



GUIDO GHIA

PROBLEMI E FIGURE DELLA CRISTOLOGIA FILOSOFICA ITALIANA NELLE LEZIONI DI GIOVANNI MORETTO

On 14/11/1989, Giovanni Moretto (1939-2006) gives a course entitled “Problems and figures of philosophical Christology² at the University of Genoa, where he is for one year Professor of Theoretical Philosophy. In this course, essential for his own philosophy and here reconstructed through the notes of two of his hearers, we firstly identify a very close link between the Platonic logon didonai and the Christian justification of Pauline origin. The true Church is summoned by a free word and is called to account (even in front of God) for the meaning of life and the suffering of the just man. The great philosophical Christologies, where the search for sense is filtered through the human experience of Jesus Christ, are essentially forms of theodicy: in the vicarious expiation of Christ finds its fulfillment the ethical need of salvation not only of the individual, but of the world and of the whole humanity. Even if the Italian philosophers, at least according to the known thesis of Father Tilliette, had not in general developed a real philosophical Christology because of their inability to keep separate the Christ of faith and theology from the Jesus of history and philosophy, Moretto believes, on the contrary, that an authentically philosophical Christology can be found in four authors: Piero Martinetti, Giuseppe Capograssi, Pietro Piovani, and Alberto Caracciolo. In Martinetti, Jesus is not the son of God, but a revealer that accedes to the truth by direct intuition; in Capograssi, the passivity of the rejected and abandoned Christ becomes supreme activity and ethical resistance when, in the agony of the cross, the son voluntarily places his spirit in the hands of his father; in Piovani, the Cross reveals itself as ontological and ethical place of the manifestation of the philosophical salvation – i.e. of an universal salvation, which is announced by a Christ sharing his agony with man until the end of time; in Caracciolo, the Cross stands in the disturbing shadow of nihilism and malum mundi, thus giving voice to an universal search for meaning in front of a phenomenally useless suffering and of the ontologically most radical, atrocious and absurd evil.



Il 14 novembre 1989 Giovanni Moretto (1939-2006) inizia all'Università di Genova il suo primo corso sulla cattedra di Filosofia Teoretica (era arrivato all'ateneo genovese due anni prima, come Professore Straordinario di Storia della Filosofia Morale).

Il suo predecessore e maestro Alberto Caracciolo è appena andato fuori ruolo e Moretto onora questa importante eredità con un corso che, alla luce dei successivi sviluppi della sua riflessione teoretica, si può a buon diritto considerare programmatico: *Problemi e figure della cristologia filosofica*. La programmaticità del corso consiste nel fatto che, con esso, abbiamo indiscutibilmente a che fare con un pensiero germinativo che mostra *in nuce* tutte le qualità di un pensatore che ha già raggiunto una matura consapevolezza teoretica: la capacità cioè di tenere unite teoresi e storia della filosofia, l'abilità ermeneutica di saper cogliere con uno sguardo d'assieme il nucleo originario e unitario di ciò che vuole essere detto nel pensiero di un autore.¹

Con il suo corso Moretto intende di fatto fornire – mediante una ricostruzione storico-teoretica dei lineamenti di una cristologia filosofica del Novecento – un suo personale contributo alla delineazione dei problemi e delle figure di una cristologia che, pur dominando con invidiabile competenza anche la dimensione esegetica e teologica, si qualifichi però come filosofica, come interessata, cioè, alla *res de qua agitur* in una riflessione universale su Cristo.

Il corso di Moretto è ovviamente debitore della grande lezione del Padre Xavier Tilliet di cui, proprio nel 1989, l'Editrice Queriniana, per la cura di Giuliano Sansonetti, pubblicava l'edizione italiana delle lezioni di cristologia filosofica tenute nel suo luminoso magistero presso l'Università Gregoriana a Roma e l'Institut Catholique a Parigi.² Ma il contributo di Moretto è comunque autonomo: recuperare in sintesi il nucleo di quelle lezioni – come in questo contributo si intende fare a partire dagli appunti di chi scrive, integrati con quelli di un altro degli uditori di quel corso – significa quindi recuperare il germe di una filosofia della religione *in potenza*, se non già *in atto*...

I. IL *LOGON DIDONAI*. LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA COME TEODICEA E FILOSOFIA DELLA STORIA

Ora, se c'è un tema che attraversa, quasi in filigrana, tutte le lezioni di Moretto sulla cristologia filosofica, questo è senz'altro il legame strettissimo che viene da lui individuato tra il *logon didonai* di Platone e la giustificazione cristiana di origine paolina. La chiesa autentica non è convocata da un dogma, ma da una parola libera: il volto della persona che soffre suscita l'*ekklesia*, la com-

¹ Per trovare alcuni esempi di una tale abilità cfr. G. MORETTO, *Ermeneutica*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2011.

² X. TILLETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1989.

passione è cioè illuminata dalla luce della croce.³

Il grido di Giobbe, con cui l'uomo giusto chiede conto a Dio del senso della propria sofferenza assurda, non solo diventa domanda di senso nella quale l'autogiustificazione (antropodicea) si converte in giustificazione del vero Dio contro il falso Dio del *mysterium iniquitatis* (ogni autentica teodicea, infatti, presuppone sempre il goethiano *nemo contra Deum nisi Deus ipse*), ma si congiunge idealmente con il grido di Cristo in croce, rivelandosi così domanda soterica e catartica. Il *logon didonai*, sorgendo dall'animo come richiesta incessante di un senso per l'esistenza, rifluisce nell'intelletto nella figura del leibniziano *principio di ragion sufficiente*, che evoca, nella sua radicalità, la domanda esistenziale per eccellenza, il *potius quam*: perché l'essere *piuttosto che* il nulla? Perché in generale esiste qualcosa, un'umanità che *nonostante tutto* continua a dire sì all'esistenza, e ogni cosa non è invece rimasta nel seno del nulla?⁴

Le grandi cristologie filosofiche – da Fichte a Hegel, passando per Schelling – sono in fondo filosofie della storia, solidi impianti di teodicea in cui nell'espiazione vicaria di Cristo trova compimento l'esigenza – che è, in primo luogo, esigenza *etica* – di giustizia e di salvezza non solo del

³ In conclusione di un denso articolo in cui Moretto recensisce il volume di X. Tilliette, *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1993, si legge: «Anche il filosofo sa quindi che non si può entrare nella verità senza passare attraverso l'amore. In fondo il suo stesso nome significa 'amore della sapienza', della verità, per cui non è arbitrario pensare che anche l'amore del filosofo, che ha saputo 'guardare alla croce', sia in grado di schiudere alla fiducia, che fu già degli Apostoli, che Dio non possa permettere che il Santo, l'Uomo buono, sottostia alla corruzione, soggiaccia alla morte. In verità, non meno che per la teologia, anche per la filosofia, passata attraverso la Settimana santa, 'soltanto l'amore può credere alla risurrezione'». (G. MORETTO, *Anche i filosofi guardano al Crocifisso*, in «Jesus» n. 4, aprile 1993, pp. 46-52.

