

sulle posizioni estreme (*pro-life - pro-choice*, indisponibilità - disponibilità, sacralità - qualità ecc.) altre posizioni, più sfumate, televisivamente meno “spettacolari” e che richiedono un supplemento di riflessione, difficilmente trovano udienza. E invece si può essere assertori di una sacralità della vita umana in quanto consapevolezza di sé e capacità di relazionarsi, senza negare al tempo stesso l'importanza della corporeità in senso biologico. Si può ammettere che la vita non sia qualcosa di arbitrariamente disponibile e al tempo stesso riconoscere che molto dipende – e sempre di più dipenderà – da noi anche nella gestione del morire (come peraltro del nascere). Si può ritenere che la persona umana rimane tale, nella sua dignità, anche nella deprivazione e nella sofferenza più estreme e al tempo pensare che stesso tale dignità non ha nulla a che vedere con la sopravvivenza biologica a ogni costo. Si può credere che Dio ci ha donato la vita e al tempo stesso pensare che ci voglia responsabilmente liberi di gestirla, anche in rapporto al morire¹¹.

Ma anche, una volta fatto lo sforzo di riesaminare criticamente i nostri assunti per fare spazio alle ragioni altrui, non dobbiamo comunque dimenticare che viviamo in un contesto sociale di pluralismo morale, dove le differenti visioni del bene di cui i vari individui o gruppi sono portatori appaiono difficilmente conciliabili. Il legislatore non potrà non tenerne conto, sposando un'unica prospettiva etica. Il disegno di legge, ammantato di preoccupazione per la tutela dei diritti della vita e della salute, ci sembra invece nascondere (neanche tanto bene) una volontà di dominio sulle vite altrui. E delude anche quei cattolici che non negano che vi possano essere senso e valore nel vivere anche le situazioni più estreme e nell'accudire la vita umana in situazioni di estrema debolezza, ma sanno anche che questo senso e questo valore scaturiscono, eventualmente, da una vita cristianamente vissuta e non possono essere imposti dall'esterno in nome di una presunta universalità.

Ciò che dovrebbe essere chiaro a tutti è che viviamo situazioni nuove che richiedono non la difesa o l'applicazione di vecchi schemi ma uno sforzo coraggioso per trovare vie nuove verso una medicina ad alto contenuto tecnologico – alla quale non vogliamo rinunciare – che però abbia al centro il bene integrale della persona umana, considerata nella sua interezza. Dare a ciascuno la possibilità di decidere sulla propria salute e sul proprio morire, rispettandone le decisioni affidate alle DAT, potrebbe essere un passo in questa direzione. Perché impedirlo? ■

¹¹ È d'obbligo il riferimento ad Hans Küng e Walter Jens, *Della dignità del morire. Una difesa della libera scelta*, Rizzoli, Milano 2010.

Giovanni Moretto e la cultura religiosa del Novecento

OMAR BRINO

Il libro *Figure del senso religioso* pubblicato da Giovanni Moretto nel 2001, cinque anni prima della sua scomparsa, rappresenta per lui una sorta di approdo a casa, di sguardo retrospettivo sul dove si è partiti, sul dove si è a lungo peregrinati e sul dove alla fine si è tornati, con nuove consapevolezze e cognizioni. Il libro si apre con una discussione della *Pascendi dominici gregis* emanata nel 1907 da Pio X, al secolo Giuseppe Sarto, e si avvia a conclusione con una riflessione sulle tematiche religiose nella poesia di Andrea Zanzotto. Sarto, Zanzotto e Moretto provengono tutti e tre dalla terra di Treviso: il paese originario di Moretto, Ciano del Montello, dista una ventina di chilometri tanto da quello di Sarto, Riese, ora Riese Pio X, quanto dalla Pieve di Soligo di Zanzotto. Siamo «nel paesaggio tra il Piave e il Montello»¹ – come ci ricorda anche la bellissima immagine di copertina di *Figure del senso religioso*, la *Grande descrizione asolana* di Gino Rossi – nella ‘marca’ più interna e segreta del Veneto, spesso custode delle tradizioni più antiche e lontane di questa regione di incroci e passaggi. Nella riflessione sulla dimensione religiosa di due figure così diverse della sua stessa terra, Sarto e Zanzotto, Moretto scava da un lato motivi profondi per comprendere tale terra e dall'altro apre prospettive molto più ampie, perché ciò che è avvenuto e ciò che è preservato in quel luogo apparentemente così marginale e provinciale si muove, a saperlo ben cercare, nei flussi interni dell'intera nostra cultura, in meandri religiosi, poetici e filosofici che dal lontano passato giungono al presente. E così continuare a leggere le opere di Moretto, utilizzando quasi come una mappa *Figure del senso religioso* e approfondendo

¹ G. Moretto, *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 17.

con tutti gli altri suoi ricchissimi libri, vuol dire continuare a riflettere su motivi profondi che, passando dalla segreta marca di Treviso, giungono all'intera cultura europea e globale di ieri e di oggi².

