



Concilio di Trento, DH 1506-1508; Leone XIII, Providentissimus Deus, 18.11.1893; Pio XII, Divino afflante Spiritu, 30.9.1943; PCB, Istruzione sulla verità storica dei Vangeli, 21.4.1964, EV 2, 151-161; Dei Verbum, 8-10, 12-13, 22; Paolo VI, Il Credo del popolo di Dio, 30.6.1968, EV 3, 541; PCB, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, 15.4.1993, EV 13, 2846-3150; Giovanni Paolo II, Discorso sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, 15.4.1993, OR 25.4.1993, pp. 8-9; Fides et ratio, 87, 94-95.

I. Etimologia - II. L'ermeneutica nel pensiero greco - III. L'ermeneutica nel pensiero cristiano - IV. L'ermeneutica nell'età moderna - V. L'ermeneutica fra modernità ed età contemporanea - VI. Ermeneutica e fenomenologia - VII. Ermeneutica ed esegesi - VIII. Ermeneutica ed epistemologia.

I. Etimologia

L'etimologia del termine «ermeneutica» mostra la diversa confluenza di significati che sono stati all'origine delle differenti concezioni dell'ermeneutica stessa. Il termine deriva dal gr. *hermeneía*, (*hermeneúein*, interpretare, tradurre), corrispondente al latino *interpretari*, ed esso è alla base delle altre parole derivate dalla stessa radice, come *hermeneús*, *hermeneutés*, *hermeneutiké*. La radice greca del termine *erm*, sarebbe strettamente collegata alla radice latina di (*s*)*erm*, da cui *sermo*, discorso. La maggior parte degli Autori conferma questo legame tra «ermeneutica» e «parola», «linguaggio», in connessione non solo col latino *verbum* o *sermo*, o col tedesco *Wort* e l'inglese *Word*, ma sottolinea anche la differenza tra l'accezione tradizionale di *hermeneía*, indicante ogni attività di interpretazione: dalla retorica come arte di trarre dall'oscurità di un pensiero inespresso la chiarezza dell'espressione linguistica, alla traduzione da una lingua ad un'altra, al commento, come spiegazione e interpretazione delle difficoltà di significato di un testo, religioso o profano; e la nozione di ermeneutica quale si è sviluppata nella filosofia contemporanea, la quale abbraccia non solo i problemi relativi all'interpretazione dei testi, letterari, filosofici o religiosi, ma comprende anche un'attenta riflessione sia sulle condizioni esistenziali, culturali, storiche, che sono state alla base dell'elaborazione del testo, sia su quelle che costituiscono attualmente l'orizzonte di "precomprensione" del suo interprete. La complessa ramificazione del problema ermeneutico deriva dall'intima interconnessione di tutti questi significati di «ermeneutica», i quali abbracciano sia le regole tecniche (filologiche, linguistiche, esegetiche) dell'interpretazione dei testi, sia le questioni relative all'esperienza umana, che costituiscono l'orizzonte precomprensivo dell'interpretazione.

Un ulteriore aspetto di questa nuova accezione del termine «ermeneutica» nel pensiero contemporaneo può essere colto dall'originale etimologia istituita da Heidegger. «L'espressione "ermeneutico" — egli scrive — deriva dal verbo greco *hermeneúein*. Questo si collega al sostantivo *hermeneúos*, sostantivo che si può connettere col nome del dio Hermes, in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermes è il messaggero degli Dei. Egli reca il messaggio del destino: *hermeneúein* è quell'espore che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio. Ora, l'interpretazione di ciò che è detto dai poeti — i quali, secondo la parola di Socrate nel dialogo platonico *Jone* (534c) *hermenês eisin tôn theôn* "sono messaggeri degli dei" — si configura appunto come un espore di tale natura» (Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, pp. 104-105). Il riferimento ad Ermes ed alla sua natura di "dio messaggero" sottende volutamente, nella suggestiva etimologia heideggeriana, il riferimento all'intermediario per eccellenza nel pensiero platonico, figura emblematica della stessa filosofia nella sua qualità di mediazione e di interpretazione: il celebre Eros del *Simposio*, colui che opera «interpretando e trasmettendo agli dèi ciò che viene dagli uomini ed agli uomini ciò che viene dagli dèi, degli uni le preghiere e i sacrifici, degli altri invece gli ordini e le ricompense per i sacrifici» (*Simposio*, 202e).

Con la connessione etimologica tra ermeneutica ed Ermes, Heidegger vuole sottolineare come nell'ermeneutica si celi un significato più profondo del parlare e del dire, o del semplice interpretare dei testi, e che va anche oltre la necessaria analisi delle condizioni della comprensione umana: significato che attiene al portare un messaggio, un annuncio, ovvero al dinamismo della parola nella relazione comunicativa, orale o scritta, e che comporta la capacità di accogliere e di interpretare il messaggio e l'annuncio. Nel mito di Ermes verrebbe pertanto simboleggiata ogni mediazione comunicativa: in primo luogo la mediazione tra gli dèi e gli uomini; ma anche la mediazione tra gli uomini nel linguaggio e nella scrittura, la mediazione tra il silenzio e la parola, e ancor più

profondamente, la mediazione tra la falsità e la verità, tra l'oscurità e la luce, tra il celato e il manifesto. Ma qualunque sia il reale legame etimologico che lega l'ermeneutica ad Hermes, nella chiave del linguaggio simbolico esso aiuta a comprendere una serie di significati che oggi sono propri della questione ermeneutica e che altrimenti andrebbero perduti, in particolare quelli relativi al linguaggio come annuncio e ascolto della parola. Si è voluto così implicitamente operare una critica della nozione tradizionale di ermeneutica la quale, limitandosi al puro campo dell'esegesi testuale, si era di fatto trasformata in una tecnica dell'interpretazione, ossia in un'esegesi di tipo filologico, dimenticando che l'interpretazione è soprattutto un processo esistenziale di ascolto e di attingimento della verità attraverso l'annuncio e l'ascolto e non solamente una metodologia formale di decifrazione dei significati delle parole.

