

Sc Catt 125 (1997) 403-416
 Gerhard Larcher

[1] LA SITUAZIONE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE
 RISPETTO AL TEMA DELLA CREDIBILITÀ

Nella sua famosa *Lettre* del 1896, redatta tra il Vaticano I e la condanna del Modernismo, alla vigilia di quest'ultimo Maurice Blondel ha indicato, distinguendosi dagli inadeguati tentativi apologetici, i criteri più importanti per la disposizione del soggetto all'accoglienza di una rivelazione soprannaturale. Lì si riferiva a *L'Action*, il suo capolavoro del 1893, come ad una «critique de la vie» ed una «science de la pratique», cioè come una critica della portata dei tentativi immanenti della vita e in pari tempo come una messa a nudo dei più importanti campi di esperienza nei quali il problema della vita si pone e si decide inevitabilmente sul piano della prassi, nella quale la nostra libertà autonoma viene esigita interamente, rimanendo tuttavia indisponibile un evento di compimento di senso [*Sinnvollendung*]. Il problema di un'introduzione nella prospettiva della filosofia della religione a rivelazione e fede da allora non è stato quasi più svolto così chiaramente come qui. Lo stesso vale per l'ermeneutica blondeliana delle testimonianze storiche della fede, che egli ha elaborato a partire dal 1902 nel contesto delle discussioni modernistiche, e nelle quali è contenuta una notevole metacritica della critica storica, la quale culmina nelle sue note tesi sulla tradizione ⁽¹⁾. Dopo di lui ci sono state simili precisazioni forse solo in Karl Rahner e H.U. von Balthasar. Il Concilio Vaticano II ha tralasciato – diversamente dal Vaticano I – le istanze propriamente teologico-fondamentali, in favore piuttosto delle dichiarazioni dogmatiche e pastorali, o le ha tematizzate solo indirettamente, come nella Costituzione sulla Rivelazione, nella Costituzione sulla Chiesa e nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (forse la Costituzione più «dogmatica»).

(1) Su Blondel in generale cf ad esempio R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel – 1893 –. Relecture pour un centenaire*, Paris, 1992; M.J. COUTAGNE (éd.), *L'Action. Une dialectique du salut, Colloque du centenaire. Aix-en-Provence – Mars 1993*, Paris, 1994; G. LARCHER, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels*, Frankfurt a. M., 1985.

Tanto più importante appare quindi nel presente una nuova riflessione sulla problematica della credibilità e sul problema della giustificazione della fede nell'orizzonte delle attuali provocazioni ed assetti di pensiero. Nel corso degli ultimi decenni, nella fase di recezione del Concilio nella teologia e nella letteratura catechistica, ciò si traduceva per lo più soltanto in riflessioni antropologiche molto generali circa la plausibilità e in argomenti di convenienza da un lato o, dall'altro, in una esibizione di evidenza pragmatico-comunicativa di un'ermeneutica di stampo politico o teologico-liberazionista. Oltre a ciò, proprio in un tempo di plurali atteggiamenti post-moderni della coscienza, è particolarmente necessaria un'esibizione della ragionevolezza e, rispettivamente, della fondatezza della fede e della rivelazione così come del suo oggetto. La vita, in una civiltà avviata verso la globalizzazione, si differenzia, si relativizza e si virtualizza troppo velocemente. La questione della necessità, del riferimento alla realtà e del contenuto di significato di un discorso sulla rivelazione è con ciò inasprita. Come rovescio di tale diffusa esigenza di una fondazione vincolante del discorso teologico, e per così dire come reazione a ciò, si dà la tentazione di un corto circuito tradizionalistico o fondamentalistico nella difesa del punto di vista della fede. Una perdita di un «*intellectus fidei*» autenticamente cattolico appare minaccioso quindi da entrambi i lati.

Come aspetti di una nuova attualità della problematica della credibilità si distinguono pertanto i seguenti punti: da un lato che nell'atto di fede come atto di assenso ad una rivelazione si tratta di un integrale mettere a profitto [*Inanspruchnahme*] la ragione morale autonoma, che in ciò viene invitata al suo pieno auto-guadagno; dall'altro che nell'esibizione dei punti di vista della credibilità a riguardo del problema di un totalmente Altro si tratta al contempo di campi di esperienza realmente concreti proprio di questo totalmente Altro. In ordine a ciò che abbiamo qui indicato per ultimo abbiamo bisogno da un lato di una considerazione più radicalmente seria della differenza ontologica nell'accoglienza di tutti i metodi della critica, cioè più di un discorso frettoloso sulla religione o su rigide dimostrazioni di Dio, e dall'altro lato abbiamo bisogno più di una dialettica esclusivamente negativa nel discorso su Dio. Anche un'empirica [*Empirie*] semplicemente puntuale e storicistica della credibilità concreta, che potrebbe essere un appiglio puramente esteriore per l'evidenza di rivelazione e fede, è insufficiente. Si tratta invece di campi di esperienza realmente sensibili [*sinnliche Erfahrungsfelder*] che danno un appoggio simbolico a quel discorso sul totalmente Altro – sul piano delle postulazioni di senso del soggetto come della testimonianza di concrete