Le riflessioni di Moretto sulla *Pascendi* rappresentano per molti aspetti un riferimento alla cultura cattolica dei suoi primi anni, in quanto con ogni probabilità nelle scuole in cui si formò in gioventù – di famiglia contadina, egli entrò a undici anni, nel 1950, nel seminario di Bassano del Grappa³ – quanto veniva insegnato in tema di rapporti tra religione e modernità non doveva troppo discostarsi dalla posizione dell'enciclica di Sarto. La *Pascendi* costituiva una linea di difesa di certezze proclamate assolute e 'stabili' di fronte ad ogni 'moderna' inquietudine e incertezza. Moretto cita a proposito uno scritto del 1930 di Giovanni Battista Montini, contro

«Lessing, interprete autentico dello spirito di libera indagine protestante, che dice di preferire l'interminabile ed errabonda ricerca alla conquista stabile del vero. Cercare per cercare; studiare per studiare; sapere per sapere, senza un fine ulteriore, di beneficenza a se stessi, o ancor più agli altri, ma per un lusso superfluo e dispendioso come qualsiasi altro»⁴.

E accanto a Lessing venivano posti per esempio da un teologo peraltro «libero come pochi nella sua gioiosa fedeltà al Cristianesimo», come lo scolaro p. Ernesto Balducci, anche Kant e soprattutto Schleiermacher, in cui l'accentuazione sempre maggiore del «carattere extrarazionale della categoria religiosa» era giunta alla «conseguenza che i dogmi di ogni religione positiva si riducevano a solidificazioni di esperienze religiose continuamente superabili». È una citazione da un libro del 1953, in cui, commenta Moretto,

² La *Bibliografia ragionata degli scritti di Giovanni Moretto*, a cura di R. Celada Ballanti, F. e G. Ghia e I. Tonelli, è in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, a cura di D. Venturelli e R. Celada Ballanti, numero monografico di "Humanitas", n.s. anno LXII, marzo-aprile 2008, pp. 375-384. Questo numero monografico raccoglie le riflessioni di amici, colleghi e allievi di Moretto ed esplicita molti percorsi per continuare le sue indicazioni. Sulla «traiettoria proustiana» degli ultimi studi di Moretto verso le proprie radici culturali, cfr. I. Tonelli, "Uno sguardo sull'ineludibile". *Scrittura e giustificazione nel pensiero di Giovanni Moretto*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, p. 209.

³ Cfr. D. Venturelli, *Ricordo di Giovanni Moretto (30 marzo 1939-15 luglio 2006)*, in "Humanitas", n.s. anno LXI, settembre-dicembre 2006, p. 926.

⁴ G.B. Montini, *Coscienza universitaria. Note per gli studenti* (1930), citato in G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 26.

«a parte l'evocazione erudita dei nomi di Kant e di Schleiermacher» si rispecchia ancora «quasi letteralmente il dettato della *Pascendi*»⁵.

La libera indagine di un parroco filosofo

Ebbene, Moretto fu uno degli uomini della Chiesa cattolica che, attorno all'evento epocale del secondo Concilio Vaticano, decisero di non accontentarsi di condannare l'inquietudine e l'incertezza 'moderna', ma vollero affrontarla direttamente dall'interno, attraversarla in profondità, per così dire. Ordinato sacerdote e maturatosi nell'esegesi biblica (testimonianza di questo studio esegetico resta il suo primo scritto già assai significativo, pubblicato nel 1967⁶), Moretto passò «una crisi che ne mise in forse l'appartenenza all'ordine degli scalbriniani»⁷; venne però accolto come sacerdote nella diocesi di Alessandria dal vescovo Giuseppe Almici e divenne parroco in un piccolo paese della campagna alessandrina, potendo intraprendere gli studi universitari di filosofia all'Università di Genova⁸. Qui l'incontro decisivo avvenne con Alberto Caracciolo, che in quell'università era docente di filosofia teoretica.

Caracciolo, anch'egli nato e formatosi in Veneto⁹, aveva progressivamente sviluppato una propria lettura di quegli autori 'moderni' e 'protestanti', su cui abbiamo visto le perplessità di molti esponenti cattolici. La tesi di Caracciolo era che la libera soggettività moderna non fosse affatto in contrasto insanabile con la provenienza religiosa. Anzi, l'importanza dell'aspetto religioso nell'approfondimento della soggettività in autori come appunto Kant, Lessing e Schleiermacher dimostrava che anche tale soggettività – con la sua libertà e con la sua inerente inquietudine – si radicava in una storia

⁵ G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 26. La citazione è da E. Balducci, *Antonio Fogazzaro*, Morcelliana, Brescia 1953.