⁴ Cfr. G. MORETTO, *Interrogazione jobica e postulato dell'uguaglianza tra gli uomini*, in ID., *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Esi, Napoli 1999, pp. 43-81, in particolare p. 51: «Insomma, anche se non si volesse leggerla, quale in effetti è nel suo senso letterale, come una sorta di formulazione del problema della teodicea, non per questo la domanda prima di Giobbe cessa di risuonare nel cuore della filosofia che si concepisca come antropodicea e cosmodicea. Essa è anzi la domanda-risposta che, in quanto fa carico all'uomo del senso dell'essere, permette l'incontro di Giobbe e del suo interrogare con quella che giustamente è stata definita la domanda del nichilismo: Perché l'essere piuttosto che il nulla? Perché, per esprimerci con la sintomatica formulazione data da Fichte a questa domanda, esiste la stirpe umana e non è piuttosto rimasta nel seno del nulla? Naturalmente il centro misterioso di gravità di un simile interrogare è fissato, come ha notato Heidegger, nell'espressione "piuttosto che, *potius quam*" denotante il sigillo di quel 'tesoro di sapienza', dono degli Dei, che per Platone è la dialettica, celebrata non a caso, nel *Filebo*, come la facoltà che presiede alla mescolanza costitutiva del 'genere misto' di piacere e intelligenza, ma anche di bene e male, cioè del genere che fissa la connotazione ultima dell'essenza del singolo e della sua esistenza».

singolo, ma anche dell'umanità intera e della storia del mondo.⁵ Ora, se è vero, come sosteneva Schleiermacher, che la vita etica nasce nel momento in cui l'uomo si pone come individuo etico-religioso, non c'è dubbio che il momento più alto della cristologia filosofica si raggiunga con la cristologia trascendentale (di ascendenza giovannea) di Fichte, in cui il Cristo eterno, il *logos* che si fa carne e viene ad abitare in mezzo a noi perché si manifesti la sua gloria, cela «in sé il significato metafisico universale di cifra o senso della *Bestimmung* etico-religiosa di ogni uomo che venga in questo mondo: egli svolge la stessa funzione che l'Io ideale della prima lezione della *Bestimmung des Gelehrten* (1794) svolgeva nei confronti dei singoli Io finiti».⁶

È nota la tesi del Padre Tilliette secondo cui i filosofi italiani avrebbero avuto una grande difficoltà nell'accostarsi alla cristologia filosofica, in quanto incapaci di tenere separato il Cristo della teologia da quello della filosofia. In questa incapacità giocherebbe, evidentemente, un ruolo eminente la tradizione accademica italiana – erede di Croce e Gentile – che ha avuto quasi paura di accostarsi a una filosofia della religione.

⁵ Si tenga presente al riguardo che per Moretto la corrispondenza tra giustificazione e teodicea è già rinvenibile nel pensiero greco, Cfr. ad es. ciò che egli scrive in *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991, pp. 99 ss.: «La storia della teodicea insegna precisamente che tra la teodicea – intesa nella pluralità delle sue figure e nell'unità e universalità del suo obiettivo – e il pensiero umano esiste un'ineludibile coesistenzialità. E ciò vale anche, e soprattutto, per le origine greche del pensiero filosofico, per quel pensiero la cui inizialità si definisce ed esprime compiutamente come inesausta apertura sul futuro, in una sorta di destinalità escatologica, così che le vicende estreme del pensiero occidentale, lungi dal potersi caratterizzare come le conseguenze dell'abbandono di una determinata tradizione religiosa, continuano a rimanere nel solco di quell'inizialità destinale. In questo senso si può dire che l'intera storia della filosofia, con la sua ricerca di *archai*, di fondamenti, armonie, teleologie, ragioni sufficienti, non fa che perseguire un medesimo obiettivo: la *giustificazione* dell'essere di ciò che è. A rivisitarla, questa storia, invece che con la guida canonica di Parmenide e della sua tesi sul rapporto tra essere e pensiero, con quella meno abituale, ma non meno eloquente ed incisiva, di Anassimandro e del suo detto famoso, evocatore della Dike che presiede alle vicende degli esseri 'secondo l'ordine del tempo', si può scoprire che quasi senza sforzo il suo inesausto discorrere sull'essere tende, in fondo, a risolversi in un'ontodicea, in una difesa della consistenza e integrità dell'essere di fronte alle ombre continuamente incombenti del non-essere, del disteleologico, alla stessa maniera che il suo incessante invito all'autocoscienza, autenticazione suprema del socratico *logon didonai* (*reddere rationem*) non ha alcuna difficoltà a trasformarsi nell'invito alla logodicea. Proprio perché sensibile alle ragioni filosofiche, oltre che filologiche, dell'identificazione di *logos* e *nomos*, già la filosofia greca è in grado di assecondare, con sicuro intuito, tanto i principi della logica, quanto i "sacri principi di Dike, che silenziosa conosce il presente e il passato, e, sicura, giunge a un tempo a chiedere ragione" (Solone)».

⁶ G. MORETTO, *Coscienza e giovanismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e di Fichte*, in ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 265-286, qui p. 280.

Eppure, anche in Italia vi sono state, a ben vedere, figure importanti nel campo della cristologia filosofica. Moretto ne cita quattro e, nel dialogo costante con questi quattro autori e con le prospettive storico-teoretiche da essi dischiuse, costruisce l'intero suo corso: Piero Martinetti, Giuseppe Capograssi, Pietro Piovani e Alberto Caracciolo.

Perché proprio questi quattro autori e non altri? Perché, pur nelle loro differenze, le loro filosofie possono essere lette in un comune orizzonte teoretico: quello cioè del pensiero religioso liberale, dello sforzo di leggere la figura di Cristo non alla luce di un principio confessionale, ma di una prospettiva etico-religiosa che sia capace di individuare una parola di salvezza e di speranza autenticamente universale.⁷

II. PIERO MARTINETTI. GESÙ COME RIVELATORE DELLA VERITÀ MEDIANTE LA CARITÀ

La prima figura della cristologia filosofica italiana del Novecento individuata da Moretto è quella di Martinetti. Piero Martinetti pubblica nel 1934 *Gesù Cristo e il cristianesimo* (ristampato recentemente, in edizione critica, dalla Morcelliana), imponente studio che, mediante approfondite disquisizioni storiche sull'ambiente di vita, le origini e le fonti di Gesù e delle chiese nate da lui, cerca di dare risposta al problema fondamentale (a cui tra l'altro si sentirà sollecitato a rispondere anche Benedetto Croce) «che dà l'interesse più vivo a tutte le ricerche sul cristianesimo: possiamo ancora noi essere cristiani?».⁸

Ora, a ben vedere, sostiene Moretto, la parte più debole di queste disquisizioni storiche è quella riguardante i Vangeli. Martinetti, infatti, distingue tra i tre sinottici, che sarebbero Vangeli storici, e Giovanni, il cui Vangelo sarebbe invece da leggere e interpretare esclusivamente in senso teologico. In realtà, dice Moretto, questa distinzione è arbitraria: tutti i Vangeli hanno di fatto una preoccupazione teologica e pertanto, per risalire al nucleo veramente storico di ciò che in essi viene detto sulla vita di Gesù, bisogna fare un accurato lavoro esegetico. Di Gesù, infatti, come ricorda Moretto parafrasando Schleiermacher, non si può scrivere la biografia.