tradizioni della fede. Noi abbiamo a questo riguardo già a partire dal Vaticano II punti di partenza molto buoni, tuttavia – guardando in prospettiva integrale – perlopiù in direzione di un’argomentazione etico-sociale della credibilità. Una – come io penso – importante prospettiva di completamento a questo riguardo potrebbe essere, insieme con rinforzate riflessioni teoretiche sul soggetto, la dimensione di esperienza, piuttosto trascurata, dell’estetica e, rispettivamente, delle arti ⁽²⁾. Non sosteniamo ciò per opportunismo, magari perché il tema oggi è particolarmente in voga, ma perché le arti, come il luogo della tematizzazione più insistente della domanda di senso nell’attuale società mediale e tecnica, possono risvegliare su questo punto al tempo stesso l’etica e la filosofia della religione, come pure la grande tradizione della Chiesa ⁽³⁾.

In conclusione si dovrebbe oggi – come già ricordato –, nel basilare inventario degli aspetti principali della problematica della credibilità, esaminare anche la posizione di teologia e chiesa rispetto alla realizzazione della modernità. Da una adeguata posizione rispetto ad essa (novanta anni dopo la disputa sul Modernismo) dipende infatti essenzialmente il credito con cui la teologia fondamentale cristiana può venire percepita nel suo insieme. Con ciò non è secondario se questa vuole procurarsi ascolto e rilevanza piuttosto sulla base di un risentimento tradizionalistico o con scenari di minaccia apocalittica, ancora comuni in teologia, o se essa rende conto del suo *logos* attraverso un’analisi criticamente differenziata della modernità in una amorevole solidarietà kenotica [*in liebender kenotischer Solidarität*].

(2) Quale esempio di miei contributi a ciò pertinenti cf G. LARCHER, *Vom Hörer des Wortes als «homo aestheticus». Thesen zu einem vernachlässigten Thema heutiger Fundamentaltheologie*, in G. LARCHER – K. MÜLLER – TH. PROPPER (Hgg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg, 1996, 99-111.

(3) Le arti sono andate perdute in questa loro qualità innovativa, ovvero come *topos* teologicamente rilevante, solo nell’epoca moderna o, più esattamente, con la sterilità estetica della Restaurazione e della Neoscolastica. Non si è compreso che l’espressione estetica non sta necessariamente dalla parte dell’immaginario nel senso cattivo del proiettivo e dell’illusorio.

[2] L'IMPRESA *TEOLOGICA* DELLA GIUSTIFICAZIONE DELLA FEDE.
UNA SVOLTA PROGRAMMATICA INCOMPLETA?

Nella questione dei nuovi aspetti inerenti lo svolgimento della giustificazione della fede oggi non si tratta per noi in nessun caso di una trattazione isolata della problematica della credibilità, tanto meno in una prospettiva neutralmente oggettivante. Noi la vediamo inserita piuttosto nel contesto di una teoria di complessiva ricerca di senso e di condizioni del compimento [*Vollendungsbedingungen*] della soggettività libera, così come nel contesto delle testimonianze di realizzati annunci di libertà presenti nella storia. Il valore particolare, che noi vogliamo in ciò dare all'estetico, lo vediamo direttamente in relazione con l'etico e il pratico-vitale [*Lebenspraktisches*], così come con gli atti teoretici o religiosi fondamentali. Nell'ordinamento dinamico a questi l'estetico si profila e li rafforza.

a) Innanzitutto crediamo che *una introduzione soggettivo-teoretica ai temi principali della teologia fondamentale, «rivelazione» e «fede»*, rimane fondamentale nonostante o proprio grazie alla postmodernità o a un'ermeneutica pratico-politica. La tradizionale domanda di determinazione di senso del potenziale uditore della parola – da Maurice Blondel attraverso Karl Rahner fino a Hansjürgen Verweyen – ci sembra ancora attuale e importante⁽⁴⁾, sebbene – come anche evidenziato da questi autori – si debba essere prudenti di fronte alle scorciatoie di una filosofia dell'identità. Includendo riflessioni di valore nel senso di una filosofia prima, si giunge qui, a partire dalla forza centrifuga dell'intera esistenza, ad un piano evidente della ricerca di senso, che va differenziata progressivamente attraverso una pluralità di tentativi di auto-raccolimento [*Selbsteinholungsversuchen*] e che termina alla postulazione di determinate condizioni di compimento della stessa ricerca, condizioni che implicano una chiamata della libertà ad un'opzione definitiva. Nel fatto che questo problema dell'ultima determinazione di senso si pone soltanto sul piano della prassi, forse in modo non pretenzioso o perfino anonimo, sempre però «indispensable et inaccessible», «nécessaire et impossible» (Blondel), sta già un primordiale motivo di credibilità. E proprio con ciò è data in modo