⁶ G. Moretto, *Giov. 19.28. La sete di Cristo in croce*, in "Rivista Biblica italiana", 15, 1967, pp. 279-274. Sul significato di questo primo lavoro cfr. G. Ghia, *Giovanni Moretto e l'interpretazione della Bibbia*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 243-265.

⁷ D. Venturelli, *Ricordo di Giovanni Moretto*, p. 926.

⁸ Cfr. I. Bertolotti, *Giovanni Moretto, tra Giobbe e il Quarto Vangelo*, in "Humanitas", n.s. anno LXI, settembre-dicembre 2006, p. 921.

⁹ Cfr. G. Moretto, *Tempo e filosofia. La formazione 'veronese' di Alberto Caracciolo* (1992), ora in Id., *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.

che aveva già alle spalle altri decisivi momenti, per esempio in Agostino o in Pascal. La modernità di Caracciolo rifiutava dunque le pompose arroganze del Positivismo e riscopriva il carattere inquieto e 'religioso' dell'Illuminismo. Nella stessa storia di un'idea così moderna come quella della libertà, pure in senso giuridico e politico, si trovava del resto il decisivo momento della libertà religiosa, come possibilità di ciascun soggetto di rivolgersi in modo libero a una trascendenza comunque sentita quale referente necessario della propria stessa libera possibilità. In questo modo, studiando autori come Kant, Lessing e Schleiermacher, Caracciolo trovava una linea di pensiero che, se poteva risalire all'indietro fino almeno ad Agostino, lo portava, dall'altro lato, al pieno Novecento, in particolare, attraverso Kierkegaard e Troeltsch, a Jaspers e a Heidegger¹⁰.

E proprio a Heidegger, autore inquieto come pochi nel Novecento, eppure come pochi nello stesso tempo in confronto con le 'provenienze' più antiche della tradizione occidentale («ma il provenire rimane sempre avvenire», egli dice, *Herkunft bleibt aber stets Zukunft*¹¹), è dedicato il primo libro del filosofo Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger* (Le Monnier, Firenze 1973). Partendo dalle indicazioni retrospettive di Heidegger sulle provenienze teologiche del proprio pensiero presenti in *Unterwegs zur Sprache* – il libro della maturità, di cui Caracciolo curò l'edizione italiana nel medesimo 1973 con il titolo *In cammino verso il linguaggio* – Moretto mette in luce, in un percorso attraverso tutte le opere heideggeriane allora note, i risvolti religiosi della differenza ontologica e del suo ancorarsi linguistico-ermeneutico, vedendovi significative corrispondenze con l'eredità evangelica giovannea del Verbo che si fa carne¹². Già

¹⁰ Ad Alberto Caracciolo (1918-1990) Moretto ha dedicato due importanti volumi: la monografia complessiva *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992 e la raccolta di saggi *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, (il suo ultimo libro). Sull'interpretazione caraccioliana della modernità, in cui decisivo fu il confronto critico con K. Löwith, cfr. le osservazioni di C. Cesa, *Rileggendo Filosofia e religione nell'età di Goethe di Moretto*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 196-197. Sull'interpretazione 'religiosa' dell'Illuminismo, indicata da Caracciolo e approfondita da Moretto, cfr. R. Celada Ballanti, *Giovanni Moretto e la religione dell'Illuminismo*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 220-242.

¹¹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfulligen 1959, p. 96.

¹² Sull'interpretazione heideggeriana di Moretto cfr. F. Camera, *Ermeneutica e linguaggio in una prospettiva ecumenica*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 328-343.

dal rapido accenno che Heidegger, in *Unterwegs zur Sprache*, riservava a Schleiermacher e alla sua ermeneutica, inoltre, Moretto intuiva sotterranee comunanze di pensiero tra i due autori (i manoscritti pubblicati in seguito hanno mostrato poi quanto Schleiermacher ha inciso effettivamente nella maturazione filosofica heideggeriana¹³).