Martinetti proietta però sulla figura di Gesù la sua filosofia dualistica (che mostra influenze di Platone, Agostino, della Gnosi, di Spinoza, Kant, ma anche della filosofia indiana e di Schopenhauer): da un lato abbiamo il mondo delle tenebre, dall'altro lato il mondo della luce. Il mondo della luce è il Regno di Dio cui si accede unicamente tramite la carità (*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*).

⁷ Sulla categoria ermeneutica del 'pensiero religioso liberale' si veda il denso e chiarificante volume di R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009. Si tenga anche presente il numero monografico della rivista «Humanitas» (5-6/2006): *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, a cura di F. e G. GHIA.

⁸ P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo. Edizione critica*, a cura di L. NATALI, introduzione di G. FILORAMO, Morcelliana, Brescia 2014, p. 607.

La distinzione fondamentale, che troviamo espressa in un importante frammento del Lascito teologico di Lessing, *La religione di Cristo*, è quella tra la religione di Gesù, quella cioè che egli stesso professava, e la religione cristiana, quella cioè che ha come oggetto di fede Gesù di Nazaret chiamato il Cristo.⁹ Per Martinetti, Gesù non è figlio di Dio, ma è essenzialmente un rivelatore che accede alla verità per intuizione diretta.

L'intuizione compenetra la vita di chi intuisce e va letta – secondo l'interpretazione che ne dà Moretto – alla luce della filosofia della religione di Schleiermacher: Cristo ha realizzato la più alta coscienza di Dio che sia mai apparsa sulla terra. Quando i primi apostoli predicano la Risurrezione hanno sempre la preoccupazione del 'secondo le Scritture' e non del 'secondo il *logos*', cioè secondo la tradizione greca.

Nella predicazione di Pietro la cifra decisiva diventa «Non permetterai che il tuo giusto veda la corruzione» e si tratta del medesimo tormento di Giobbe, l'essenza stessa del pensiero etico. Bisogna allora evocare la filosofia morale di Kant, in cui si arriva al divino passando per l'etico. Lo stesso postulato della Risurrezione, se così si può dire, è interno alla vita etica, la quale è una dimensione teleologica, dovendo condurre l'uomo a essere simile a Dio (*homoios tō Theō*).

Gli anni in cui Martinetti scrive il suo libro su Gesù Cristo e il cristianesimo sono quelli del modernismo, in particolare quelli della rivista «Il Rinnovamento», che vede tra i suoi autori Gallarati Scotti, Casati e Jacini junior. Martinetti è il filosofo di riferimento del Rinnovamento; Jacini progettava di laurearsi con lui (con una tesi su Troeltsch) e, anche se quel progetto non andrà mai in porto, grazie a Martinetti intrattiene importanti contatti epistolari proprio con Troeltsch e con Rudolf Eucken, importante esponente del neo-fichtismo e vincitore, tra l'altro, di un Premio Nobel per la letteratura. Moretto ha pubblicato le lettere di Troeltsch a Jacini ed era in possesso di quelle di Eucken allo stesso Jacini.¹⁰

⁹ Cfr. G.E. LESSING, *La religione di Cristo* (1780), in G. GHIA (ed.), *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, Utet, Torino 2006, p. 701: «Se Cristo sia stato più che un uomo, è problematico. Assolutamente certo, invece, è che egli, se è in generale esistito, sia stato un vero uomo e che non abbia mai cessato di esserlo. Di conseguenza, la religione di Cristo e la religione cristiana sono due cose totalmente diverse. La prima, la religione di Cristo, è quella religione che egli stesso, in quanto uomo, riconobbe e professò; che ogni uomo può avere in comune con lui; che ogni uomo deve tanto più desiderare di avere in comune con lui, quanto più è sublime e degna d'amore la concezione che egli si fa di Cristo in quanto semplice uomo. La seconda, la religione cristiana, è quella religione che accoglie come verità che egli sia stato più che uomo facendolo, proprio in quanto tale, oggetto della propria venerazione».

¹⁰ Il carteggio tra Stefano Jacini jr. e Rudolf Eucken, che consta di 62 missive (9 lettere di Jacini, 6 cartoline postali e 47 lettere di Eucken, di cui 2 indirizzate al padre di Jacini, il conte Giovanni Battista), era stato consegnato in fotocopia dagli eredi di Jacini a Moretto, insieme con le lettere e le cartoline inviate da Ernst Troeltsch a Stefano Jacini jr. e da Moretto pubblicate nel quaderno intitolato *Nuovi studi di filosofia della religione* dell'«Archivio di filosofia» (1982), pp. 169-180 (poi ripubblicate in G. MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 54-56). Il carteggio Jacini-Eucken, invece, integralmente trascritto e controllato da Moretto, è stato poi da lui affidato,

Ma non è solo Martinetti a influenzare il modernismo. Secondo la tesi sostenuta per la prima volta da Remo Cantoni,¹¹ l'influenza avviene anche all'inverso. È proprio dai modernisti, infatti, che Martinetti recepisce la distinzione tra il Gesù storico e il Cristo della fede, che sarebbe poi il Cristo giovanneo. A partire da questa distinzione Martinetti arriva quindi ad approfondire la filosofia della religione di Fichte: nell'io, nell'autocoscienza, si manifesta la coscienza stessa di Dio.

Nel sentimento di dipendenza da questa coscienza nasce la libertà dell'uomo. La libertà è dunque strettamente collegata a un bisogno religioso, a una struttura trascendentale (apriori religioso) che non è coinvolta dalla crisi delle chiese e che anzi indica, alle chiese stesse, un preciso cammino di rinnovamento.

Ora, a ben vedere, il presupposto di un tale rinnovamento viene individuato da Martinetti in tre punti: critica al fondamentalismo; ecumenismo; superamento della arbitraria distinzione tra clero e laici.

Critica al fondamentalismo. L'obiettivo polemico di Martinetti è il fideismo, la concezione per cui Dio ha dettato la parola rivelata e questa va sempre attuata senza discussioni. Martinetti sottolinea, invece, l'importanza del principio ermeneutico, principio che, peraltro, nasce proprio nell'ambito dell'esegesi cattolica. La parola di Dio va interpretata alla luce di un contesto, di una situazione vitale che deve emergere da una disamina condotta con metodo storico-critico. È l'interpretazione, infatti, che fa parlare il testo: l'orizzonte dell'ermeneutica è l'orizzonte del testo. I Vangeli non nascono avulsi da un contesto e da una realtà storica, ma sono espressione di una comunità, di una Chiesa che già esisteva.¹²

Ecumenismo. Se non esiste una verità assoluta cristallizzata nella lettera di un Libro sacro, poiché qualunque Libro sacro va interpretato alla luce di un contesto, allora le varie religioni devono recuperare la dimensione della dialogicità, superando il principio esclusivistico (*extra ecclesiam nulla salus*) e cercando nel confronto e nella convergenza reciproca le radici comuni delle loro dottrine nate dall'esperienza di autentici maestri di umanità.