Per quanto concerne le sue origini storiche, queste vanno ricercate nel lungo processo che, per molteplici ragioni, ha condotto agli inizi del XIX secolo al riconoscimento dell'autonomia dell'ermeneutica nel contesto delle discipline filosofiche. Gli studiosi ne sottolineano una duplice origine storica: da una parte nella riflessione greca intorno alla comprensione ed all'espressione linguistica della → verità da parte del *lógos*, e dall'altra nei problemi relativi all'interpretazione della → Sacra Scrittura propri della tradizione ebraico-cristiana. In particolare, l'ermeneutica contemporanea svilupperà sovente in chiave filosofica istanze, principi e questioni originariamente sorti nel contesto dell'interpretazione dei testi sacri e nel progresso storico della loro comprensione. In effetti, le principali nozioni dell'odierna ermeneutica filosofica — precomprensione, circolo ermeneutico, dimensione esistenziale e storica della comprensione, tradizione e linguaggio come orizzonte di comprensione, primato del non-detto e della parola-messaggio sulla tecnica linguistica e interpretativa dei testi, distinzione tra "esperienza della verità" e nozione logica della verità, applicazione, dimensione interpersonale e dialogica dell'esperienza della verità, valorizzazione del linguaggio simbolico (→ SIMBOLO), comprensione ermeneutica intesa come dipendente dalla disposizione all'ascolto — tutte sono tematiche che hanno avuto la loro origine nelle molteplici modalità con cui si è configurato storicamente il rapporto con la Parola della Scrittura, e che sono state sviluppate, prima teologicamente e poi filosoficamente, nell'epoca moderna a partire dalla Riforma.

II. L'ermeneutica nel pensiero greco

Nei dialoghi "socratici", Platone presenta, attraverso la figura di Socrate (469 a.C.-399 a.C.), una delle più importanti istanze ermeneutiche: la funzione fondamentale che svolge la "domanda" nel dialogo. Socrate mostra come il saper domandare sia essenziale per il saper interpretare e per il saper comprendere. Nella concezione socratica della "domanda" — la cui espressione didattica è rappresentata dalla "maieutica" — è già contenuta in qualche modo implicita la risposta che si cerca. E lo stesso processo del porre domande consiste nel condurre l'interlocutore a partecipare alla propria prospettiva di osservazione della verità, come pure nel permettere alla propria domanda di estendersi sulle istanze presentate dall'interlocutore. Per questo Gadamer può scrivere che «il fenomeno ermeneutico implica in sé l'originarietà del dialogo e la struttura di domanda e risposta» (Gadamer, *Verità e metodo*, p. 427).

Alla concezione del primato della domanda è collegata in Platone (427-347 a.C.) anche una concezione dell'interpretazione del testo che annuncia le più moderne concezioni ermeneutiche. Come mostra il *Fedro*, nella tematizzazione del primato della parola orale sulla parola scritta, il testo scritto deve divenire in qualche modo esso stesso un "discorso orale", facendosi interlocutore di un vivo dialogo con il suo interprete (cfr. *Fedro*, 275e - 276b). Il testo non è solo una realtà inerte che riceve domande dal lettore, ma realtà viva che pone domande, così che interpretare il testo significa capacità di ascolto del testo, ossia di lasciarsi interrogare da esso. Nella figura di Socrate — è ancora Gadamer a sottolinearlo — Platone fa rivivere un drammatico contrasto tra la *sophia*, intesa come sapere scientifico o anche filosofico totalizzante e astrattamente avulso dalla realtà e dalla vita degli uomini, e la *phrónesis* come sapere che conduce a ciò che è più importante per la vita dell'uomo. La ricerca dell'*eídos* dell'uomo, di ciò che l'uomo è, deve condurre ad una saggezza pratica capace di curare gli interessi della propria anima e del proprio destino. Una conoscenza puramente formale e astratta, sia pure di tipo metafisico, è socraticamente insufficiente alla "salvezza" dell'uomo, cui solo l'eticità della *phrónesis* permette l'accesso. Di qui la filosofia trae il proprio nome: non è *sophía*, il disporre sapiente di qualcosa, ma aspirazione ad essa.

Platone sviluppa una tensione, già presente in Socrate e poi accentuata dall'ermeneutica contemporanea, tra *téchne* dell'interpretazione e comprensione della verità. Unitamente all'arte divinatoria dei poeti e dei sacerdoti, la tecnica dell'interpretazione non possiede i caratteri della saggezza filosofica e non può trasmettere un vero sapere, perché essa «conosce solo ciò ch'è stato

detto; ma se poi sia vero, non l'ha appreso» (*Epinomis*, 975c). Sul termine «ermeneutica» peserà a lungo la condanna platonica che ha visto in esso l'indicazione di una pura tecnica di interpretazione o di traduzione, incapace di cogliere il vero, così che fino all'età moderna si è continuato a distinguere da una parte l'«ermeneutica» come «l'arte di intendere correttamente le parole altrui, soprattutto quelle scritte», e dall'altra la «critica» come «l'arte di rettamente giudicare e accertare, sulla base di testimonianze e dati sufficienti, l'autenticità di uno scritto o di passi di uno scritto» (Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, p. 90), considerate tuttavia ambedue discipline filologiche e scienze tecniche. Come faranno più tardi Heidegger e lo stesso Gadamer, Platone evidenzia con forza la differenza che esiste tra un'ermeneutica intesa come pura tecnica, ed una filosofia dell'interpretazione e della comprensione che è fondamentalmente una ascesa alla verità di cui la parola è segno, e il *lógos* immagine, ossia proprio ciò che l'odierna riflessione intende per ermeneutica. Platone comprende inoltre la fondamentale questione che la verità non può darsi se non nell'intero: solo il vaglio dialettico e critico delle diverse opinioni rende chiaro il cammino verso la verità, che è e resta la mèta intenzionale della ricerca dialettica ed ermeneutica.