La fondazione etico-religiosa dell'ermeneutica

Da Heidegger il percorso teorico di Moretto risalì appunto a Schleiermacher, il filosofo e teologo che divenne il suo autore più studiato e amato: dalla grande monografia del 1979 *Etica e storia in Schleiermacher* ai tanti studi specifici poi raccolti in importanti libri (nel frattempo, dopo un periodo a Chieti, Moretto aveva prima affiancato Caracciolo nell'insegnamento a Genova, e poi, quando il maestro divenne emerito, ne divenne il successore alla cattedra di Filosofia teoretica). Nella grande rinascita di studi su Schleiermacher della seconda metà del Novecento Moretto è stato uno dei maggiori protagonisti, e non solo in Italia. Lo Schleiermacher di Moretto è colui che, innanzitutto, approfondisce in tutta la sua portata il nesso tra apertura al religioso ed ermeneutica. Da un lato la finitezza umana, nella sua precarietà, ma anche nella sua libertà, si scopre sempre aperta su una dimensione che continuamente la trascende (è il «sentimento religioso» dei *Discorsi sulla religione*, è la coscienza della «dipendenza assoluta» della *Dottrina della fede*¹⁴). D'altro lato questa apertura si configura fin dall'inizio in termini linguistici storicamente e individualmente determinati e abbisogna dunque di una continua interpretazione, di un'ermeneutica appunto. Ne consegue un pensiero disponibile alla ricchezza plurale della storia. A questo proposito il filosofo napoletano Pietro Piovani, che fu con Caracciolo l'altro

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. LX, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, pp. 319-322 e 330-334 (trad. it., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 401-404 e 413-417) e i saggi di E. Brito, *Heidegger e il problema dell'esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto*, in «Annuario filosofico», 15, 1999, pp. 421-448 e M. Riedel, *Fenomenologia ermeneutica ed esperienza religiosa. Il giovane Heidegger tra Schleiermacher e Nietzsche*, in G. Cacciatore, P. Colonnello e D. Jervolino (a cura di), *Ermeneutica, fenomenologia, storia*, Luigi, Napoli 2001, pp. 5-24.

¹⁴ Proprio questi aspetti schleiermacheriani interessarono Heidegger alla fine degli anni Dieci (cfr. la nota precedente).

grande maestro riconosciuto da Moretto, aveva già qualificato, in un libro del 1965, Schleiermacher quale «suggestivo suggeritore di temi sia elaborati sia traditi dall'idealismo meglio diffuso e ascoltato» e poneva l'accento su «quel senso dell'individuale che la cultura romantica alimenta, più ancora che nei sistemi filosofici che costruisce, nella storiografia che favorisce e prepara»¹⁵.

Il nesso instaurato da Schleiermacher tra religiosità e storicità permette, inoltre, a Moretto di vedere in lui, sulle orme di Lessing, «un modo ecumenico e liberale di considerare il fatto religioso»¹⁶: ossia ogni forma autenticamente libera di vivere il fatto religioso si inserisce in un unico complesso *oecumene*. Moretto, con Schleiermacher, non contrappone così in modo ostile religiosità pur riconosciute ben differenti, come quella dei Presocratici greci o di Platone, quella ebraica dei Profeti dell'Antico Testamento e quella cristiana: non vi è un'alternativa ostile tra Atene e Gerusalemme, ma un complesso e articolato rapporto complementare da cui è scaturita la moderna cultura occidentale¹⁷.

Assieme a questa sensibilità alla storia, nelle sue più diverse configurazioni individuali, l'ermeneutica di Schleiermacher presenta un imprescindibile risvolto etico: non a caso uno dei saggi più importanti di Moretto si intitola *Ispirazione e libertà. Schleiermacher e la fondazione etico-religiosa dell'ermeneutica*, laddove decisiva è l'endiadi, già propria a Caracciolo, dell'aggettivo “etico-religioso”. Il rapporto tra religione e morale non è certo in Schleiermacher quello di una retribuzione in un mondo successivo alla morte, retribuzione spesso utilizzata per legittimare poteri e ingiustizie temporali; è bensì quello di finitezze che si possono scoprire nella loro determi-

¹⁵ P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, p. 63. Sul rapporto di Moretto con Piovani e con l'interpretazione dello storicismo promossa da lui e dai suoi allievi, cfr. F. Tessitore, *Ricordo di Giovanni Moretto*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 186-194.

¹⁶ G. Moretto, *Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, ellenismo e cristianesimo nell'interpretazione di Schleiermacher*, in Id., *Ispirazione e libertà. Studi su Schleiermacher*, Morano, Napoli 1986, p. 315.