Superamento dell'arbitraria distinzione tra clero e laici. Si è tutti contemporaneamente maestri e discepoli, perché tutti sono ammaestrati da Dio. Infatti, per Martinetti «la costituzione d'una gerarchia non soltanto non è una derivazione dal vangelo, ma non è affatto essenziale ad una società religiosa: essa serve alla chiesa solo in quanto organizzazione politica. Il sogno d'una grande chiesa universale gerarchicamente retta è anticristiano e antireligioso: la vera unità della chiesa cristiana non può essere che un'unità spirituale ed interiore, tenuta insieme dallo spirito di carità e di unione con Gesù Cristo».¹³

prima della sua morte a mio fratello Francesco e a me, con l'invito a curarne una pubblicazione. Abbiamo dato conto di questo carteggio in F. e G. GHIA, *Modernismo e pensiero religioso in Germania*, in «Humanitas» 62 (1/2007), pp. 38-64, spec. pp. 53-61.

¹¹ Cfr. R. CANTONI, *L'Illuminismo religioso di Piero Martinetti*, in «Studi filosofici» IV/1943, pp. 216-233.

¹² Cfr. P. MARTINETTI, *Ragione e fede. Introduzione ai problemi religiosi*, Edizioni della «Rivista di filosofia», Milano 1934.

¹³ MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 635.

III. GIUSEPPE CAPOGRASSI. DALLA PASSIVITÀ DEL CRISTO REIETTO ALL'ATTIVITÀ DELLA REMISSIONE VOLONTARIA DELLO SPIRITO NELLA SUA AGONIA

La seconda figura della cristologia italiana del Novecento presa in esame nelle lezioni di Moretto è quella di Giuseppe Capograssi. Capograssi è il maestro di Piovani, è un filosofo del diritto, ma la sua formazione risente molto dell'influenza del Modernismo. Scrive sulla rivista *Coenobium*, è una personalità profondamente religiosa e affida la sua direzione spirituale a un sacerdote modernista.

Figura umbratile e schiva, refrattaria alla fama del grande pubblico (amava dire: «io scrivo libri non per i grandi circuiti editoriali, ma per chi, vedendo un mio libro in vendita in un qualche mercatino dell'usato, possa dire: 'questo libro è stato scritto per me'...»), costruisce una sua originale filosofia morale dalle ascendenze pascaliane (anche la sua morale, infatti, al pari di quella del filosofo di Port Royal, ha al suo vertice un Dio crocifisso) vichiane e blondeliane (il punto di partenza della filosofia deve essere l'azione, l'individuo e la condizione di possibilità dell'agire dell'uomo).¹⁴

Ora, però, quando Capograssi parla dell'azione, il suo riferimento non è tanto all'attivismo dell'*homo faber*, ma al dinamismo di un'esistenza umana de-essenzializzata (è evidente qui l'influsso del *desum ergo sum* agostiniano fatto proprio dall'esistenzialismo).¹⁵

In fondo, annota Moretto, tutti gli autori dell'esistenzialismo hanno Agostino alle loro spalle, con il tema del peccato originale che declina il concetto di conversione, *metanoia*, in senso ontologico. Se, infatti, il peccato di origine consiste nella tentazione tracotante dell'uomo di voler essere come Dio, il riscatto da un simile peccato può avvenire solo tramite il ribaltamento ontologico dell'incarnazione: Dio che diventa uomo per caricarsi su di sé (*auf-heben*) il *malum mundi* e redimerlo.

Capograssi affronta il tema del peccato originale in senso giuridico. Il *malum mundi* impedisce all'azione di svilupparsi – ed è qui evidente l'influenza di Bergson, per il quale l'*élan vitale* si configura come resistenza al male. L'uomo, tuttavia, è chiamato a resistere al male non solo in forza dello slancio vitalistico della sua essenza, ma anche e soprattutto in nome di un imperativo categori-

¹⁴ Cfr. F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000, p. 358: «La rivendicazione dell'individuo come fondamento non ontologico, ma come autore vichianamente inteso quale ragione vivente; l'affermazione della dualità tra finito e infinito che fonda il processo di oggettivazione del mondo della vita, sono le critiche che lo storicismo come principio di vita, nuovo principio di esistenza, muove all'idealismo. Ad esse, in nome di Vico, Capograssi è vicino pur se sorretto in parte da altre fonti e animato da altre intenzionalità teoriche che, però, ha in comune con lo storicismo non idealistico l'affermazione dell'individuo e della sua storia in nome di una comune speranza».

¹⁵ Su questo punto cfr. A. DELOGU – A.M. MORACE, *Esperienza e verità. Giuseppe Capograssi: un Maestro oltre il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 2009.

co (Kant), di una legge che lo invita a creare il mondo etico.¹⁶

Il diritto è difesa dell'azione dell'uomo, mentre la legge morale è difesa dell'agente, cioè dell'individuo. Capograssi cita al riguardo Agostino: «come possiamo dubitare che la legge è stata data affinché l'uomo trovi se stesso?».¹⁷

C'è una sorta di apriori dell'eterno: di fronte al male l'uomo avverte dentro di sé la priorità della Legge. Il tema dell'azione sfocia così nel tema cristologico della dialettica esistenziale tra attaccamento alla vita e abbandono a Dio, tra resistenza e resa. Al cospetto dell'assalto supremo del male, il *male radicale*, vi è il *responsum mortis* che l'uomo da solo non può sostenere, sorretto unicamente dalle sue forze. Ecco allora l'abbandono a Dio, la resa, il dichiararsi vinto da parte dell'uomo. Da qui viene la salvezza: dall'abbandonarsi docilmente all'idea che l'uomo da solo non ce la può fare, che è unicamente dall'infinita misericordia di Dio che proviene la redenzione.

Perdere la vita per salvarla diventa allora la forma più alta di quella libertà che asseconda il ritmo dialettico dell'agonia del Venerdì Santo speculativo che fu già storico: allontana da me questo calice... nelle tue mani affido il mio spirito. Dalla passività del sentirsi reietti e dimenticati (Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?) si passa all'attività della remissione volontaria (Sia fatta la tua volontà). Nello sforzo della resistenza etica c'è già la necessità ontologica dell'abbandono e della morte.

L'agone, la lotta, presuppone l'agonia, la sofferenza. Accanto a Cristo viene allora evocata da Capograssi la figura di Giobbe, in quanto l'esperienza esistenziale del giusto che, in nome della sua rettitudine morale, resiste al male non è dissimile da quella dell'uomo Gesù Cristo che, da innocente, si concede al calvario. La dialettica resistenza-resa non è diacronica, ma sincronica.

Capograssi sviluppa ulteriormente questo concetto nel saggio del 1953 *Suicidio e preghiera*.¹⁸ Qui viene evocato il pensiero di Vico: il momento della disperazione è il momento della chiaroveggenza della vita umana. Come la disperazione, infatti, è atto di perfetta intelligenza, così il grido è atto di perfetta intuizione. La filosofia da razionalistica si fa esistenziale, ma aperta alla rivelazione, alla ricerca degli stadi rivelativi della paura e dell'angoscia.