(4) Qui siamo d'accordo con la proposta di K. MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt, 1994, quantunque Müller provenga dalla (più recente) discussione francese sul problema della soggettività. Per un bilancio complessivo delle attuali discussioni teologico-fondamentali su questo punto, principalmente in riferimento a H. Verweyen, cf P. EBENBAUER, *Traditio Dei. Bausteine zur Fundamentaltheologie in Auseinandersetzung mit Hansjürgen Verweyen*, Graz, Diss. Masch., 1997.

ugualmente originario una capacità di lettura e di accoglienza per la rivelazione.

Questa riflessione fondamentale, che avviene con uno sviluppo fenomenologico della dinamica della ricerca di senso, certo non può sviluppare alcuna cornice che determini rigidamente il solo modo in cui la rivelazione e la fede possono apparire. Piuttosto, in una tale esibizione del fenomeno, il contenuto concreto dell'aperto movimento di ricerca in esperienze indeducibili e simbolicamente mediate deve essere ulteriormente determinato come insieme di incontri liberi [*freiheitlich*] con una realtà sempre più grande. La *pointe* qui è che i vari orizzonti intenzionali all'interno di questa dinamica di ricerca di senso possono venire frantumati o qualitativamente mutati di fronte alle diverse sfide della libertà ⁽⁵⁾. All'inizio non stanno passi precipitosi nella metafisica o esperienze trascendentali prefabbricate che possano dedurre da sé, per così dire come implicati dello spirito, Dio, la sua autocomunicazione rivelativa e la fede; piuttosto trame aperte della simbolica accoglienza di senso [*Sinnaufnahme*], per il cui mettersi in movimento sono d'aiuto le aspirazioni della soggettività al pieno guadagno di senso come un sé [*ein Selbst*] attraverso il suo altro [*dessen Anderes*] e, rispettivamente, sotto la pretesa di questo altro. A questo proposito le esperienze decisive sono certamente quelle dell'incondizionatezza etica, tramite le quali un altro, in quanto realmente provocante, a partire da sé spezza il predeterminato orizzonte soggettivo di intenzionalità. A partire da ciò sorge di fronte alla nostra finitezza e fallibilità la postulazione di un definitivamente-auto-dischiudentesi (sacro) potere mediatore [*die Postulation einer vermittelnden, definitiv-sich-erschliessenden (heiligen) Macht*] («un médiateur», «un intercesseur», «un sauveur» ⁽⁶⁾).

(5) Il blondeliano trascendimento dell'esperienza, qui portato a modello, può essere arricchito e rinforzato alla luce delle nuove teorie della soggettività e dell'esperienza, nonostante le loro diverse metodiche, come ad esempio si ha in R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg – München, 1995 o in P. RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer*, München, 1996. Potrebbe anche esserci in Blondel e nel primo Ricoeur un primato più forte della soggettività nel tentativo di sviluppo della dialettica del volere e del desiderio di essere, mentre il Ricoeur successivo potrebbe implicare un concetto piuttosto debole dell'unità dell'agire; in generale sembra che entrambe le prospettive rappresentino una costituzione complessa e pluridimensionale di un sé di fronte alla pretesa di un altro più grande. Cf a questo proposito G. LARCHER, *Blondel und Ricoeur. Thesen zu ihrem Beitrag für die Fundamentaltheologie*, in THEOL. FAKULTÄT DER UNIV. GRAZ (Hg.), *Theologie Interaktiv* (CD-Rom), Graz, 1997.

(6) In modo così pregnante M. BLONDEL, *L'Action*, Paris, 1893 (rist. 1950, 1973, 1995), 398s.

