme, di filosofia della storia; risultato che si esplica in una pista di ricerca tutta da sondare, appena aperta e tracciata. Se la storia viene interpretata in questo modo, allora è possibile scorgere una risposta ai «perché?» dell'uomo d'Occidente, che vive nell'oscurità di una prova che non è più naufragio nell'abisso del nulla, ma preludio di una nuova nascita: è come una gestazione. Sarà possibile assistere a un nuovo albeggiare nella terra del tramonto se, afferma Zanghì, si è pronti ad assumere fino in fondo l'abisso, a collocarsi nel cuore dell'abbandono e, alla sequela del Cristo crocifisso, agire e pensare in un modo nuovo, sulla via di una cultura della risurrezione. La parabola del pensiero occidentale è letta, soprattutto nelle sue origini, nel confronto costante con il pensiero orientale, venendo in tal modo a costituire un'altra originalità. Leggere in parallelo le origini della cultura permette di porsi in un dialogo costante e costruttivo, e apre a sguardi e a logiche diverse che rendono ampia la comprensione del pensiero.
È fondamentale, a questo punto, interrogarsi sul grido del Crocifisso. La Luce di Gesù Abbandonato diventa chiave ermeneutica per aprire un orizzonte di ricerca inesplorato su Dio, sulla creazione e sull'uomo. Sono questi i nuclei su cui è urgente riflettere e che fondano una prassi conseguente. Come in ogni tempo, oggi è urgente pensare l'Assoluto come vertice a cui deve aspirare di arrivare ogni pensiero. Il modo in cui l'uomo di ogni tempo concepisce la Realtà increata che gli sta innanzi è rivelativo del suo modo di stare nel mondo, del suo modo di concepire l'esistenza concreta che lo circonda e se stesso. Alla luce del grido dell'Abbandonato – con decisione Zanghì lo sottolinea – , Dio Atto puro d'Essere ci è mostrato nell'abissalità del morire di Gesù: uno col Padre eppure solo, Amore. La vita di reciprocità, qui manifestata, che le Persone della Trinità vivono, è modello e archetipo per ogni relazione umana. A mo' della vita trinitaria, l'uomo è chiamato al dono di sé all'altro, e la chiave è l'intimità dell'Essere come Amore: donando se stesso, l'uomo *non* è più perché si è tutto dato, ma in tal modo è pienamente perché risponde all'amore che è essere. Nel suo donarsi, l'uomo è perché *non* è. In questo sta il cuore dell'esistenza umana, spazio aperto per l'incontro col Risorto nella comunione col fratello. È una nuova cultura che viene inaugurata, un nuovo pensare, una nuova ontologia. Il creato, di fronte a questo misterioso gesto divino, è portato a Dio in Cristo. Lì ora è la sua verità; lì si può dire in un discorso che non è più sogno, ma verità. Una filosofia e una teologia

rinnovate sono possibili in questa radice. Anche qui si esprime l'originalità di Zanghì.

Alla luce del grido anche la vita dell'uomo viene illuminata. Sia nella sua prassi quotidiana sia nel suo pensare è richiesta una radicalità che sa andare fino nell'abisso della morte, dono totale di sé. Il pensare, il vivere in questa luce sono dono totale e accoglienza dell'altro senza sconti, senza barriere; è l'esserci tutto aperto, nudo di sé per l'altro di fronte al quale sa di poter essere ferito. L'uomo, nel dono di sé, riceve oltre che se stesso anche l'altro: è nuova vita di comunione nell'Agape. La vocazione della persona all'amore, al dono totale di sé all'altro nella reciprocità, è così manifestata. Storicamente vissuto come atto individuale, il pensare è mostrato da Zanghì, in questa luce, come atto possibile in comunione con gli altri, perché trae origine nella Trascendenza: qui, infatti, il pensare fatto dono "esce" dal pensatore, per raggiungere l'altro che a sua volta dona il proprio pensiero. I due doni si incontrano in un nuovo spazio aperto dall'amore reciproco: quello in cui vive il Risorto. Questa presenza rinnova il pensiero perché lo informa di Sé. Zanghì si impegna costantemente in una ricerca che propone una cultura nuova, che non sia frutto solo del lavoro di un singolo, ma anche della comunione di una comunità dialogante di vita e di pensiero, che trova la propria vita nell'interiorità del Cristo stesso, che nella comunione si rende presente. Il "seno del Padre" diventa il luogo del pensare, e prima di tutto del vivere[33]. La vocazione dell'uomo all'amore trova in questo cammino, a un tempo d'interiorità e d'esteriorità, una via tracciata, esplicandosi nella prassi e nel pensiero di una vita rinnovata, che si esprime in una cultura nuova.

TOMMASO BERTOLASI
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo teologico-filosofico (2010), Istituto Universitario Sophia
*tommaso.bertolasi@gmail.com*

33) Cf. Id., *Il padre come luogo della teologia*, cit.