Dalla fatica del concetto si passa alla paura come sintomo del fatto che l'individuo è diventato il luogo ontologico ed etico in cui scende la legge e avviene il giudizio. Il grido dell'uomo – che pure per Platone non può essere oggetto di poesia – si articola nel contempo nella forma della bestemmia ontologica e nella figura della preghiera di invocazione.

In Cristo la modernità ha visto il prototipo dell'espiazione vicaria: Egli è l'uomo che ama, che si sacrifica per tutti salendo sulla croce e, sulla croce, deve riconoscere, con la più amara delle parole di agonia, che Dio lo ha abbandonato. Non c'è risurrezione, solo croce e tomba: in questo immaginario Cristo crocifisso che scopre sulla croce che si è ingannato e muore, vero eroe della disperazione umana, vi è per Capograssi la figura del destino dell'uomo contemporaneo che lotta, invoca e

¹⁶ Cfr. M. IVALDO, *Pensiero moderno e filosofia dell'esperienza comune in Capograssi*, in «Civitas» XXX, nn. 11-12, pp. 19-37.

¹⁷ Cfr. L. LIPPOLIS, *Agostino, Vico, Capograssi: Civitas Dei, Civitas magna*, in Aa. Vv., *L'umanesimo di Sant'Agostino*, Atti del Convegno Internazionale, Bari 1988, pp. 517-526.

¹⁸ G. CAPOGRASSI, *Suicidio e preghiera*, in «Filosofia», IV (1953), n. 1, pp. 3-32.

si abbandona... Ancora una volta siamo al cospetto della dialettica tra resistenza e resa e anche il suicidio può ora essere letto come momento supremamente drammatico di questa dialettica.

Tutto avviene per enigma; nulla dell'esistenza dell'uomo è oggettivabile: sono i temi che da Capograssi passano a Piovani.

IV. PIETRO PIOVANI. LA CROCE COME LUOGO ONTOLOGICO IN CUI SI MANIFESTA LA SOTERIA FILOSOFICA

Pietro Piovani è allora la terza figura della cristologia filosofica presa in esame nel corso di Moretto. Egli pone il tema del suicidio all'inizio dei suoi *Principi di filosofia morale*.¹⁹ Il suicidio è dire no all'esistenza, al contrario della preghiera che è dire sì. Esiste per l'uomo la libertà del suicidio, ma, allo stesso tempo, esso rappresenta, agli occhi di Piovani, un modo estetico di uscire dalla vita. Il rapporto con la morte è sempre agonico: la morte va guadagnata e conquistata.

La filosofia di Piovani è esistenziale nel vero senso del termine: il portato del suo vissuto filtra cioè dentro il suo pensiero. La sua riflessione sulla morte si ritrova nel testo del 1981 *Oggettivazione etica e assenzialismo*, scritto mentre è bloccato a letto dalla malattia che poi lo porterà a morire.²⁰ Piovani riprende qui l'idea del suo maestro Capograssi: l'etica nasce come difesa dal male. È il tema che emerge non soltanto dalla cristologia, il cui culmine è la croce, ma anche nel Critone platonico, di cui Piovani elabora un'interpretazione unitaria,²¹ in cui l'individuo cerca di persuadere le leggi del loro errore e queste ultime lo supplicano di non ucciderle.

La legge è dunque fallibile e c'è un'istanza, una oggettivazione etica, superiore alla legge stessa. Socrate che sceglie di non fuggire e di obbedire alle leggi anche se ingiuste lo fa in nome di un principio che non è delle leggi, ma dell'individuo: la ragione ragionante (coscienza morale) è superiore alla ragione ragionata (leggi).

L'individuo, il singolo kierkegaardianamente inteso, è al centro anche del testo di Piovani *La teodicea sociale di Rosmini*, opera dedicata a Capograssi.²² È un libro sul male, il male insito nelle strutture sociali che diventa ontologico, radicale, chiamando in causa il Legislatore supremo, Dio. La storia della teodicea è la storia della modernità: Piovani vede nella teodicea la sistematicità nascosta del pensiero illuminista, per cui il male sociale è diretta conseguenza del male in generale.

Non si può limitare il male – come faceva Rousseau – a un'influenza negativa della società: esiste, infatti, un *malum* ontologico, strutturale, nell'orizzonte del quale devono essere letti anche

¹⁹ P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli 1989².

²⁰ P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Napoli 1981.

²¹ P. PIOVANI, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1947.

²² P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997².

tutti i *mala* sociali.²³ Rousseau, imputando il male alle strutture sociali, realizza senz'altro una teodicea, ma per Piovani il problema non è quello di salvare Dio dall'accusa di essere l'origine del male, quanto piuttosto quello di responsabilizzare il singolo.

Il Dio di Piovani è sempre il *Deus absconditus*. C'è nel pensiero piovaniiano una interpretazione in chiave teologica dell'imperativo categorico di Kant: Dio comanda certamente la legge morale, ma è all'uomo che spetta il compito di dover portare a compimento le leggi divine, di dover costruire la storia. Con l'azione dell'uomo il *Tu devi* si trasforma in *dover essere*.

Il Dio di Rosmini, invece, è il Dio del minimo intervento, affinché ci sia la massima libertà dell'uomo. Confrontarsi con il male è il compito immenso e tragico dell'uomo. Se, per Piovani, il male che l'uomo si trova a dover affrontare è principalmente la morte, per Rosmini è il male generico. I mali, per Rosmini, sono le forze che provocano l'uomo a essere autenticamente se stesso. È per questo che l'intervento di Dio nella storia è minimo, perché l'esistenza del male deve provocare l'uomo a diventare individuo etico.

Certo, anche secondo Piovani il male non può essere eliminato totalmente, né può essere compito dell'uomo cancellarlo, ma teleologicamente il male dovrà essere superato. La vicenda etica umana è dunque una progressiva eliminazione del male. Il *Deus absconditus* è il Dio autenticamente moderno: non si può parlare di un Dio creatore perché la ragione non può dimostrare che il mondo è stato creato e la creazione resta dunque oggetto di fede.

Solo nell'invocazione emerge un'immagine di Dio ed è questo il motivo per cui anche il tema della preghiera è un tema eminentemente filosofico. Per Piovani il grande asse del pensiero religioso moderno poggia su Agostino e Pascal. Il Dio di Piovani è il Dio ancora in agonia fino alla fine dei tempi. In primo piano viene sempre l'uomo, il singolo, che non può delegare ad altri la propria esclusiva responsabilità etica. La storia è fatta dagli individui etici che diventano il soggetto di una religione umana che può riconoscere Cristo in quanto vero Dio perché vero uomo e non vero uomo perché vero Dio.