Non è forse inadeguato intendere come mediata in senso profondamente estetico l'inafferrabilità del da-che-cosa e del verso-che-cosa di questa esperienza e di questa esigenza di senso, insieme con lo stupore circa l'infondatezza [*Ungegründetheit*] della propria spontaneità libera e della realtà globalmente intesa quale medio di radicale comunicazione tra le libertà? Non sono io forse in grado di compiere la decisiva inversione della coscienza e del cuore per rispondere all'appello del «grande altro» (Lyotard), inversione che nella sua più profonda radicalità può essere comunicata con le sue anticipazioni simboliche solo tramite una poetica della volontà (Ricoeur)? Non sono forse la lingua, le immagini, le musiche e altro ancora dimensioni simboliche che possono porre nell'orizzonte del religioso anche l'approccio scientifico al mondo con le sue idee regolative e la radicalità dell'esperienza etica fondamentale con i suoi postulati della speranza? Forse si può qui a buon diritto parlare dell'arte come di una sorta di 'incognito della teologia' [*Inkognito der Theologie*], per la quale si tratta di rendere e di mantenere visibile il luogo di un mistero sempre più grande, incondizionato, sacro. Per F. Rosenzweig ad esempio le arti sono la singolare lingua non analogica (dell'ineffabile) che precede la rivelazione (7); esse preludono al singolare della storia della salvezza. Come immagini, musica, letteratura, esse comunicano nella loro autonomia e nella loro struttura interna, prima di tutto quali arti astratte, l'innovativo, il sempre singolarmente nuovo per l'apertura simbolica del mondo come infondato. Anche se nella teologia attuale viene considerato troppo poco nella sua portata sistematica, il fatto stesso che dopo la cosiddetta fine della metafisica e di una comprensione delle arti tradizionale e borghesemente estetizzante si dà un fenomeno come l'arte contemporanea nella sua autonoma varietà e radicalità ci sembra già un piede sulla soglia tra il finito e l'infinito. Detto teologicamente, le arti sono indicatori simbolici di trascendenza tra rivelazione della creazione e della redenzione, per quel doppio paradosso di ciò che può disporre di sé ma non compiersi, sensibile corporea finitezza alla quale tuttavia nel tempo va del suo poter-essere-completo. Esse sono come indizi, sperimentabili per il potenziale uditore della parola, del fatto che ciò può avere qualcosa a che fare con il promettere non ancora mantenuto dell'essere umano. Possono essere ciò, spingendosi nella loro forma di linguaggio fino al limite del raffigurabile, ma senza con questo annullare il finito sensibile.

(7) Cf F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., 1993, 212; Rosenzweig prosegue: infatti senza le arti mancherebbe «la lingua che precede la rivelazione, soltanto attraverso la cui esistenza la rivelazione ha la possibilità di entrare nel tempo come rivelazione storica».

Nello stesso tempo si deve evidenziare che la dialettica dei qui accennati accessi esperienziali alla rivelazione non è puramente negativa; infatti in ogni indisponibilità dei contenuti di esperienza e della pretesa della realtà sempre più grande [*je größere Wirklichkeit*] si dà certamente già una qualità di presenzialità [*präsentische Qualität*] di assenso iniziale al processo quale intero – si pensi alla «affirmation originaire» di Ricoeur, al suo «fidarsi e affidarsi» [*Trauen und Vertrauen*] nell'atto dell'attestazione⁽⁸⁾. E proprio nell'orizzonte di un significato teologico della proibizione delle immagini si dovrebbe anche parlare di segni anticipatori e, rispettivamente, di esperienze di presenza anticipatoria (Schaeffler) nelle quali si afferma la speranza di un incondizionato e, rispettivamente, della sua rivelazione, così come essa si esprime nei postulati di una libertà che si realizza coerentemente. Tali segni e modalità esperienziali sono mediati ora a mio avviso, nel senso più radicale e conforme alla cosa, dalle arti (contemporanee); magari a partire dalla loro pretesa in Duchamps, Warhol, Beuys, nei *Wiener Aktionisten* e in altri, di mediare l'arte, cioè i vari generi artistici, e il mondo della vita. Le opere d'arte aiutano da un lato a forzare i restringimenti della nostra percezione della realtà e a rivendicare una differenza etica, dall'altro esse sono luoghi di condensata rappresentanza simbolica di senso incondizionato a partire da questo stesso, «urto contro la realtà» a partire dall'*eschaton* (Mauer). Esse possono anticipatoriamente promettere all'uomo, consolandolo, che natura e cultura, natura e libertà, natura e storia non devono essere ultimamente discrepanti o essere per lui significative solo in modo frammentario; possono promettergli che nel modo della disperazione consolata è pensabile nella fede una perseveranza e un consenso possibile ad una rivelazione definitiva.

Anche la discussione attuale sul 'sublime'⁽⁹⁾, prima di tutto a partire da Adorno o Lyotard fino, nel pensiero a noi più vicino, al

(8) Cf P. RICOEUR, *Négativité et affirmation originaire*, in P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1955, 336-360; Id., *Das Selbst als ein Anderer*, München, 1996, 361s.