Aristotele (384-322 a.C.) presenta nel *Perí Hermeneías* la prima formulazione del problema ermeneutico nel contesto della propria filosofia del *lógos* e dell'essere. Secondo dei libri dell'*Organon*, il *Perí Hermeneías* ha per argomento principale la «proposizione» o «enunciazione», ovvero il *lógos apophantikós*, in quanto espressione del principale atto dell'intelletto che è il giudizio (cfr. V, 17a, 3). La proposizione, espressione logica del giudizio, contiene quindi la verità o la falsità, nel senso che, secondo la logica aristotelica, i nomi e i verbi, in quanto parti del discorso, presi separatamente, non sono né veri né falsi, mentre possono significare il vero e il falso una volta che essi siano congiunti nella proposizione logica, in riferimento alla realtà a cui il giudizio si riferisce (cfr. *ibidem*, I, 16a, 10; → LOGICA, II). Non tutte le proposizioni, per Aristotele, contengono quindi la verità o la falsità, ma solo le proposizioni che sono espressione di un giudizio sulla realtà, e che quindi congiungono e separano i termini in modo da esprimere un compiuto significato ed un intenzionale riferimento alla realtà. I semplici termini di cui è composta una proposizione, come peraltro anche le proposizioni che sono puramente invocative o deprecativo, non contengono verità o falsità, e per questo esse esulano dal problema dell'ermeneutica, che riguarda invece la proposizione che è insieme espressione linguistica ed espressione logica del giudizio.

A differenza di quella platonica, l'ermeneutica aristotelica rappresenta un segno di contraddizione, specie in Heidegger, per l'ermeneutica contemporanea, e ciò per un duplice motivo. Da una parte, essa viene giudicata un'ermeneutica della proposizione e non del discorso e del linguaggio, in antitesi quindi con la concezione ermeneutica del linguaggio inteso come una «totalità» che dà senso alle singole parole ed alle singole proposizioni; dall'altra, viene rifiutata perché la proposizione è per lo Stagirita espressione di un fondamentale atto intellettuale, il giudizio, la cui nozione a partire da → Kant è stata profondamente trasformata, e privata della sua caratteristica essenziale di attingimento intellettuale dell'essere. Il primato del linguaggio come orizzonte di comprensione della verità, tematizzato dalla filosofia ermeneutica, ha significato di fatto un capovolgimento della tesi aristotelica del primato del giudizio nell'intellegimento del vero.

È tuttavia riduttivo relegare Aristotele nel contesto dello studio analitico-grammaticale delle proposizioni linguistiche. Egli ha contribuito ad un'ermeneutica veritativa innanzi tutto con l'importante distinzione tra «parola esteriore» e «parola interiore», che ha significato la distinzione tra il dire o l'esprimere, che sono oggetto peculiare dell'*hermeneía*, e l'*intelligere*, che è proprio della filosofia. In secondo luogo, nel *Perí Hermeneías* si stabilisce per la prima volta con chiarezza che in qualsiasi discorso espressivo, di qualsiasi natura esso sia, affinché esso abbia un qualche senso comprensibile per noi, è impossibile separare l'«uso» che si fa delle parole e della lingua dalle strutture grammaticali che fanno da supporto a questo uso, e quindi in definitiva dalle strutture logiche del pensiero. La grammatica e la logica rendono comprensibile l'uso delle parole all'interno della lingua, che altrimenti resterebbero soltanto parole indicanti cose o concetti, ma non espressioni linguistiche propriamente dette, e quindi espressioni significative.

III. L'ermeneutica nel pensiero cristiano

1. *L'ermeneutica ebraica*. A differenza di quanto avviene nel pensiero greco, nel giudaismo l'ermeneutica non ha a che fare con l'interpretazione e l'esperienza del *lógos*, ma con una Scrittura che si ritiene espressione della volontà di Dio che interviene ed opera nella storia del suo popolo. Il *chrónos* greco, come successione di accadimenti legati al destino dell'essere, viene infranto dall'irruzione dell'Eterno nel tempo, che ne fa un *kairós*, un evento di salvezza (→ TEMPO, IV).

Trova qui la sua origine quella dimensione esistenziale e storica dell'interpretazione e della comprensione che sarà poi sviluppata nell'ermeneutica moderna e contemporanea.

I momenti dell'ermeneutica ebraica sono efficacemente sintetizzati nel *Libro di Neemia*. Governatore della Giudea dopo il ritorno da Babilonia (538 a.C.), Neemia vuole ricostruire le mura di Gerusalemme e il Tempio su una previa ricostruzione religiosa e morale. Per questo, attraverso il sacerdote Esdra, ricorda al popolo la Legge, presenta il "Libro" e detta le regole della sua interpretazione. Esdra «lesse il Libro», mentre il popolo «porgeva l'orecchio a "sentire" il Libro della Legge»; anche i leviti leggevano il Libro «e con spiegazioni facevano comprendere la lettura», mentre «il popolo ascoltava le parole della Legge»; allora Neemia disse: «mandate porzioni a quelli che nulla hanno di preparato [...] non vi rattristate, perché la gioia del Signore è la vostra forza» (cfr. *Ne* 8,1-12). L'ermeneutica ebraica è tutta racchiusa nella forza di questi verbi: leggere, spiegare, comprendere, ascoltare, agire, gioire. Non si tratta di una comprensione teorica, ma di una comprensione esistenziale e vitale, che conduce all'azione: «mandate porzioni ai poveri», e alla gioia: «perché avevano compreso le parole che erano state loro proclamate». La comprensione di un testo non è dunque qui un qualcosa di puramente teorico, e non si riduce alla semplice spiegazione delle sue parole, ma abbraccia tutto il contesto religioso ed esistenziale di cui il testo è espressione, e conduce il lettore all'agire ed al gioire. Comprendere il testo significa qui comprendere anche quanto è "al di là del versetto" (Lévinas), e il "non-detto oltre il detto" (Heidegger). Sebbene non menzionato nel brano di Neemia, il verbo «scrivere» è fondamentale nel giudaismo perché scrivere la Legge, in un contesto di precarietà culturale, significa volontà di fedeltà scrupolosa ai minimi dettami dell'Autore divino del Libro.