¹⁷ Ciò porta Moretto a trovare nessi originali in Schleiermacher tanto con autori la cui religiosità propendeva maggiormente per Atene (Humboldt) quanto con autori orientati certamente più su Gerusalemme (Kierkegaard). Cfr. G. Moretto, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt* (1993), poi in Id. *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-194 e G. Moretto, *L'attimo (Augenblick) in S. Kierkegaard e F. Schleiermacher*, in “Humanitas”, 61, 2006, pp. 904-918.

natezza e storicità solo in relazione ad altre finitezze, nella comune apertura al trascendente: si è individui religiosamente fondati sempre in comunità con gli altri. E l'ermeneutica è proprio l'attività che permette di scambiarsi con gli altri la propria reciproca individualità storica peculiare e la propria reciproca comunità. Fra l'altro, la differenza invalicabile tra la religiosità antico-greca e quella ebraico-cristiana è posta da Schleiermacher proprio sulla capacità di quest'ultima di far risaltare in tutta la sua portata il momento etico-religioso, che egli chiama ‘teleologico’, su quello ‘estetico’ quale mera contemplazione¹⁸.

Schleiermacher è in tal modo collocato da Moretto in posizione del tutto significativa all'interno della sua epoca – la cosiddetta «età di Goethe» – tanto importante per l'approfondimento della modernità¹⁹. È uno Schleiermacher che Moretto stacca nettamente da Hegel (l'autore principale di quello che Piovani aveva chiamato «l'idealismo meglio diffuso») e accosta piuttosto a Fichte, a sua volta interpretato come pensatore eminentemente «etico-religioso» e intersoggettivo²⁰. Moretto sottolinea, in particolare, che il riferimento al Vangelo di Giovanni da parte di Schleiermacher e di Fichte, «più che cifra ontologica adatta alle filosofie dell'identità»²¹ ha invece soprattutto una valenza etico-religiosa²².

Schleiermacher diviene poi per Moretto una sorta di perno per sollevare leve teoriche significative, non solo nella sua epoca, ma nell'intera storia del pensiero occidentale, tanto all'indietro (dall'Illuminismo ad Agostino fino a Platone e ai Presocratici), quanto in avanti²³, fino al pieno Novecento, come

¹⁸ Cfr. G. Moretto, *Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, ellenismo e cristianesimo nell'interpretazione di Schleiermacher*.

¹⁹ Cfr. G. Moretto, *Filosofia e religione nell'età di Goethe*. Su questo libro cfr. C. Cesa, *Rileggendo Filosofia e religione nell'età di Goethe*.

²⁰ Cfr. M. Ivaldo, *Il “sistema dell'uguaglianza”*. *Giovanni Moretto interprete di Fichte*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 291-305.

²¹ G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979, p. 534.

²² Cfr. G. Moretto, *Il problema del religioso nella prospettiva filosofica di Fichte e di Schleiermacher e Coscienza e giovanismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e di Fichte*, in Id. *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, pp. 229-264 e 265-286.

²³ Si vedano gli studi raccolti in *Ispirazione e libertà* e in *Etica, Ermeneutica e Religione in Friedrich Schleiermacher*, Libreria dell'Università, Pescara 2003. Schleiermacher, soprattutto per il suo particolarissimo dialogo filosofico/teologico *La festa di Natale del 1806*, è in primo piano anche nel suggestivo libro che Moretto ha dedicato alle interpretazioni del Natale nella filosofia moderna e contemporanea: *La stella dei filosofi*, Queriniana, Brescia 1995.

nella monografia dedicata alla peculiare impostazione in Gadamer del rapporto tra filosofia della religione ed ermeneutica²⁴. L'autore del Novecento che Moretto sentiva più vicino alla linea schleiermacheriana era però Ernst Troeltsch, il teologo/filosofo dell'*a priori religioso* e dello storicismo etico, autore già fondamentale per Caracciolo e per Piovani.

Il Principio Uguaglianza e il Principio Buono

Troeltsch, fra l'altro, permette a Moretto di cominciare la via del 'ritorno a casa' e di affrontare un tema che evidentemente sentiva alquanto vicino, quello così delicato del modernismo nella cultura cattolica del primo Novecento. L'ampio e impegnato saggio *Troeltsch e il modernismo* del 1982 (poi posto in apertura del libro *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987) è tutto pervaso dalla simpatia per autori cattolici come Henri Bremond e Maurice Blondel che all'inizio del Novecento non temevano di confrontarsi con le contemporanee aperture del Cristianesimo protestante e mettevano in luce l'importanza anche della tradizione cattolica nell'emergere della modernità.