(9) Per la discussione sul «sublime» cf ad esempio R. HOEPS, *Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik*, Würzburg, 1989; CH. PRIES (Hg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, 1989; W. WELSCH, *Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen*, in Id., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, 1990, 114-156; S. WENDEL, *Ästhetik des Erhabenen – Ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean-Francois Lyotard*, in W. LESCH – G. SCHMID (Hrsg.), *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz, 1993, 48-72; M.I. PENA AGUADO, *Ästhetik des Erhabenen. Burke, Kant, Adorno, Lyotard*, Wien, 1994. Sull'attualità della proibizione delle immagini in questo contesto cf «Heft von Kunst und Kirche» 1 (1993) sotto il tema *Bilderverbot und Gottesbilder*.

concetto di 'traccia' di Lévinas, in cui in un certo senso si tratta di un sorprendente rinascimento della teologia negativa nel contesto dell'arte come arte del non-rappresentabile, dell'indisponibile, del totalmente altro, non sta in contraddizione con quanto detto. Non ci si dovrebbe illudere, nonostante un'innegabile ambivalenza moderna in quella determinazione, a riguardo di questa «capacità di presentazione» delle arti. In ciò – nel loro manifestare realmente sperimentabile di un incondizionato nel togliimento, come presenza di un assente – sta proprio una possibilità di analogicità [*Analogizität*] per la rivelazione e per l'indisponibile del venire-alla-fede. Particolarmente l'arte contemporanea nella sua autoriflessività, con le sue note di alterità e con la sua stravaganza metaforica, raccomanda tutto questo. Forse anche la teoria ricoeuriana del simbolo e della metafora può offrire qui un impulso verso la comprensione (certamente senza che si intendano le opere d'arte semplicemente come simboli o allegorie): un riconoscimento iniziale, una disponibile sperimentabilità del definitivo carattere di promessa del 'messianico' viene mediata dalle opere d'arte in quanto queste sono nodi di senso, magazzini di senso che, come modi di espressione-limite della lingua e della sensibilità, danno a pensare in modo vincolante ancora sempre nell'auto-ritrarsi...

b) Dal punto di vista teologico-fondamentale ci si deve ora domandare *come l'accadere dell'amore radicale nella «traditio» di Gesù, testimoniato come l'evento culminante della rivelazione cristiana, rimanga per noi in modo simbolico continuamente presente ed accessibile nella storia*. Noi vogliamo a questo riguardo, con M. Blondel e in ampia conformità con H. Verweyen, presupporre la posizione critica di entrambi gli autori nei riguardi dello storicismo in ordine ad una ricostruzione fondamentalmente rivolta all'originario ed implicante ovviamente il 'fossato pasquale'; presupponiamo insieme il senso ermeneutico positivo del concetto di tradizione proposto da entrambi⁽¹⁰⁾. Sarebbe comunque oltre a ciò da chiedersi se anche in questo contesto della fondazione e della trasmissione della fede tramite testimonianze nel e a partire dal campo di libertà storicamente simbolico non pertenga alle arti un particolare significato⁽¹¹⁾. Si potrebbe magari iscrivere la loro

(10) Per la proposta di Blondel cf M. BLONDEL, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, «La Quinzaine» 56 (1904) 145-167, 349-373, 433-458. Per la posizione di Verweyen cf H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf, 1991, in particolare la seconda parte: «ergangen?».

(11) Cf a questo proposito G. LARCHER, *Memoria zwischen Ethik und Ästhetik. Eine fundamentaltheologische Programmskizze*, in *Metamorphosen des*

funzione in quel processo aperto di un'ermeneutica della tradizione, che Blondel una volta ha chiamato «*théologie expérimentale*». Si deve presupporre che l'arte aiuta a dire sempre di nuovo, e certamente – come le beatitudini – altrimenti che nel modo di un imperativo «tu devi», il *kairós* della venuta del regno di Dio, l'urgenza del tempo alla sequela di Gesù, l'apparire della gloria del mistero della persona di Gesù, che sempre e unicamente vengono proclamati nelle immagini, metafore e modalità poetiche di espressioni-limite del Nuovo Testamento. L'arte, nel libero ordinamento alla parola di Dio e alla prassi della diaconia, è pertanto irrinunciabile anche per una continua ermeneutica vivente della presenza della bontà e dell'amicizia di Dio per l'uomo che si sono manifestate. Ed effettivamente le arti avevano, attraverso quasi l'intera storia del cristianesimo a partire dalla trattazione della questione delle immagini, una funzione eminentemente ermeneutico-mediatoria, nella misura in cui esse lasciano mediatamente apparire all'uditore della parola, tramite un'evidenza estetico-simbolica e liturgica in una forma stilistica tipica dell'arte bizantina, romanica, gotica, fino al rinascimento e al barocco, la verità dell'annuncio della rivelazione, verità che la teologia deve pensare, e dell'*ethos* che da essa deve essere testimoniato come disciplina ecclesiale. Solo il XIX ed il XX secolo hanno trascurato, per reazione alla spaccatura della modernità a partire dalla rivoluzione francese, quell'incrociarsi, ovvio per la tradizione, del *bonum*, del *verum* e del *pulchrum* della rivelazione e non è più iniziato alcun nuovo discorso post-onto-teologico su un possibile statuto delle arti per la teologia.

