

Estetica 1 (2003): 147-151.

Alessandro Bertinetto

Andrzej Wiercinski, (a cura di), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2002, pp. XVI-623.

Si tratta degli atti del convegno organizzato nel maggio 2002 per la fondazione dell'International Institute of Hermeneutics. Secondo il suo promotore (A. Wiercinski), lo scopo dell'iniziativa è „ristabilire il posto del pensiero in un'epoca tecnologica“, movendo „contro le correnti dominanti della nostra cultura“ (p. XII). In questo quadro l'ermeneutica non può essere intesa solo come metodologia dell'interpretazione: essa deve quindi aprirsi alla teologia per recepire le voci della sua tradizione. Così, p. es., per Wiercinski la tesi gadameriana „l'essere che può essere compreso è linguaggio“ converge con il *verbum interius* agostiniano: l'orizzonte che media fra la manifestazione dell'essere (o Dio) e la comprensione umana è segnato dalla partecipazione alla totalità del linguaggio, manifestazione dell'essere che dice anche la differenza ontologica tra l'essere e la sua manifestazione.

G. Vattimo apre la serie dei contributi sostenendo che l'affermazione nietzschiana „non ci sono fatti, ma solo interpretazioni“, è di tipo metafisico, perché non regge alla critica heideggeriana del fondamento. Se l'essere è evento, la conoscenza non è descrizione di uno stato obiettivo di cose, ma interpretazione orientata dalla pre-comprensione che ha l'uomo in quanto soggetto „gettato“. Così anche la tesi nietzschiana è valida solo se intende se stessa come un'interpretazione che risponde a una situazione storica determinata: l'epoca della fine dei „grandi racconti“ (Lyotard). Ora, poiché la verità del Cristianesimo non è quella obiettiva della metafisica (intollerante e autoritaria), ma una verità di tipo pratico, la carità, l'ermeneutica consiste „nella maturazione del messaggio cristiano“, di cui „il nichilismo post moderno costituisce la verità“ (pp. 25-26). Così, come osserva J. Grondin, per Vattimo la tesi della >morte di Dio' aiuta a riscoprire la fede: il Dio che è morto è solo quello della metafisica, il superamento del cui orizzonte potrebbe riconciliarci con il Dio della Bibbia e con il senso biblico della storicità e della contingenza conformemente alla nostra condizione „postmoderna“. Si profila così una nuova prossimità tra filosofia e teologia. Occorre però, argomenta G. B. Madison, assumere integralmente la ragione e non solo in maniera „strumentale“ e „tecnica“: la specificità dell'ermeneutica, con la sua critica al fondazionalismo filosofico e al fondamentalismo religioso, è l'esibizione della parzialità della ragione strumentale che, per paura del nichilismo e del relativismo, ignora la natura applicativa del comprendere; ma l'opposizione assolutismo/relativismo è insostenibile, giacché l'unica verità assoluta è la finitezza dell'essere umano. Così l'etica è questione di praxis, non di *téchne*. Sulla critica al fondamentalismo, ma in una prospettiva diversa, si sofferma anche A. Bronk. „La domanda A come può l'ermeneutica C accusata di antifondazionalismo e relativismo C essere usata come base per una disciplina come la teologia che nella sua genuina intenzione è fondatale [...], dato che le sue affermazioni sono fondate nella verità infallibile rivelata da Dio?“ (p. 102), l'A. risponde che alla luce del concetto gadameriano della fusione di orizzonti un'ermeneutica consapevole può mostrare i limiti dell'oggi dominante relativismo antifondazionalista, peraltro ininfluenza sotto il profilo culturale. In questo dibattito si inserisce anche M. Westphal per cui l'ermeneutica della finitezza e l'ermeneutica del sospetto, esempi classici di un antifondazionalismo ostile alla religione, possono essere lette in termini teologici: la prima appartiene alla dottrina della creazione, la seconda a quella della caduta. Se Marx, Nietzsche e Freud

sono i grandi teologi secolari della dottrina del peccato originale, Kierkegaard e Barth, per i quali conoscenza divina e conoscenza umana differiscono qualitativamente, sono „maestri del sospetto“ ostili alla transustanziazione hegeliana della conoscenza umana in quella divina.

In questo quadro centrale è allora la figura di P. Ricoeur. Secondo J. van den Hengel questi professa un „cristianesimo da filosofo“ per cui l'azione è la dimensione in cui teologia e filosofia possono collaborare interpretando i simboli della religione attraverso una filosofia pratica basata sul principio „iper-etico“ della carità (che per J. Fodor e R. Gibbs, che si rifanno però alla tradizione ebraica C Lévinas, Rosenzweig, Buber C, è ciò che fonda il pluralismo dell'interpretazione). Per B. S. Blundell, proprio perché rispetta, come Barth, l'autonomia di teologia e filosofia, Ricoeur prende le distanze sia dall'entusiastica assunzione dell'ermeneutica filosofica da parte della teologia, sia dal suo altrettanto deciso rifiuto dell'ermeneutica.