Dalle polemiche sul modernismo del primo Novecento alla discussione epocale del Concilio Vaticano II il sentiero era evidentemente dischiuso e Moretto ci arrivò con la monografia *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II* (Morcelliana, Brescia 1994). In questo libro il nesso tra Cristianesimo e modernità viene sviluppato, pur avendo sempre sullo sfondo il tema della libertà, soprattutto in merito ad un altro tema, quello dell'uguaglianza, che in termini religiosi significa accesso a una trascendenza comune, provenendo da tutte le differenze storiche e individuali, nonché, altrettanto, prospettiva di una salvezza comune. Partendo da come la tematica paolina del *Corpo mistico* viene sviluppata dal gesuita De Lubac, uno dei teologi più importanti del Concilio, Moretto ne sviscera tutta la lunga storia e la complessa teoria, che ha avuto importanti momenti, oltre che in Schleiermacher, soprattutto in Origene, il grande teologo alexandrino, il cui pensiero nel corso del Novecento ha ricevuto una nuova straordinaria vitalità. Nel saggio che apre *Figure del senso religioso* Moretto

²⁴ G. Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997, su cui cfr. A. Fabris, *La lettura gadameriana di Giovanni Moretto*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 344-350.

ritorna sul problema dei rapporti tra Modernismo e Concilio Vaticano II, seguendo il pensiero di Giovanni Battista Montini, di cui si sottolinea il più possibile, per usare le parole di un suo importante studioso, quanto egli sia «stato sensibile ad alcune istanze del Modernismo, ad esempio quelle del rinnovamento culturale, della riforma della Chiesa, della posizione del soggetto di fronte alla religione, dell'esigenza di un linguaggio nuovo»²⁵ (tutto ciò, ovviamente, senza negare, per altri versi, la sua continuità con la *Pascendi* e il rifiuto di molte posizioni modernistiche).

Il corrispettivo filosofico dell'indagine teologica sul corpo mistico nel Vaticano II è raccolto nel libro *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Guida, Napoli 1999²⁶. L'uguaglianza per Moretto – tanto in termini religiosi, quanto in termini etici e politici – non è certo appiattimento livellante e non è nemmeno riconoscimento necessario ma non sufficiente di regole generali di non lesione: è piuttosto l'esito complessivo di un continuo scambio a partire dalle proprie peculiari e ineludibili radici storiche, è un orizzonte ecumenico ideale a cui tendere, non astraendo, ma provenendo dalle proprie specificità. Di qui valore decisivo ha lo sforzo ermeneutico dello scambiarsi, 'tradursi' a vicenda tali specificità. E Giovanni Moretto fu, come Schleiermacher, anche impegnato e inesausto traduttore: laddove traduzione non era ovviamente qualcosa di meccanico ma ascolto della parola dell'altro, snodo profondo di individualità e universalità, libertà e uguaglianza²⁷.

La meditazione storico-teorica di Moretto attraverso i nessi di religione e modernità non poteva non arrivare alla *fraternité*, dopo aver attraversato le altre due parole chiave di *liberté* ed *égalité*. La malattia e la morte – egli si è

²⁵ M. Marcocchi, *G.B. Montini. Scritti fucini (1925-1933). Linee di lettura* (1992), citato in *Figure del senso religioso*, p. 31.

²⁶ Su questo libro, nei suoi nessi con *Destinazione dell'uomo e corpo mistico*, e, in generale, con l'intero pensiero morettiano cfr. G. Cunico, *Il principio uguaglianza*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 306-317 e A. Franchi, *Fede religiosa e fede filosofica. Fede della costituzione politica della vita umana*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 318-327.

²⁷ Tra gli autori tradotti da Moretto figurano, tra gli altri, Schleiermacher, Fichte, Humboldt, Heidegger, Nohl, Jedin, Gadamer, Rahner, von Balthasar, Ratzinger, Schillebeeckx. Sull'importanza di questa esperienza traduttoria, cfr. F. Ghia, *La traduzione come professione e vocazione filosofica nel pensiero di Giovanni Moretto*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, cit., pp. 266-291. Un rapporto intenso come traduttore Moretto l'ha avuto, in particolare, con il teologo "dissidente" Hans Küng, che lo ricorda in *Giovanni Moretto: traduttore, collega e amico*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, pp. 183-185.

spento a sessantasette anni, nel luglio del 2006, in quella Bassano del Grappa che l'aveva visto giovanissimo studente – non gli hanno permesso di sviluppare completamente quest'ultimo punto, come aveva fatto con i precedenti, ma i saggi dell'ultimo periodo, e in particolare quello dal titolo *Dal Sacro al Principio Buono*, posto a conclusione di *Figure del senso religioso*, permettono di cogliere comunque le linee fondamentali della sua proposta. La fraternità è infatti innanzitutto compresa da Moretto come bontà, che in termini religiosi significa endiadi di etica e religiosità. Domenico Venturelli, amico e collega di Moretto, osserva la sua vicinanza su questo punto con il filosofo ceco Jan Patočka: l'esperienza arcaica del sacro diviene esperienza propriamente religiosa «non appena viene compiuto il tentativo di integrare la responsabilità nella sacralità o di regolare la sacralità mediante la responsabilità»²⁸: giungere, cioè, a quella forma di rapporto con la trascendenza che Schleiermacher chiamava «teleologica» ossia «etico-religiosa».