L'ermeneutica ebraica si configura quindi come una lettura-spiegazione dei testi volta ad una comprensione che coinvolge le dimensioni esistenziali dell'interprete, per condurlo ad una comprensione nuova della sua stessa esistenza di fronte al testo, comprensione capace di operare un rinnovamento personale. Per questo essa culmina nella celebrazione "liturgica" della parola, quale avviene nella memoria pasquale (cfr. *Es* 15,1-21), che è insieme lettura, comprensione, memoria ma anche riattualizzazione dei *mirabilia Dei* nella storia del popolo e nella storia personale. L'ermeneutica ebraica, quale in seguito si svilupperà nella forma dell'interpretazione letterale della Legge (*Halacka*), e nella forma dell'interpretazione spirituale della Scrittura (*Haggada*), avrà sempre a che fare con la questione di una comprensione della Scrittura fondata su una precomprensione che è la memoria vivente nel popolo delle opere compiute da Dio nella storia. L'ermeneutica ebraica anticipa così remotamente, ed in modo emblematico, alcuni temi centrali dell'ermeneutica contemporanea: le nozioni di precomprensione, di "applicazione" della comprensione alla vita dell'interprete, e infine quella di "attualizzazione" storica del passato nel momento della sua comprensione ermeneutica.

2. *L'ermeneutica nel pensiero cristiano primitivo*. La dimensione esistenziale e storica dell'ermeneutica ebraica, fondata sull'evento pasquale riattualizzato nella sua interpretazione-comprensione liturgica, confluisce interamente nella primitiva ermeneutica cristiana. Ma quest'ultima — ed è qui la sua novità — intende come evento pasquale solo il Cristo, al quale è ordinata la stessa pasqua ebraica. È lo stesso Risorto che «cominciando da Mosé e da tutti i profeti interpretò loro (*dierméneusen*) in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (*Lc* 24,27), presentando così la sua figura come compimento di tutta la Scrittura, ed istituendo in tal modo un'interpretazione della Scrittura che non passa più per l'interpretazione della Legge, ma per la comprensione di fede nella sua persona. Per l'esegesi cristiana nasce così il rapporto particolare tra il Nuovo e l'Antico Patto, in cui il Nuovo non abolisce l'Antico, ma lo compie e lo realizza definitivamente. Negli scritti neotestamentari vengono articolati principi e regole che caratterizzano la nuova situazione ermeneutica creatasi con l'evento cristiano. Nella *1ª Lettera ai Corinzi* Paolo elabora la concezione tipologica dell'ermeneutica cristiana, con l'affermare che le cose antiche sono solo tipo e simbolo delle nuove realtà portate dal Cristo (cfr. *1Cor* 10,8-11). E nella *Lettera ai Galati* articola ulteriormente la concezione "tipologica" dell'ermeneutica cristiana (cfr. *Gal* 4,21-31).

Il cristianesimo primitivo ha per questo accentuato, rispetto alla stessa ermeneutica ebraica, un importante principio: quello del ruolo decisivo che la situazione personale dell'interprete svolge ai fini di una retta interpretazione e comprensione del testo, quale fondamento precomprensivo dell'interpretazione. La nozione di «precomprensione», sorta nel contesto religioso ebraico-cristiano, finirà per divenire una delle nozioni cardine dell'ermeneutica filosofica contemporanea.

3. *Età patristica e medievale*. I criteri ermeneutici elaborati dai grammatici alessandrini per l'interpretazione dei poeti e dei filosofi, vennero utilizzati in ambito cristiano — che pure si preoccupò di distinguere l'interpretazione della Scrittura dall'ermeneutica profana — per la

redazione delle prime edizioni della Bibbia, quali l'*Esapla* di Origene e l'*Itala* e la *Vulgata* di Girolamo.

La patristica greca elaborò, soprattutto con Origene (185 ca.-253 ca.), un'ermeneutica dogmatica e scritturistica molto raffinata, con l'assunzione dell'allegorismo alessandrino, ma soprattutto con «una completa compenetrazione di teologia, ontologia ed ermeneutica» (Ebeling). La differenza tra senso spirituale e senso letterale della Scrittura, corrisponde per Origene alla differenza tra l'anima e il corpo, e determina sostanzialmente tutta l'ermeneutica alessandrina. La Scuola di Antiochia (con l'opera perduta *Tis diaphorá theorías kaí allegorías* di Diodoro di Tarso ed il *Contra allegoricos* di Teodoro di Mopsuestia), rifiutò il platonismo allegorico di Origene, che vedeva tutta la realtà storica solo come simbolo di una realtà più profonda e più alta, e rifacendosi all'ermeneutica aristotelica mostrò maggiore attenzione per un'esegesi di tipo storico, grammaticale e filologico.

Il conflitto tra la scuola alessandrina e quella antiochena sortì comunque l'effetto di riconoscere il quadruplice senso della Scrittura (Origene, Girolamo, Ambrogio, Ilario) e di affermare il principio della *regula fidei* come criterio principale per l'ermeneutica della Scrittura (Tertulliano, Ireneo, Vincenzo di Lérins). Tra il *sensus litteralis* e il *sensus spiritualis* della Scrittura, l'ermeneutica patristica privilegiò nel suo insieme il secondo, innestato nella Tradizione e garantito dal Magistero. Come appare anche dalla tradizione monastica della *lectio divina*, il *sensus spiritualis* significò per l'ermeneutica patristica un'interpretazione della Scrittura volta ad una comprensione e ad una trasformazione della propria esistenza operata dalla Parola (*applicatio*).