Con ciò il problema generale dell'esperienza di spaccatura che si ha a partire dall'illuminismo, indicato classicamente da Lessing come il «terribile fossato» (di uno storicismo riduzionista), potrebbe essere trattato, alla luce di una tale ermeneutica complessiva della tradizione inclusiva del valore di testimonianza delle arti, meglio di quanto potrebbe fare un'isolata fissazione storicistica su documenti neutrali o un'ermeneutica del profondo che si interessa di miti e

Eingedenkens, Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945-1955, Graz, 1995, 231-240; P. EBENBAUER, *Traditio Dei*, 264s.: «Quest'altra prassi della fede fonda in questa possibilità della percezione estetico-anticipante la bellezza di quella forma di compimento, che coincide con il senso garantito della *traditio Dei* redentivamente esperita e si realizza nella qualità poetica specifica della fede. Essa si estende dalla lingua della preghiera attraverso la pienezza immaginativa e musicale-retorica dei canti e delle storie-immagini della fede fino alla lingua della confessione e del silenzio mistico [...]».

di simboli. Mentre queste ultime visualizzano in prospettiva esemplaristica o, rispettivamente, archetipica un universale nel concreto, le opere d'arte, in quanto portano all'apparire l'evento donatore di senso indeducibilmente singolare e contribuiscono a mediarlo ulteriormente su un analogo livello di pretesa, sono questi liberi eventi di senso indeducibilmente singolari. Si tratta in esse (per lo meno nella modernità autonoma) non tanto di illustrazioni, ma di simbolizzazioni singolari della libertà umana⁽¹²⁾ che coinvolgono radicalmente i propri autori e i propri riceventi. Con la loro capacità di inversione dell'intenzionalità [*Intentionalitäts-umkehr*] dei soggetti creatori e percettori, sono esse ultimamente i modelli decisivi per la percezione della forma di rivelazione. Qui siamo vicini alla testimonianza come totalizzante presentazione interpellativa di un incondizionato nel contingente storico. Ciò incarna un'unità di radicale dedizione etica e di entusiasmo grazioso, che deve essere espressa nella sua convincente evidenza propriamente solo in modo estetico⁽¹³⁾, in una forma di arte di vivere come unità di *ethos* e di fede. Oltre ai motivi di credibilità filosofici e storici dell'apologetica tradizionale, l'interesse ermeneutico, che orienta la conoscenza, circa l'evidenza obiettiva e autoespressiva della forma di rivelazione (di Cristo) attraverso i suoi testimoni dovrebbe essere indotto per mezzo di un estetico affascinare e appassionare. Una differenziazione tra discepoli di «prima mano» e discepoli di «seconda mano» qui è poco sensata. Si tratta per tutti, nella percezione dell'evidenza estetica, di una qualità immediata di vissuto [*unmittelbare Erlebnisqualität*], irraggiungibile in una mera comunicazione di segni osservati da terzi: immediata come la visione di Mosè del rovelto ardente, come la proclamazione profetica di fronte al servo sofferente, come la parola del centurione di fronte al crocifisso morente, o come l'ardere dei cuori dei discepoli di Emmaus nella comunione con il loro compagno che spezza il pane⁽¹⁴⁾ – non come illustrazione simbolica di un caso⁽¹⁵⁾, ma

(12) Riguardo agli eventi storici come simbolizzazione della libertà umana cf fondamentalmente G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz, 1995.

(13) Qui mi sembra che la permanente verità dell'opera di Hans Urs von Balthasar si debba prima di tutto alla sua dottrina della percezione teologica «Herrlichkeit» («Gloria»). Forse, nell'epoca dello specchio distrutto, una percezione della forma e, rispettivamente, un discorso sulla «evidenza oggettiva», così come essa è determinante per von Balthasar, andrebbe vista in modo più differenziato nel senso dell'estetica percettiva e in generale più frammentario.

(14) Cf similmente le analisi fenomenologiche di A. GRÖZINGER, *Praktische Theologie und Ästhetik*, München, 1987, 89-104.

(15) Cf R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 707.

come affascinazione attraverso una forma sconvolgente che non conduce ad una fissazione arcaica sulle origini, ma all'apertura di una storia, cioè di una molteplicità di testimonianze ulteriori.