Herkunft bleibt aber stets Zukunft

Si può essere più o meno d'accordo con le proposte di Caracciolo e Moretto, ma non si può negare una loro coesione e una loro riconoscibilità, tanto a livello teorico, quanto a livello di ricostruzione storiografica. Tali proposte si inseriscono nei dibattiti quanto mai attuali sulle provenienze religiose delle odierne civiltà e sul loro reciproco rapporto – nei dibattiti, potremmo dire, riferendoci al terzo e centrale dei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, sulla *Bildung zur Religion*, ossia sulla cultura religiosa, sulla formazione alla religione o anche sulla 'pedagogia' religiosa, temi questi assai cari a Moretto²⁹.

Se le discussioni delle tesi morettiane (e caraccioliane) sono certamente legittime, ed è del resto attraverso la discussione che un pensiero fruttifica e non resta lettera morta, occorre comunque osservare che per Moretto parlare di libertà, di uguaglianza e di 'bontà', scandagliarne le storie e le vicissitudini, non significa affatto scadere in un facile 'buonismo', in un irenismo a buon mercato, in una ormai irripresentabile teodicea trionfalistica. Fin dall'inizio, anzi, anche qui continuando la lezione di Caracciolo, Moretto si

²⁸ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, CSEO, Bologna 1981, p. 126, citato da D. Venturelli, *La stella del filosofo. Giovanni Moretto, il sacro e il principio buono*, in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, p. 358.

²⁹ Cfr. G. Moretto, *Figure del senso religioso*, pp. 9 ss.

è costantemente confrontato con il continuo rovescio di quelle idee – l'oppressione, la disuguaglianza, il male, la sofferenza. Giobbe, dall'Antico Testamento ai traumi del Novecento, è, nel libro *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia* (Guida, Napoli 1991)³⁰, figura emblematica della fragilità dell'uomo, una fragilità mai compiutamente scindibile dalla sua libertà. Il medesimo Schleiermacher, tanto amato da Moretto, del resto, aveva indicato, sulle orme di Klopstock, nella «sacra mestizia» il tono di fondo della religione cristiana³¹. La libertà, l'uguaglianza, la bontà sono dunque in Moretto, come in altri autori del Novecento, orientamenti fragili che devono essere non altezzosamente proclamati, ma di continuo faticosamente difesi nella loro crescita, come piccole piante in terreni sempre più provati.

E a questo proposito si può rimandare al capitolo su Zanzotto di *Figure del senso religioso*. Moretto si sofferma sulle tensioni oppostive che nel poeta e saggista suo conterraneo continuamente si mescolano e si rifrangono, senza mai separarsi una volta per tutte: oscurità/lucidità, vuoto/pieno, silenzio/grido, ammirazione/angoscia, arcaicità/contemporaneità... Il procedimento zanzottiano è di tipo indiretto, riflesso, «sghembo» come egli lo chiama: le crisi del Novecento sono calate in una storia lunga che affonda nel passato remoto e prossimo, il passato remoto e prossimo è letto attraverso quelle crisi. Il centro poetico-territoriale sono i boschi, i pascoli, i campi, gli orti, i parchi della marca trevigiana, in un andirivieni tra i lontani culti alla terra, la «dolce selva solitaria» cantata da Giovanni della Casa, le ulcerazioni della Grande guerra, gli assalti odierni delle macchine e del consumo massificato. L'atteggiamento poetico è di calarsi integralmente in questa territorialità, non sfuggendo ad alcuno dei suoi dolori, lontani e vicini, ma nemmeno soccombendo a essi: disvelando, piuttosto, in questo magma storico-territoriale, «un nucleo di risveglio che dà luogo al futuro, futurizza passato e presente rimuovendoli da quella falda di coazione in cui tendono a ricadere e a raggelarsi», un «nucleo di risveglio» che a suo modo si traduce in una sorta «di ripresa di sentimento religioso», in «una linea di vaga dol-

³⁰ La centralità di questo libro nel pensiero morettiano è sottolineata da molti contributi raccolti in *Giovanni Moretto filosofo della religione*, in modo più diffuso cfr. I. Tonelli, «Uno sguardo sull'ineludibile». *Scrittura e giustificazione nel pensiero di Giovanni Moretto*, e D. Venturelli, *La stella del filosofo. Giovanni Moretto, il sacro e il principio buono*.