Il circolo ermeneutico patristico: *regula fidei, traditio, magisterium*, trova nel *De doctrina christiana* di → Agostino d'Ipbona (354-430) la sua espressione più compiuta, che acquisirà valore magistrale per tutto il medioevo. Per Agostino la *regula fidei*, quale è espressa dagli articoli del "credo", unitamente alla Tradizione e al Magistero, conduce alla comprensione del *sensus spiritualis* della Scrittura in tutta la sua pienezza. Questo criterio esegetico viene a sua volta fondato su una filosofia di linguaggio che distingue la *res* dai *signa*. Le parole della Scrittura assumono allora il ruolo di *signa* che rimandano alla *res*, ovvero al *sensus spiritualis* nella sua integralità, con l'avvertenza tuttavia che molti fatti storici narrati nella Scrittura hanno valore tipologico, ovvero sono *signa* che rimandano alla *res*. La relazione tra *res* e *signum* fonda a sua volta un'ermeneutica filosofico-teologica, che da una parte è attenta al senso letterale e storico del testo, e dall'altra è capace di elevarsi dal reale all'intelligibile, in un processo ermeneutico aperto in qualche modo all'infinito, perché reso "inquieto" dalla presenza della Verità nell'interiorità dell'anima (cfr. *Confessiones*, I, 1,1).

Il principio patristico del duplice senso della Scrittura, letterale o storico, e spirituale o mistico, viene sviluppato e sviscerato dagli autori medievali in tutte le sue sottigliezze ermeneutiche, come mostra lo studio classico di H. De Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture* (1959). Ma a differenza dell'ermeneutica patristica, la Scolastica privilegerà il *sensus litteralis*, corredato di glosse, di commenti e di *quaestiones*, relegando il *sensus spiritualis* alla sola lettura edificante della Scrittura. La scuola parigina dei Vittorini, di Abelardo, di Pietro Lombardo, di → Alberto Magno, la quale troverà la sua sistemazione teologica in → Tommaso D'Aquino (1224-1274), valorizzerà il momento della *explicatio*, intesa ad individuare la "verità" della Scrittura, e quindi riservata al dominio della dogmatica, rispetto al momento esegetico o spirituale. Nasce qui la separazione tra esegesi scritturistica e teologia dogmatica, che riserva all'ermeneutica scritturistica un compito puramente tecnico e filologico. A questo tipo di ermeneutica reagirà Lutero, nella direzione di una restaurazione del primato del *sensus spiritualis*, capace di generare l'*applicatio*, ma affidato ora al singolo *interpretes* della Scrittura.

Dall'ermeneutica spirituale della *lectio divina*, propria del mondo monastico, all'esegesi dogmatica e teologica, fino agli approfondimenti metafisici sul senso dell'*intelligere* filosofico in ordine alla verità rivelata, presenti sotto il problema del rapporto ragione-fede, tutto il periodo medievale fino alla tarda scolastica sarà afferrato da fondamentali questioni ermeneutiche. L'*intelligere* filosofico, inteso come comprensione della verità metafisica, è visto in stretta simbiosi ed analogia con l'*intellectus fidei*, giacché l'uno e l'altro sono in qualche modo l'influsso della luce divina di cui, seppure in modi diversi, partecipano. Sotto questo aspetto il medioevo, soprattutto nel periodo della Scolastica, giungerà a ritenere la → metafisica non estranea all'interpretazione della Rivelazione e della stessa Scrittura, e nella formula *philosophia ancilla theologiae* non vorrà tanto indicare un asservimento della filosofia nei confronti della teologia, quanto piuttosto celebrare la stessa metafisica elevandola a criterio ermeneutico della verità rivelata (→ TEOLOGIA, IV), indispensabile per la fondazione metodologica ed ermeneutica della stessa teologia. E ciò in particolare in Tommaso d'Aquino, nella cui opera si riassume tutto questo sforzo di

ricerca ermeneutica nel duplice versante filosofico e teologico-scritturistico (→ TOMMASO D'AQUINO, IV).

Un caso emblematico di filosofia teologica, che apre insospettite istanze ermeneutiche, è rappresentato da Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274). Nel contesto della scolastica egli si preoccupa non tanto, come Tommaso, di sviluppare la nozione analogica dell'essere e del conoscere (→ TOMMASO D'AQUINO, V), quanto piuttosto di approfondire l'intelligenza teologica del *Verbum* come Persona divina e, come tale, principio dell'essere, del conoscere, dell'interpretare. Nell'opera *In Hexaëmeron*, il *Verbum* è per Bonaventura il *medium Trinitatis et creationis*, il *medium exemplans omnia*, dove la *ratio exemplandi* di ogni realtà e di ogni essere è vista anche come l'unica vera *ratio interpretandi* di ogni realtà e di ogni essere.

L'esemplarismo di Bonaventura comporta due importanti conseguenze: la prima riguarda la concezione del significato della realtà e quindi di un linguaggio adeguato per interpretarla, che non si appaga della conoscenza concettuale dell'essenza degli enti, ma apre il processo interpretativo all'orizzonte infinito dei significati, corrispondente all'infinita gradualità dell'essere in un cammino di risalita fino al Primo Principio degli esseri, unico capace di dare il senso ultimo e definitivo ad ogni realtà (→ METAFISICA, V); la seconda concerne la concezione della verità, intesa non più solo come adeguazione logica della mente con la cosa, ma piuttosto come rimando significativo alla Prima verità, la sola in cui è pienamente rivelata la verità di ogni essere e la verità delle relazioni che ogni essere intrattiene con tutti gli altri e con l'Essere sussistente (→ VERITÀ, II).