L'individuo etico piovaniiano non è solipsistico, ma è sempre in co-esistenza con gli altri. Troviamo qui il concetto di corpo mistico a cui è strettamente collegata l'agonia di Cristo. La redenzione non può che essere un'esperienza di crocifissione. Non vi è però in questo concetto alcun compiacimento doloristico o tanatologico. La croce è, anzi, il luogo ontologico, il rischio, il *kindynos* di cui parla il Fedone platonico e in cui si materializza la filosofia come *soteria*. È nell'impotenza che c'è la vita: il giudizio sul mondo viene da chi è privo di potere, di gloria e di bellezza.²⁴

È per questo che l'uomo etico si identifica con il Figlio dell'Uomo crocifisso. Piovani, commenta Moretto, sembra quasi provare un inconscio fastidio per la risurrezione che, ai suoi occhi, assume le sembianze di un epilogo dell'eroe trionfante – quasi che una sorta di *deus ex machina* greco avesse improvvisamente rimpiazzato l'*homo patiens*, l'uomo dei dolori che ben conosce il patire, di ascendenze bibliche (si pensi a Giobbe e a Isaia).

²³ Lo stesso tema, con la distinzione tra *malum mundi* e *mala in mundo* sarà presente anche in Alberto Caracciolo.

²⁴ Al plesso evocato da questi problemi, Moretto ha dedicato il suo splendido articolo *Pietro Piovani e l'etica della Croce*, in «Giornale di Metafisica», 1981, pp. 463-518.

È necessario, secondo Piovani, rileggere il Prologo giovanneo nel senso di un Cristo agonico e interpretarlo come momento profondissimo di de-intellettualizzazione dell'idea più alta di tutte, cioè dell'idea di Dio. Per Piovani non esiste l'Universo, il tutto che tende neoplatonicamente all'Uno, ma esiste il multiverso, l'individuo che cerca in molte direzioni la sua strada. Le grandi chiese sono come l'Universo ed è per questo motivo che Piovani è senz'altro più interessato alle eresie che all'ortodossia. Per loro stessa natura, infatti, le chiese tendono al temporalismo e quindi la fine del temporalismo sarà anche la fine delle chiese.²⁵

Il singolo è l'unica universalizzazione possibile. La disintegrazione dell'universo greco-medievale (oggi si parlerebbe di paradigma), operata dalla secolarizzazione della modernità, permette di cogliere tutta la novità del messaggio cristiano, offuscato dai valori della tradizione e della cultura greca. La filosofia dell'esistenza – dice Piovani – rimette l'essere alla base della sua idealità, che è il singolo. Quando l'individuo stesso, infatti, diventa l'unico Universo possibile si può fondare l'Etico, il grado più alto e, al tempo stesso, il compito supremo dell'uomo.

È su questo punto che Piovani fa incontrare Kierkegaard con Kant, inverando nell'Etico l'accettazione paradossale della croce. L'esistenzialismo piovaniiano è in lotta contro tutte le teleologie, le metafisiche, le ontologie e le dialettiche che vogliono far quadrare i conti della storia e coartare il singolo in un *logos* olistico.²⁶

L'etica è sempre etica della situazione: la storicità viene messa al centro della riflessione etica che riguarda il singolo, il quale, lungi dall'essere un'entità perfetta, deve essere inteso come una realtà *in fieri*, in divenire nella storia.

In un simile divenire del singolo nella storia fondamentale è il fare memoria del dolore: i mali del mondo, infatti, guidano l'angoscia del singolo, la finitudine dell'esistenza umana. Non c'è dolore che non conservi in se stesso un *quid* di irrisolto e di irrisolvibile. L'esistenza né vuole, né deve allontanare lo sguardo dal dolore. Piovani evoca al riguardo la figura di Bonhoeffer, grande interprete di un'*etica resistenziale*.

Moretto sottolinea tre momenti di consonanza tra Piovani e Bonhoeffer:

²⁵ Su questo punto si veda F. TESSITORE, *Piovani, la religione e la storia*, in «Archivio di Storia della Cultura», 2009, pp. 1-7. Si tratta dell'Introduzione alla ripubblicazione sullo stesso fascicolo del saggio piovaniiano *Da un temporalismo all'altro*.

²⁶ Cfr. G. MORETTO, *Teodicea e disuguaglianza tra gli uomini in Pietro Piovani*, in ID., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 189-205, in part. p. 202: «È dunque da dire che ormai per Piovani a contenere l'individuo caricato della propria sofferenza e reso sensibile a quella dei consimili sarà deputato non più il sistema o la teodicea, modellata sulle armonie e sui teleologismi dell'*universum*, ma lo spazio o l'*Ort* che è in grado di dischiudere la narrazione delle plurime biografie individuali, assecondanti l'aspirazione al *multiversum*, nella coscienza che 'l'individuo stesso è l'universale'. E al servizio di una simile narrazione, che ha la pretesa di essere il *logos* autentico intorno all'individuo non ignaro di sofferenze socialmente inutili, non può non stare la cosiddetta dialettica negativa. È in effetti in virtù di una tale dialettica che l'individuo dell'etica piovaniiana, dopo aver respinto tutte le parole di consolazione, sa, con Baudelaire, che alla fine è la morte a consolare».

1. *La concentrazione cristologica.* In entrambi gli autori si percepisce l'influenza di Lutero (ma anche di Kierkegaard) riletto da Barth: tra l'uomo e Dio c'è un abisso invalicabile e solo Dio può venire incontro all'uomo nella persona di Cristo, il quale ha per l'uomo anche una fondamentale funzione gnoseologia, in quanto gli permette di conoscere la propria salvezza.

2. *Cristologia come logologia.* Il problema cristologico della trascendenza della natura divina rispetto alla natura umana può essere posto solo come problema dell'esistenza. La trascendenza, cioè, è vista dentro l'essere, dentro il *logos* che si fa carne e dunque si soggettivizza nel singolo. La questione ontologico è la questione dell'essere di una persona reale, la persona di Cristo.

3. *Interpretazione irreligiosa di Dio.* Bisogna parlare di Dio in modo irreligioso, senza il dato previo e contingente della metafisica, dell'apriori umano. Il mondo divenuto maggiorenne è quello che si è liberato delle tutele infide della metafisica, che vive *etsi Deus non daretur*. Il Dio che è con noi è quello che si abbandona, che resta *absconditus* agli occhi dell'uomo.²⁷

Secondo Moretto, è nella visione del Getsemani che si chiude la filosofia di Piovani. L'esistere non è che un individuarsi per non essere cancellati. La deuteragonista dell'esistenza con l'individuo è la morte. L'esistenza è privazione: *desum ergo sum*.

Nel quadro di un individuo che deve affermarsi per non essere cancellato è comprensibile - sottolinea Moretto - che per Piovani il tempo dell'Anticristo rappresenti un'inevitabile disgregazione delle armonie prestabilite, degli olismi metafisici. L'uomo, infatti, vive sotto il segno dell'Anticristo e lo attende in una situazione di angoscia. L'angoscia lo risveglia nell'orto del Getsemani a condividere l'agonia del Cristo condannato all'infamia della croce.