³¹ Si vedano le dense pagine dedicate a tale *heilige Wehmut* in G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, pp. 486-501.

cezza e perfino di attesa, in qualche momento», «non uragano, ma piuttosto brezza e, ancora una volta, respiro»³².

In tal modo, nonostante tutto, paradossalmente si direbbe, in Zanzotto possiamo ritrovare forse un alito di quell'ansia di preservazione che muoveva la *Pascendi dominici gregis*. Certo nella *Pascendi* il carattere di preservazione aveva un tono più netto, più roccioso, in Zanzotto l'andamento è molto più mosso e 'errabondo', oscilla tra arcaismi pre-cristiani – si vedano i motivi virgiliani o gli agganci poetici alla religione delle antiche popolazioni venetiche, entrambi citati da Moretto – immagini medioevali e rinascimentali – le Abbazie, il *Galateo*... – fino a lambire le posizioni irrazionalistiche del Novecento francese – Lacan, Michaux... Ma in tutto questo andare e venire, si ripete, resta anche in Zanzotto, e Moretto lo nota bene, un riferimento pensoso al tramandato³³, a un provenire territoriale, oscuro e ricco, ma anche fragile, da difendere e da tramandare a propria volta, certo pure trasformato, ma non reciso, a coloro che verranno³⁴.

Così con Zanzotto Moretto, dopo lungo cammino, è tornato alla sua terra e ci è tornato con nella memoria i tanti maestri e compagni che ha incontrato per la strada. La diade di saldezza 'eterna' e inquietudine 'moderna' su cui era costruita la *Pascendi* si è mostrata per lui assai meno rigidamente contrastiva di quanto poteva parere all'inizio: forse saldezza e inquietudine non sono che risvolti complementari del nostro avvertire «quel vita/morte che ci sta alle spalle e che sta ai limiti di ogni sguardo in avanti»³⁵. ■

³² Si tratta di espressioni da vari scritti zanzottiani citate da Moretto in *Figure del senso religioso*, rispettivamente pp. 225, 218, 220, 222.

³³ Sul processo in Moretto «di perenne *Aneignung* (assimilazione) e *Verwandlung* (trasformazione) del *traditum* storico» cfr. R. Celada Ballanti, *Giovanni Moretto e la religione dell'illuminismo*, p. 239.

³⁴ È evidente che il rapporto al tramandato territoriale diviene culturalmente vivo e significativo laddove viene fatto respirare in termini ampi e 'universali' così come, seppure in modi completamente differenti, in Sarto o in Zanzotto. Il richiamo identitario a tradizioni e ambienti può divenire però – così come in certe posizioni 'leghiste' non assenti anche nella marca trevisana di oggi – una mera chiusura 'particolare', in cui il provenire da un lato viene banalizzato e sclerotizzato in modo schematico e presunto, dall'altro viene separato drammaticamente dall'avvenire.

³⁵ *Cinque domande ad Andrea Zanzotto*, a cura di G.M. Villalta (1997), citato in G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 230.

Gerusalemme celeste e imperativo dell'eterno

Riflessioni su Apocalisse 21

FRANCESCO GHIA

«Guai al genere umano se in questa *economia della salvezza* anche solo un'unica anima va perduta. Della perdita di quest'unica anima dovranno nel modo più amaro essere responsabili *tutti*, perché ciascuno avrebbe potuto essere quest'unica anima. E quale beatitudine è così esuberante da non essere avvelenata da una simile responsabilità?».

(Gotthold Ephraim Lessing,
Antitesi ai Frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel,
in *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*,
a cura di Guido Ghia, Utet, Torino 2006, p. 501).

Molti segnali sembrano indicare, nella stagione che sta vivendo la Chiesa cattolica contemporanea, la tentazione di un ritorno al temporalismo. Abbiamo assistito, negli anni ottanta del Novecento, a un periodo in cui pareva che questa tentazione si manifestasse nelle forme di una presenza attiva e assidua nel sociale, al fine così di marcare, anche nelle doverose opere e politiche di assistenza e protezione alle persone più svantaggiate, una presenza «cattolica» che venisse necessariamente riconosciuta come indispensabile da parte di chi cattolico non si professava (con i connessi rischi di collateralismi e/o integrismi che tale tendenza recava con sé e con grave lesione al principio di laicità, gratuità e anonimità che sempre dovrebbe informare l'agire del credente nell'ambito del politico e del sociale); oggi tale tendenza sembra invece essersi maggiormente spostata sul terreno dei conflitti morali e politici di valore, al fine di affermare un diritto di prelazione e di veto della Chiesa sulle questioni «eticamente sensibili» e su quelli che,