In questa prospettiva ermeneutica, che è insieme filosofica e teologica, Bonaventura sottolinea il carattere di significatività dell'essere, che in quanto tale non è mai autonomo in senso assoluto (→ AUTONOMIA, I-II), ma ha il fondamento del suo significato, e quindi della sua consistenza ontologica, nella *ratio exemplans*, ossia nel *Verbum*. Proprio perché l'essere è "significato" in senso pieno, in questa dimensione insieme teologica e filosofica, la realtà tutta non è che un "Libro", le cui parole sono da interpretare in questo rimando ermeneutico di significati che le legano reciprocamente e tutte insieme all'Autore del libro e alla sua intenzione significativa. La metafora bonaventuriana del mondo e dell'essere come un libro da interpretare possiede una valenza ermeneutica difficilmente contestabile (→ SACRA SCRITTURA, V.1). Le espressioni del Libro posseggono significatività tanto in quanto mantengono la similitudine e l'impronta con il Principio creatore, e possono svelare o mascherare il loro vero significato in dipendenza della disposizione dell'interprete nei loro confronti, il quale può liberamente aprirsi o meno all'intelligenza del loro significato ultimo, che in definitiva è quello teologico.

IV. L'ermeneutica nell'età moderna

Nell'età moderna, l'ermeneutica è caratterizzata da una progressiva trasformazione, ad opera della Riforma, dei criteri e dei principi dell'esegesi scritturistica; da un progressivo affrancamento dell'ermeneutica profana dall'ermeneutica biblica, con la ricerca di metodi relativi ai diversi campi d'interpretazione: filologico, giuridico, storico; dalla nascita, con Giambattista Vico, delle "scienze storiche" e dei corrispondenti criteri di comprensione ermeneutica; e infine dalla nuova concezione del linguaggio ad opera di filosofi quali Herder, Hamann, Humboldt, che costituirà la premessa per la costituzione, ad opera di Schleiermacher, di una autonoma formulazione dell'ermeneutica filosofica.

Il processo verso l'autonomia dell'ermeneutica filosofica non può tuttavia essere compreso appieno senza tener conto dei legami che anche nella modernità esso ha intrattenuto con l'ermeneutica biblica, anche a motivo dell'impulso ricevuto dalla Riforma. → Martin Lutero (1483-1546) elaborò infatti un'ermeneutica "concentrata sulla relazione fra parola e fede" in antitesi all'ermeneutica scolastica, che trasformò intimamente, perché unì in modo inscindibile il *sensus tropologicus (fides Christi)* al *sensus litteralis (Christus)*. Già nel 1517 Lutero rifiutò la dottrina del quadruplice senso della Scrittura per due motivi: respingere l'allegorismo esplicativo e dogmatico della Scolastica, e abbandonare il principio cattolico del legame fra *regula fidei*, Tradizione e Magistero, a favore dell'unico riconosciuto: il primato della fede nell'interpretazione della Scrittura. Se l'ermeneutica scolastica privilegiò il momento della *explicatio*, Lutero assegnò invece il primato nell'interpretazione della Scrittura alla *applicatio*, perché la Parola di Dio deve avere un'efficacia reale e attuale nella vita del credente. L'antitesi paolina tra lettera e spirito (cfr. 2Cor 3,6), viene radicalizzata assegnando alla fede, segno della presenza nel credente dello Spirito di Cristo, il compito di comprendere il senso, il centro e la verità della Scrittura (→ LUTERO, III). Per Lutero l'interpretazione della Scrittura è di fatto un evento cristologico-pneumatologico, in cui è Cristo

stesso, nel suo Spirito, che si autorivela alla fede del credente come contenuto e centro della Scrittura.

La comprensione della Scrittura nella fede diviene il fondamento determinante della comprensione del senso letterale della Scrittura, e la comprensione del Cristo nella fede è determinante per la comprensione del Cristo storico. È in questo contesto che Lutero valorizza il significato ermeneutico dell'«esperienza di fede» per la comprensione della Scrittura, al di là di pure metodologie esegetiche o teologie razionalmente fondate. La IV sessione del Concilio di Trento (1546) censurò come soggettivistico il principio ermeneutico di Lutero, contrapponendovi il principio vincolante dell'ermeneutica cattolica, che assegna alla Tradizione ed al Magistero il compito di «iudicare de veru sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum» (cfr. DH 1506-1508).

Ma contro le intenzioni di Lutero ci si rese conto, anche nella Riforma, della rilevanza ermeneutica delle lingue e quindi del fondamentale ruolo ermeneutico della filologia, in particolare in funzione dell'importante lavoro di traduzione e di interpretazione della Scrittura. Filippo Melantone (1497-1560), umanista e discepolo di Lutero, introdusse nell'esegesi scritturistica i canoni propri dell'ermeneutica letteraria. Laurentius Humphredus (1527-1590), nell'opera *Interpretatio linguarum: seu de ratione convertendi et explicandi autores tam sacros quam profanos, libri tres* (1559), concepisce l'ermeneutica come «scienza della traduzione», assegnando all'interprete il compito di riportare fedelmente (*imitatio*) il pensiero di un autore classico (*dux*), e soprattutto quello di non limitarsi alla semplice traduzione dei termini linguistici, ma piuttosto di comprendere esattamente sia il significato dei termini che il loro contesto culturale più ampio. Nel secolo seguente, Petrus Daniel Huet (1630-1721), rifacendosi ai principi dell'ermeneutica filologica del tempo, redasse un'opera sull'ermeneutica come scienza ed arte della traduzione, *De interpretatione libri II, quorum prior est De optimo genere interpretandi, alter De claris interpretibus* (1661), in cui, ritenendo insufficiente la più diffusa concezione dell'ermeneutica come «sermo omnis quo fit ut res minime intellecta percipiatur», la definì come «sermo lingua notiore expressus sermonem lingua minus nota expressum referens ac repraesentans». Dobbiamo però la prima edizione del testo greco del Nuovo Testamento (1516) al cattolico Erasmo da Rotterdam (1466-1536), il quale, in opposizione a Lutero, svolse un'intensa attività di traduzione e di edizione di testi classici, affinando le regole dell'ermeneutica filologica in opere divenute celebri, quali *Enchiridion militis Christiani* (1502), *Ratio verae theologiae* (1518), *Ecclesiastes sive concionator evangelicus* (1535).