L'uomo allora che può scrivere una cristologia filosofica è solo l'individuo pascaliano che sa teorizzare la differenza tra il giardino delle delizie (il *kepos* epicureo) e il giardino dei dolori (il Getsemani). Cristo è in agonia con l'uomo fino alla fine dei tempi.

V. ALBERTO CARACCILO. LA CROCE ALL'OMBRA DEL NICHILISMO E DEL MALUM MUNDI

Le lezioni di Moretto sulla cristologia filosofica si chiudono nel nome del suo maestro, Alberto Caracciolo.

Il contributo di Caracciolo a una cristologia filosofica è fondamentale. Anche per Caracciolo, infatti, Cristo è importante per una filosofia dell'esistenza in quanto insegna, attraverso la sofferenza, la possibilità di una soteria che vale indipendentemente dalla divinità della sua persona: quand'anche Cristo fosse stato solo uomo e non Dio, il cristianesimo avrebbe comunque valore.

È il tema dostoevskiano: se anche la verità non coincidesse con Cristo, bisognerebbe in ogni caso anteporre Cristo alla verità. Ma è lo stesso principio immortalato da Lessing nel celebre detto di *Eine Duplik*: se Dio tenesse nella sua mano destra tutta la verità e nella sua sinistra soltanto la ricerca della verità, con la condizione di dover andare per l'uomo eternamente smarrito, e mi dicesse scegli!, io gli direi senza indugio di concedermi la mano sinistra, perché la verità pura è soltanto per

²⁷ Cfr. al riguardo G. MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, cit., p. 300.

lui.²⁸

La figura di Cristo non evoca i grandi olismi delle teleologie in cui tutto è al suo posto, ma l'*agape*, l'amore compassionevole per un genere umano che non sa trovare un principio di ragion sufficiente che dia spiegazione al suo dolore.

La croce si staglia pertanto all'ombra inquietante del nichilismo, della domanda radicale del *potius quam* e quindi della possibilità stessa dei valori. Le parole eterne del cristianesimo, dice Caracciolo, educano e formano l'uomo. Il cristianesimo non può essere ridotto al sociologico: il Discorso della montagna - vertice del messaggio di Cristo - non va letto politicamente, ma come invito alla ricerca, all'inquietudine del cuore.

Scrivono Caracciolo: nel momento in cui si è dato a tutti il pane - e bisogna dare a tutti il pane - non si è ancora dato ciò che più conta: una più alta sofferenza dello spirito, l'*inquietum cor nostrum* di cui parla Sant'Agostino.²⁹

Bisogna passare dalla visione della fede come dono, *Gabe*, a quello della fede (non necessariamente cristiana, ma innanzi tutto filosofica) come compito, *Auf-Gabe*. Questa *Aufgabe* è il religioso, la domanda di Cristo sulla croce, ma anche l'interrogazione di Giobbe a Dio. Il religioso è quel momento propizio, quel *kairos*, quell'istante in cui le parole acquistano un significato tutto particolare, incontrandosi col mito. Il religioso vive allora nello spazio che il mito indica. Ma, a ben vedere, se non vuole sparire nel mito o, viceversa fagocitarlo, di fatto cancellandolo (non si dimentichi che è stato Caracciolo il primo a tradurre il termine tedesco *Entmythologisierung* con *demitizzazione*), il religioso deve inverare il mito re-interpretandolo.³⁰

Ecco allora l'importanza di una ermeneutica religiosa nella quale, come messo in luce soprattutto da Jaspers, vi è una tensione evocativa che richiama tutto quanto l'essere. La parola religiosa che forma le coscienze è quella liturgica, in quanto l'uomo, mediante la liturgia chiede la vita eterna, la vita degna cioè di essere vissuta, e chiede il perdono, perché ha il senso del peccato.

Così, l'etica diventa ontologica, perché si occupa di ciò che *deve* essere. Il Cristo vivente è quello della liturgia, della *sapientia vitae*. Ma anche la liturgia va letta filosoficamente, va cioè universalizzata.

L'originalità di Caracciolo, sottolinea a questo punto Moretto, è quello di insegnare a leggere le parole del cristianesimo non in modo confessionale, ma universalmente libero, ossia in modo autenticamente filosofico. Al principio della confessione si contrappone allora il principio della libertà, un principio che nasce dalla storia, dal luogo in cui si svolge il destino dell'uomo.³¹

²⁸ Cfr. G.E. LESSING, *Religione e libertà*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2000, p. 33.

²⁹ Cfr. A. CARACCILO, *Politica e autobiografia*, a cura di G. MORETTO, Morcelliana, Brescia 1993.

³⁰ Cfr. ID., *Il trascendentale religioso*, in ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, a cura di D. VENTURELLI, Il melangolo, Genova 2010².

³¹ Cfr. ID., *Principio della libertà e principio della confessione nell'itinerario religioso*, in ID., *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971, pp. 97-115, su cui è da vedere il fondamentale contributo di G. MORETTO, *Principio della libertà e principio della confessione nell'interpretazione filosofica della Bibbia*, in ID., *Ermeneutica*, cit., pp. 47-78.

Ora, le filosofie che recepiscono nella maniera più autentica la figura di Cristo sono, nella prospettiva di Caracciolo evidenziata da Moretto, quelle dell'età di Goethe che sottolineano (si pensi a Wilhelm von Humboldt, ma soprattutto a Schleiermacher) come ogni linguaggio e ogni religione abbiano un senso, un significato unico e irripetibile.

Caracciolo si confronta con il tema dell'assolutezza del cristianesimo – traduce, tra l'altro, l'importante testo di Troeltsch al riguardo³² – nell'opera fondamentale del 1965 *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*. In questo testo si sottolinea come ciò che conta in una religione sia l'intuizione originaria, l'essenza del religioso. Caracciolo si confronta con i teologi Rahner e Fries rimarcando con forza come l'importante non sia tanto il chiamarsi cristiani (o musulmani, buddisti ecc.), quanto piuttosto l'essere autenticamente religiosi.³³

La grande figura filosofica che si staglia sullo sfondo è ancora una volta quella di Lessing: non è la storia che salva, non è il Gesù storico, quello secondo la carne, che salva, ma quello secondo lo Spirito. È la storicità stessa dell'uomo a essere trascendentale, in quanto ogni oggettivazione storica ha a che fare direttamente con Dio e ogni epoca storica, per citare una celebre espressione di von Ranke, è anzi la più vicina a Dio.

La religione (intesa come religioso) è una struttura fondamentale dell'uomo, ma è al tempo stesso anche un modo, ha cioè una sua articolazione concreta, individuata, storica. Questa modalità del religioso è però autonoma, indipendente cioè dalle altre oggettivazioni dello spirito, siano esse la morale, la società civile, la politica, l'arte ecc., e si esplicita nella forma più pregnante nel momento della preghiera, nella dimensione contemplativa e orante.

La preghiera è sempre, al tempo stesso, singolare ed ecclesiale, individuale e cosmica. Nasce dai limiti del sé e si situa sul crinale i confine dell'impegno etico. È una trascendentalità che invoca una Trascendenza che non necessariamente è Dio, quanto piuttosto lo Spazio di Dio, lo spazio cioè in cui Dio o il Nulla si rivelano alla coscienza del singolo che si fa *locus revelationis* del religioso, della Parola originaria di cui l'uomo deve farsi uditore.