Anche le opere d'arte possono dunque, nel senso di una storia degli effetti, avere una funzione testimoniale, dal momento che esse liberano un'eccedenza di significato della trasmissione della rivelazione e della fede. Così come la forma simbolica della memoria di un evento storico si apre alla libertà di oggi oltre il testo e gli altri sedimenti di senso, così è in modo simile o più radicale ancora con le opere d'arte⁽¹⁶⁾. Con ciò non si pensa qui solo alle opere di un passato classico delle arti figurative, ma anche all'arte contemporanea come espressione della tradizione, come posta-in-gioco dell'orizzonte di comprensione del presente. Così come il tempo diventa sperimentabile in quanto qualificato nella configurazione della finzione [*Fiktionalität*] del narratore di oggi, ciò è possibile anche nella narratività specificatamente seriale [*spezifisch serielle Narrativität*] delle arti figurative o perfino del film. Esse sono un supporto per la qualità delle testimonianze di vita come testimonianze etiche, così nella storia della pietà come anche nelle diverse forme storiche della sequela di Gesù. Prescindendo dalla grande tradizione (eventualmente da verificare più nei suoi riflessi sulla coscienza di fede del passato e sulla trasmissione della fede che nei documenti testuali) con le sue immagini di Cristo dell'arte bizantina, romanica, gotica e barocca, si può qui rimandare anche a molte, spesso nascoste, grandi immagini di Gesù di questo secolo, partendo da Corinth, attraverso Gauguin, Rouault, Ensor, Chagall (si pensi alla sua «Crocifissione bianca», che richiama contemporaneamente una storia della salvezza e della non-salvezza), fino a Bacon, Saura, Hrdlicka, Rainer o Falken⁽¹⁷⁾. Immagini che non sono più dipinte storicisticamente come quelle dei (Neo)nazareni, ma che risvegliano visivamente il 'non-ripagato' della storia di Gesù. Se – sulla scorta di Verweyen⁽¹⁸⁾ – l'evidenza del «veramente costui era figlio di Dio» (come parola del centurione pagano) nell'incontro con tutti i suoi testimoni, dunque anche con i testimoni nell'orizzonte del presente, deve poter emergere sempre in modo

(16) Quanto la percezione estetica e la ragione pratica nella memoria storica si coappartengano lo ha paradigmaticamente mostrato W. BENJAMIN nel modo più esplicito possibile nelle sue *Geschichtsphilosophische Thesen*. Cf a questo proposito A. GRÖZINGER, *Praktische Theologie und Ästhetik*, München, 1987.

(17) Cf il catalogo dell'esposizione *Das Christusbild im 20. Jahrhundert*, Linz, 1981; F. MENNEKES – J. RÖHRIG, *Crucifixus. Das Kreuz in der Kunst unserer Zeit*, Freiburg – Basel – Wien, 1994.

(18) Cf H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 459 ss.

sensibile e attuale direttamente nella carne, allora le opere d'arte con i loro corrispondenti mezzi espressivi (come ad esempio *La lavanda dei piedi* di Beuys o *I ritocchi sulla croce* [Kreuzübermalungen] di Rainer, e simili) sono forse particolarmente predisposte a trasmetterne un presagio. La materialità formata delle opere e, rispettivamente, delle azioni artistiche significa un indeducibile avvento di senso in una modalità caratteristica del presente⁽¹⁹⁾. Tramite questa la presenza del mistero pasquale può brillare già nella forma dell'umiliazione. L'arte, nella forma dell'apertura alla *traditio*, con tracce di ferite e di ritocchi, è in sé – in linea di principio come storia della libertà – uno spazio in cui l'incondizionato (amore) può apparire ed essere esigente. Le opere d'arte sono in grado – meglio ancora delle parole, che facilmente tendono ad un sapere della salvezza impostato teoreticamente⁽²⁰⁾ – di chiarire, attraverso la loro formalità linguistica, in ogni presenzialità del mistero pasquale contemporaneamente anche la sospensione escatologica di questo, dal momento che esse testimoniano dell'irrompere definitivo [*definitiver Anbruch*] della presenza di una realtà ancora sospesa.

c) In conclusione si tratta per noi, in questo schizzo programmatico dei compiti principali della fondazione della fede, di brevi indicazioni per un rinnovamento di questa *nell'orizzonte di una comprensione teologica della modernità che sia critica ma non disfattista*. Io vedo qui uno degli aspetti più importanti della problematica della credibilità oggi. Ciò, non da ultimo, dovrebbe essere raggiunto con una rilettura, trent'anni dopo, dell'«aggiornamento»⁽²¹⁾ del Concilio Vaticano II, nonostante il successivo enorme sviluppo della politica, della scienza, della tecnologia e dei mezzi di comunicazione.

Un siffatto atteggiamento fondamentale proibirebbe teologicamente di disegnare una teoria catastrofica, interamente negativa e non dialettica, della modernità e dell'illuminismo, cosa che oggi, prima di tutto nell'area tedesca, è nuovamente benvista anche dai teologi critici. Si misconosce con ciò infatti non solo quanto una tale riprovazione del moderno ed un tradizionale antimodernismo siano reciprocamente contigui nella loro insensibilità, ma anche

(19) Cf G. LARCHER, *Sinnpräsenz im Symbol. Aspekte leibhafter, ästhetischer, sakramentaler Vergegenwärtigung*, in J. HERTEN (Hg.), *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, Würzburg, 1997, 49-64.