Specie ad opera dell'Illuminismo, il XVIII secolo vide un cambiamento radicale nei confronti dell'ermeneutica sacra, di cui non si riconosce più il primato, ma di cui si vuole la sottomissione ai principi dell'ermeneutica profana. Già nel secolo precedente Baruch Spinoza (1632-1677), partendo dai principi del nuovo razionalismo che sosteneva l'universalità della → ragione e il suo indiscusso primato sulla fede, aveva affermato nel *Tractatus theologico-politicus* (1670), che «la norma dell'esegesi biblica può solo essere la luce della ragione comune». Analogamente, Johann August Ernesti (1707-1781) sosterrà nel *Compendium hermeneuticae profanae* (1699) che «il senso vero della Scrittura deve essere determinato nello stesso modo con cui noi accertiamo un altro testo qualsiasi». E Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), anche a motivo del sorgere delle nuove discipline filologiche, capaci di appurare con rigore scientifico l'autenticità e l'autorevolezza di un testo, dichiarerà in *Das Christentum der Vernunft* (1753) che spetta unicamente alla ragione il determinare i canoni ed i principi della interpretazione, anche nel campo della Scrittura. I principi della nuova filosofia dell'Illuminismo troveranno compiuta applicazione ermeneutica in Martin Chladenius (1710-1759), che nell'opera *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742) sostituisce esplicitamente al riferimento alla fede ed allo Spirito, caratteristici dell'ermeneutica protestante, il riferimento all'unico criterio ermeneutico ora accettabile: quello della Ragione universale, unico elemento che accomuna il testo e il suo interprete. Con la conseguenza che, nell'ambito della Scrittura, si procederà a sviluppare la sua interpretazione razionalistica e demitizzante; e nell'ambito profano verranno privilegiati i testi che presentano un maggiore contenuto razionale o culturale, che costituiranno quasi una sorta di tradizione profana, e per i quali verranno accuratamente elaborati nel XVIII secolo i criteri scientifici per la redazione delle edizioni critiche.

V. L'ermeneutica fra modernità ed età contemporanea

1. *Il ruolo della riflessione sulla storia e sul linguaggio: Vico, Meier, Herder, Hamann, von Humboldt.* Nel passaggio fra modernità ed epoca contemporanea l'ermeneutica vede affermarsi la propria autonomia filosofica, distinguendosi in modo netto sia dalle ermeneutiche settoriali (esegetica, filologica, giuridica), sia da quei tentativi di elaborazione di una «ermeneutica

universale", ancora presenti nel XVIII secolo, legati tuttavia ad una concezione ancora "tecnica" dell'ermeneutica. È su questa linea che si muove ancora l'opera di Friedrich Meier (1718-1777) *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), ove l'ermeneutica è definita come «scienza delle regole secondo le quali possono essere conosciuti i significati dai loro segni», ovvero «la scienza delle regole che bisogna seguire nell'interpretazione di tutti o almeno la maggior parte dei generi dei segni». Con Meier si assiste ancora al tentativo di elaborazione di un'ermeneutica universale fondata su regole tecniche di interpretazione, posizione che verrà superata quando l'ermeneutica assumerà ormai un ruolo dichiaratamente filosofico. Ciò avverrà secondo due tappe significative, che hanno contribuito alla sua attuale costituzione: la prima dovuta a Schleiermacher ed alla sua concezione dell'ermeneutica come "arte della comprensione linguistica" nel XIX secolo; la seconda dovuta all'influsso di Heidegger e della sua concezione dell'ermeneutica come "fenomenologia della comprensione esistenziale" nel XX secolo. A sua volta, l'ermeneutica di Schleiermacher ha potuto costituirsi in modo autonomo solo in base a due premesse filosofiche, sorte prima ed al di fuori della filosofia ermeneutica: la nuova concezione della "storia" e la nuova concezione del "linguaggio".

Proprio ad una nuova visione della → storia contribuisce in modo determinante Giambattista Vico (1668-1744), non solo ponendo nei *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725) le basi di quella "scienza della storia" che si svilupperà più tardi in ambiente tedesco, ma anche affidando alla conoscenza storica un significato euristico globale nel contesto delle conoscenze umane. Sul versante della filosofia del linguaggio, Johann Gottfried Herder (1744-1803), nell'opera *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), sostiene che il linguaggio ha un'origine divina, non è un prodotto dell'attività pura del pensare, come pretendono i filosofi razionalisti, e non è nemmeno un semplice prodotto della sensibilità, come pretendono viceversa i filosofi sensisti. Come anche per Vico, il linguaggio è per Herder la manifestazione più specifica dell'essere uomo, il quale, a differenza di ogni altro essere della natura, è insieme un essere naturale e storico, sensibile e spirituale, capace di sentimenti e di razionalità, di vita sensibile e di vita culturale. Tale natura spirituale del linguaggio si coglie in particolare nelle riflessioni sulla verità del → mito: esso non è una non-verità, e nemmeno una verità di tipo inferiore — come volevano i razionalisti, a partire da Spinoza — ma è la verità espressa nella forma che assume il linguaggio in una determinata → cultura e in un determinato sviluppo della storia dell'umanità.