Seguendo invece Heidegger e Gadamer, G. A. Nicholson sostiene che nell'epoca della globalizzazione un criterio per la verità è intesa come apertura del mondo, non come corrispondenza è l'arte. La dimensione estetica è un luogo privilegiato per il dialogo tra ermeneutica e teologia, perché nell'arte non facciamo esperienza solo delle cose del mondo e dei soggetti trattati dall'artista, ma della verità stessa che si mette in opera. Ma in che senso si può parlare, oggi, di un incontro tra arte e religione? La questione è discussa, oltre che da J. J. Di Cenzo, per cui l'eliminazione del dualismo kantiano tra cosa in sé e rappresentazione libera l'arte come primaria modalità di presentazione del mondo, soprattutto da D. L. Tate. Questi segue la proposta gadameriana di recuperare il concetto hegeliano di „religione artistica“ per comprendere non l'hegeliano carattere di passato dell'arte, ma la presenza del passato. Gadamer si distanzia dal giudizio filosofico della tesi hegeliana (l'arte è sempre già il passato dello spirito) per illuminarne il significato storico: dal l'avvento del Cristianesimo l'arte non è la forma più alta di verità e diviene riflessiva; poi, nel momento in cui la tradizione umanistico-cristiana cessa di essere un mito compartido, essa diviene autonoma ed è solo più un mero fenomeno estetico sradicato dal suo contesto culturale-religioso. Per recuperare, oltre la „differenziazione estetica“, il contesto da cui l'arte deriva la sua verità, Gadamer sostiene che la dimensione propria dell'arte, come superamento momentaneo della separazione uomo/Dio e individuo/comunità, è il culto, figura dello spirito oggettivo al confine con lo spirito assoluto: il giudizio hegeliano sul carattere di passato dell'arte sarebbe perciò relativo non allo spirito assoluto, ma allo spirito oggettivo. Così, sebbene sia consapevole dell'impossibilità, in un'epoca povera di elementi simbolici, di tornare all'arte come religione artistica, Gadamer avverte che, Se perde il legame con il simbolo, il gioco e la festa, l'arte smarrisce la capacità (terapeutica?) di ricomporre i frammenti dell'esistenza. La funzione dell'arte nell'epoca del disincanto può essere allora quella che emerge nell'opera dell'artista tedesco A. Kiefer. Come afferma X. J. Seubert, nelle sue opere, che raccontano la devastazione e la colpa della Germania nazista e gli abbruttimenti della civiltà tecnologica, egli si appropria delle modalità in cui l'arte sacramentale classica dà forma alla relazione fra uomo e Dio. L'arte è per lui, heideggerianamente, l'apparizione di uno spazio in cui l'irre vocabilità della decisione umana (il Mondo) incontra la possibilità perduta e quella futura (la Terra): evocando il mistero del sacrificio e della risurrezione, l'arte assume una forza salvifica trasformando in vita la morte che ci circonda.

Storicamente, ricorda R. E. Palmer, l'idea della connessione di verità, arte e bellezza risale al pensiero antico e medievale, e in particolare alla metafisica neoplatonica della luce che identifica l'apparire della bellezza e l'evidenza della vera. Ecco dunque, anche in riferimento alle considerazioni sull'arte, la necessità di studiare il rapporto tra ermeneutica e scolastica. Lo fa S. J. McGrath che interpreta la dottrina delle categorie e del significato di Duns Scoto di Heidegger come una riabilitazione della scolastica basata sulla nozione di *haecceitas*, che, come tematizzazione dell'irriducibilità del singolare, diventerà il punto di partenza di Essere e tempo come indagine sulla fatticità dell'esserci. Sulla filosofia della religione del primo Heidegger si sofferma poi H.-H. Gander, per cui Heidegger stabilisce una corrispondenza fra la fenomenologia ermeneutica dell'esistenza umana e i motivi della prima cristianità in rapporto al tema della fatticità. L'ermeneutica della fatticità è invece rapportata da J. C. Risser al concetto aristotelico-gadameriano di *phronesis* (centrale anche per F. G. Lawrence che lo discute in riferimento all'interpretazione del *verbum interius* di Agostino da parte di Gadamer e B. Lonergan): l'esperienza ermeneutica non è un metodo, ma l'atteggiamento dell'ascolto dell'Altro. Così (anche per O. V. Bychkov) il criterio dell'interpretazione dei testi della teologia medievale è la loro attuale rilevanza.