(20) ADORNO dice nella sua *Ästhetischen Theorie*, Frankfurt, 1970, 191: «Manifesto è il vero della conoscenza discorsiva, ma essa non ce l'ha; quella conoscenza che è l'arte ce l'ha, ma come un incommensurabile».

(21) In italiano nel testo originale (*ndi*).

quanto la genesi della modernità è coimplicata in positivo come in negativo nella storia del cristianesimo, e non ci si può porre in astratto fuori dalla responsabilità. Piuttosto si dovrebbe d'altra parte – senza indebolire il dramma dei lontani da Dio – con Blondel, a partire dal centro della rivelazione di Cristo, dare testimonianza nell'umiltà *kenotica* del proprio *logos* di speranza ed esercitare la solidarietà con le varie epoche. Nella sequela del Cristo umiliato va sopportata la situazione di esilio o di giovedì santo [*Gründonnerstagssituation*] della Chiesa e del cristianesimo, e nel senso del blondeliano «charitisme» non si deve subito parlare degli smarrimenti, dei «difetti di vista» o delle «malattie della ragione» dei nostri contemporanei (22). Gli enormi processi di trasformazione del cristianesimo, dall'interno come dall'esterno, possono essere considerati affidandosi alla storia della salvezza, in una «sympathie stigmatisante» cristicamente formata, fiduciosa del fatto che proprio dalle pietre lanciate contro di essa si costruisce la «città del vero» (23).

E anche qui a mio avviso le arti sono un interlocutore di grande importanza per una determinazione del significato teologico della realizzazione della modernità. Esse incarnano bene alcuni dei fenomeni più impressionanti di chiarimento e di autocorrezione della modernità, processo originariamente portato al superamento immanente, scientifico-tecnico e conseguentemente emancipatorio, di sé e del mondo. Le arti sono nel presente, nonostante un'ambivalenza incontestabile nella loro forma di apparizione, indicazione di una notevole capacità critica autonoma e di una inaudita capacità di rigenerazione, che deve al cristianesimo (ad esempio nell'*Aktionismus* e nella *Körper- und Gedächtniskunst*), ritornandovi come nuova sfida spirituale, molto più di quanto comunemente si pensi. Esse dovrebbero con ciò, nella loro qualità originalmente profetica, essere considerate anche come (anonime) testimonianze dello spirito che, nella loro universalità sul fondamento di una universale

(22) Cf M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, in ID., *Les Premiers Ecrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956, vol. 2, 5-95: 28; in tedesco: *Zur Methode der Religionsphilosophie*, Einsiedeln, 1974, 130.

(23) Cf M. BLONDEL, *Lettre*, ID., *Zur Methode*, 29. Cf in questo contesto anche gli interessanti sviluppi di P. Ricoeur in P. RICOEUR, *La Critique et la Conviction*, Paris, 1995, 163 – «Mi sembra possibile rivisitare oggi, dopo la morte del «teologico-politico» di tendenza teocratica, questo schema biblico [...], lo schema cristico fondamentale, quello della morte e della risurrezione. Lì troviamo la possibilità di un «teologico-politico» assolutamente originale [...]».

effusione dello spirito, possono addirittura testimoniare l'«incomodo del messianico» [*das „Aufstörende des Messianischen“*] (cf W. Benjamin). Nell'assenso creativo a ciò diventa così possibile una fruttuosa contestualità della parola di Dio ed una differenziazione della Chiesa dalle sette.

Per concludere si potrebbe, per la comprensione del nostro tempo, con B. Strauss e in collegamento con G. Steiner⁽²⁴⁾ (e non in modo del tutto dissimile rispetto alla chiarificazione teologica del tempo in Blondel e Ricoeur) parlare dell'arte nel Sabato Santo tra il Venerdì Santo, dove di fronte all'orrore nessuna arte è possibile, e la Domenica di Pasqua, nella quale l'arte non è più necessaria. Di qui sarebbe possibile per la teologia fondamentale l'elaborazione di una cattolicità non-trionfalistica e culturalmente solidale, quale compito all'orizzonte, nel quale è nondimeno possibile un'apertura alle immagini della memoria dei molti venerdì santi e di una gioia pasquale che si mantiene nell'anticipazione.

GERHARD LARCHER
Karl-Franzens-Universität
Katholisch-theologische Fakultät
Institut für Fundamentaltheologie
Bürgergasse 3
8010 Graz

(24) Cf G. STEINER, *Von realer Gegenwart*, München – Wien, 1990, 301s.: in particolare 317 s.