Nella preghiera c'è confluenza tra umano e divino e diventa difficile distinguere tra natura e soprannatura. Sgorgando dalla coscienza, nell'atto orante ha luogo il *Weltgericht*, il giudizio sul mondo. Ma è sempre la coscienza del singolo che giudica: il Dio invocato nella preghiera non appartiene a una singola Chiesa, ma è sempre, necessariamente, ecumenico.³⁴

L'uomo che prega (ed è preghiera anche la bestemmia ontologica, la negazione nichilistica non solo di ogni valore, ma della possibilità stessa del valore: in questo senso, la trasmutazione nietzschiana di tutti i valori non è nichilismo autentico, perché in essa il valore non viene negato, ma muta solo di segno) è l'uomo che si pone la domanda sull'essere. Il suo interrogare diventa postulazione, invocazione di una possibilità concreta di un senso all'esistere.

³² Cfr. E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, a cura di A. CARACCILO, Morano, Napoli 1968.

³³ Cfr. A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, a cura di G. MORETTO, Il melangolo, Genova 2000².

³⁴ Su questo tema si veda l'importante volume, di chiara ispirazione caraccioliana, di G. MORETTO (ed.), *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991.

Anche per Caracciolo, ad onta di tutti i decostruzionismi del soggetto, l'*homo patiens*, quello che Piovani chiamava l'uomo dell'agonia, è l'unico soggetto di cui nessuno può decretare la morte, che vive anzi per salvare l'etica, l'etica della croce. La salvezza viene infatti dall'*agape*, dalla carità verso tutti gli uomini sofferenti.³⁵

Il grande modello qui evocato da Caracciolo è quello di Teresio Olivelli, suo amico e compagno al tempo degli studi giovanili presso il Collegio Ghislieri di Pavia e che diventerà martire della resistenza al nazifascismo.³⁶ L'esperienza di Olivelli è l'attingimento della verità nella carità: la carità è comunicazione di amore sullo sfondo di un male radicale, un *malum mundi* irredimibile da parte umana e che resta anche quando si siano sconfitti tutti i *mala in mundo*.

Non è l'uomo che costruisce la verità, ma essa si rivela all'uomo. L'*agape* è proprio l'azione poetica di rivelazione della verità: per Olivelli, il Dio persona, il Dio-Tu invocato nella preghiera è una realtà.

Oggi, però, sostiene Caracciolo, che il Dio-Tu, la preghiera di senso, l'immortalità sono realtà sempre più difficili da comprendere non solo fuori dalle chiese, ma addirittura anche all'interno delle chiese stesse, l'invocazione, il presentimento di un barlume e principio di assurdo umanamente ineliminabile (una sofferenza fenomenicamente inutile la definisce Caracciolo) permangono comunque. Può allora, si chiede Caracciolo, l'esperienza della croce, che è esperienza soterica, redentrice, realizzarsi anche solo nello spazio di Dio, nello spazio cioè reso deserto di un Dio, in un'invocazione umana anche solo balbettata, che non sa più, o non sa ancora, farsi preghiera?

È il singolo che è chiamato a rispondere a un simile interrogativo esistenziale, tenendo presen-

³⁵ «Il singolo caraccioliano entra dunque nella tenebra del nichilismo portando sulle spalle il peso di un peccato cosmico, ma non vi entra né guidato da un faustiano *amor fati* né sedotto da un impulso di morte, ché troppo eticamente sano e, in fondo, 'agonico' è il suo stesso abbandonarsi alla morte [...]. A guidarlo è soprattutto la speranza che nell'ora della Croce si renda in qualche modo presente la luce dell'alba pasquale. A una simile speranza lo invita la natura religiosa del Nulla, al cui cospetto ha consumato la propria esistenza, e che gli si è venuto sempre più imponendo come la figura suprema della Trascendenza, nella sua dialettica di nientificazione (di giudizio di vanità e nullità fatto scendere sull'intera vicenda umana e cosmica) e insieme di donazione e di senso, che è, come si può facilmente intendere, la stessa dialettica che articola tanto la natura dell'*Infinito* leopardiano quanto il mistero della tenebra del Golgotha, cifra biblica della presenza del *Deus absconditus*. Ora è proprio in quanto segnato da questo tratto leopardiano (e jobico) che il cristianesimo, che ha inciso profondamente nella vita e nell'opera di Caracciolo, può abilitare agli interrogativi – impostisi con la potenza dei cenni, dei *Winke* che schiudono lo spazio, la *Lichtung*, in cui solo respira il pensiero autentico – atti a concludere un itinerario filosofico-esistenziale dominato come pochi dal problema religioso» (G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 226-227).

³⁶ Al rapporto tra Caracciolo e Olivelli è dedicato l'ultimo libro pubblicato da Moretto in vita. Cfr. G. MORETTO, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

te che la *soteria* non è estranea neppure alla filosofia: il pensiero filosofico, infatti, quando vuole essere anch'esso soterico, deve sforzarsi di dare un senso al dolore, anche a quello più assurdo, più inspiegabile fenomenicamente.

La cristologia esaminata da Moretto, attraverso la lettura e l'interpretazione interiormente partecipe delle pagine del suo maestro, torna così al suo punto di partenza: al *logon didonai*, alla fatica di dare ragione del senso del dolore, della storia, dell'uomo.

Così, a suggellare la nostra presentazione del corso cristologico del 1989, un corso di cui abbiamo cercato di dimostrare la valenza programmatica per la stessa prospettiva filosofica morettiana, restino le parole con cui Moretto, nel 2000, concludeva un articolo dedicato proprio alla cristologia filosofica contemporanea e nelle quali è facile sentire risuonare l'eco delle lezioni universitarie di undici anni prima: «Concludendo si può dire che la 'fede filosofica' che conferisce un respiro universale al *logos* della cristologia abilita a una comprensione autenticamente religiosa del crocifisso "Perché non possiamo non dirci cristiani". In ogni caso la cristologia 'filosofica' del Novecento che, guardando al Crocifisso, si propone a suo modo di rispondere alla domanda del Vangelo: "E voi chi dite che io sia?", sa di dover autenticare la propria veracità avanzando la domanda in cui, forse più che in ogni altra domanda, si raccoglie il significato della genuina contemporaneità nella sua propria qualifica ecumenica: "Ma se un uomo non crede né alla divinità di Gesù Cristo né al significato soteriologico della croce e tuttavia trova nel discorso della Montagna la via che gli permette di accedere a una vera esperienza religiosa: se egli trova nelle parole disperate e fondamentalmente confidenti di Gesù sulla croce qualche indicazione per accettare e vincere l'angoscia della morte, è egli o no cristiano?" (A. Caracciolo)».³⁷

ghia@istitutoeuropaunita.it

(Università di Genova)

³⁷ G. MORETTO, *Una croce senza happy end*, in «Vita Pastorale», 4/2000, pp. 137-140.