Dall'attenzione che l'ermeneutica rivolge alle sue origini sorge poi l'esigenza di un esame dei motivi ermeneutici della teologia. Così J. C. Robertson Jr. delinea le fasi della storia della relazione tra teologia protestante ed ermeneutica: 1) preistoria (auto-interpretazione della Bibbia); 2) Schleiermacher e Dilthey (il tutto della Bibbia guida la comprensione delle parti); 3) ontologia ermeneutica di Heidegger e Gadamer (religione e teologia come risposta al problema del significato dell'essere e dell'esserci: Niebuhr, Pannenberg, Tillich). Nella consapevolezza della differenza tra la verità e la nostra visione di essa, una quarta fase può essere quella della speranza, suscitata dalla resurrezione, della coerenza ultima delle cose. Di tenore diverso la tesi di G. L. Müller secondo cui l'ermeneutica teologica contrasta con la pluralità dell'interpretazione. Utilizzando ambigualmente la terminologia dell'ermeneutica, egli oppone a una teologia pluralistica (che impedirebbe la comprensione dei dogmi della fede) una teologia dogmatica basata sul primato del cattolicesimo. Ma allora perché scomodare l'ermeneutica? Su una linea simile si pone H. Zaborowski che abbraccia „l'ermeneutica della fede e dell'obbedienza“ di O'Donovan, per cui l'ermeneutica postmoderna fraintende il rapporto fra il credente e Dio facendo della parola di Dio il mero oggetto di un'indagine filologica o una questione relativa all'esperienza soggettiva. L'ermeneutica cristiana, invece, sulla base dell'evento storico della risurrezione di Cristo e della sua dimensione autoritativa, unifica sotto l'autorità di Cristo verità e significato, superando le scissioni della modernità. L'A. non avverte che il problema è proprio quello di ammettere la risurrezione di Cristo come un evento storico; e poi il Cristianesimo non partecipa forse delle scissioni della modernità? A tale domanda risponde con decisione M. I. Fallace: se si evita di leggere il testo biblico in relazione alla relativa effettività degli eventi e degli insegnamenti ivi registrati, mettendo in primo piano il principio evangelico dell'amore, è possibile comprendere come la Bibbia sia una congerie di materiale culturale datato, di storie spesso violente, ma anche di suggestioni importanti per lo sviluppo dell'essere umano. Si potrà così affrontare, in maniera diversa dalla Chiesa, questioni come l'omosessualità o il divorzio, che la Bibbia, piena di tabù e pregiudizi, con danno insieme ad altre pratiche con una severità che oggi consideriamo barbara.

Al mondo protestante appartiene D. E. Demson, che dopo aver ricordato che l'ermeneutica protestante distingue fra il Cristo e il testo che lo testimonia, dedica la sua attenzione a K. Barth che coniuga il principio della sola Scriptura con quello dell'ispirazione. M. Enders espone invece la terza parte della trilogia balthasariana sui trascendentali (Theo-logic), in cui viene esaminata la relazione fra verità divina e verità creata in base alla distinzione di una verità del Padre, di una verità del Figlio e di una verità dello Spirito che media tra le prime due. Su una linea diversa R. Kearney che prende spunto dal racconto della rivelazione di Dio a Mosé per offrire un'interpretazione onto-escatologica, alternativa sia alla tradizione ontologica sia a quella escatologica, che, facendo leva sulla categoria della possibilità, consentirebbe la mediazione tra gli estremi dell'essere e del non-essere. In questo contesto si inserisce la riflessione di D. Di Cesare che indaga la dimensione religiosa dell'ermeneutica alla luce del concetto di trascendenza. Se la costitutiva „trascendenza del comprendere“ connette l'esperienza religiosa all'esperienza estetica, giacché l'arte, evocazione di un ordine sacro possibile, è rimembranza di un essere che trascende il pensiero soggettivo (Gadamer), la trascendenza non è l'„al di là“ dell'esperienza, ma il suo a priori (Kant). Questo il senso dell'interpretazione heideggeriana del concetto cristiano di trascendenza come attiva Übersteigerung: per la convergenza di trascendenza gnoseologica e trascendenza metafisica, la trascendenza del significato si rivela come un'esperienza del divino e perciò „l'esperienza del comprendere è la più fondamentale esperienza di trascendenza“ (p. 565).

Non è possibile soffermarsi sugli altri articoli del volume. Segnaliamo però ancora il saggio di F. Duque che, dopo aver tratteggiato le posizioni dell'ermeneutica spagnola contemporanea, delinea un'ermeneutica del residuo in cui convergono le prospettive dell'escatologia e della scatologia. L'esperienza come interpretazione >testuale' (intreccio di connessioni) lascia sempre sullo sfondo un non-detto, un residuo, il cui paradigma è la morte, quella improvvisa recisione che costituisce l'irrefutabile condizione di possibilità dell'esistenza umana“. Così „dall'ardua terra difficultatis della filosofia ermeneutica non è possibile parlare della grazia eterna o della redenzione (per lo meno di una redenzione predeterminata) ma unicamente di un sentimento fluttuante di colpa o di soddisfazione, a seconda di quanto sappiamo appassionatamente aiutare i nostri simili (gli esseri che hanno conoscenza della morte) a prevenire il dolore e la sofferenza [...]“ (p. 597).