Come per Herder, anche per Johann Georg Hamann (1730-1788) il linguaggio è organo della ragione. Esso nasce costitutivamente alla ragione, così che non vi è ragione senza linguaggio né linguaggio senza ragione. Nelle *Biblische Betrachtungen* (1758) Hamann approfondisce la concezione del linguaggio anche come "organo della Rivelazione", elaborando la teoria della condiscendenza (*Kondeszendenz*), secondo la quale Dio avrebbe deliberatamente adattato la verità della Rivelazione alla cultura ed al linguaggio storico degli uomini ai quali ha voluto rivelarsi. Per Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1845) il linguaggio è eminentemente un prodotto spirituale, che non può essere considerato alla stregua di una lingua staticamente studiata e considerata nelle sue strutture puramente sintattiche e grammaticali. Secondo Gadamer, sarebbe proprio von Humboldt il creatore della moderna filosofia del linguaggio, avendoci insegnato a vedere ogni lingua come una peculiare visione del mondo, in quanto cercava di scoprire la forma interna secondo cui l'originario evento del sorgere del linguaggio di volta in volta si differenzia, giungendo per questa via ad una originale metafisica dell'individualità, volta a scoprire il senso intimo del linguaggio, la forma e la forza intima «con cui il senso interno agisce sulla determinazione del suono» (cfr. *Verità e metodo*, pp. 502-504).

2. *Il contributo di Schleiermacher e la successiva critica di Barth.* Come abbiamo prima accennato, sarà soprattutto Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a rendersi conto dei limiti di un'ermeneutica intesa solo come "metodologia filologica" nei confronti del problema generale dell'interpretazione, come compariva ancora in Meier, preoccupandosi di elaborare un'ermeneutica generale basandosi su un fondamento non solo filologico o tecnico, ma soprattutto linguistico e filosofico. La sua *Hermeneutik* non indica un'opera scritta da Schleiermacher con questo titolo, ma un insieme di scritti dedicati alla questione ermeneutica, redatti negli anni 1805-1833, successivamente riuniti e pubblicati dopo la morte dell'autore. Oltre alla prima formulazione di un'ermeneutica filosofica intesa come riflessione sul significato della comprensione umana attraverso il linguaggio, a Schleiermacher si devono anche alcune nozioni ermeneutiche centrali, prima tra tutte quella di «circolo ermeneutico». Il circolo ermeneutico indica il movimento circolare che nell'interpretazione di un qualsiasi testo, letterario, filosofico, religioso, lega la comprensione della totalità del testo alla comprensione delle sue singole parti, e a sua volta condiziona l'intelligenza delle singole parti alla comprensione di tutto il testo. Ma con ciò Schleiermacher stabilisce anche un secondo principio ermeneutico: il principio della intuizione (*Einfühlung*), col

quale indica che al di là di regole esteriori e di canoni metodologici, l'ermeneutica si caratterizza come un processo di immedesimazione con l'interiorità dell'autore e quindi con un atto di intuizione. Per comprendere veramente un testo, occorre poter comprendere tutto quel mondo culturale, poetico, religioso, letterario, spirituale, che ha presieduto alla sua creazione; occorre in un certo senso calarsi, mediante un processo di immedesimazione e di intuizione, nell'interiorità dell'autore dell'opera, in modo da poter rivivere interiormente tutto quel processo spirituale che ha presieduto alla sua creazione linguistica ed espressiva. Alla staticità della lingua fa da contrappeso la dinamicità del linguaggio, che è prodotto non di consuetudine sociale, ma è eminentemente frutto della perenne creazione dello → spirito.

Schleiermacher fu spinto ad elaborare la sua filosofia ermeneutica da una preoccupazione inizialmente pastorale. Come far comprendere, ad uomini del XIX secolo, formati da una cultura illuminista, il messaggio veicolato da antichi testi redatti da autori formati da una cultura prevalentemente mitica? Elaborare una teoria generale dell'interpretazione avrebbe significato capire anche come trasmettere il messaggio biblico del Nuovo Testamento attraverso la mediazione del linguaggio. Dal punto di vista teologico, a Schleiermacher è stato rimproverato, da parte cattolica, di non aver tenuto conto della "tradizione" come orizzonte indispensabile di "comprensione", quale invece verrà ampiamente rivalutato dalla "nuova ermeneutica" che fa capo a Gadamer, e di concepire quindi il processo interpretativo come un puro rapporto intersoggettivo. Ma da parte protestante si è levato un rimprovero ancora più severo, quello di Karl Barth (1886-1968), che nel suo celebre commento all'*Epistola ai Romani* (1919, 1922²) contesta a Schleiermacher (ed a tutta la teologia protestante definita "liberale" che si ispira alla sua ermeneutica), di trasformare la Parola di Dio in parola umana, e quindi la fede in cultura, la Rivelazione in filosofia. Rifacendosi alle tesi di Søren Kierkegaard (1813-1855), Barth ritiene fondamentale, per il teologo e per il cristiano, la scelta radicale tra la Parola di Dio e la parola dell'uomo, perché la fede non proviene da un esercizio culturale di interpretazione. La Parola di Dio è segno di contraddizione per ogni cultura, perché contraddice ogni tentativo mondano e filosofico di "parlare di Dio" (→ ANALOGIA, III; LOGICA, V); per questo Barth si propone di liberare la teologia dalla "schiavitù babilonese" rappresentata dalla filosofia, in particolare nella forma dell'ermeneutica di Schleiermacher. Nell'opera *Fides quaerens intellectum* (1931), Barth sostiene che il punto di partenza assoluto ed incondizionato per parlare di Dio non sono la filosofia o le categorie culturali del proprio tempo, ma Dio stesso, la cui Rivelazione è fondamento della fede che è pura iniziativa di grazia: la fede è segno di una prescelta da parte di Dio, e non frutto di una scelta umana dovuta a sforzi di interpretazione. La critica all'ermeneutica di Schleiermacher, e alla teologia come "discorso umano su Dio", non poteva essere più diretta; ma anche alle posizioni dell'apologetica cattolica, fondate sull'*analogia entis*, ed alle quali Barth contrappone una incondizionata *analogia fidei*, con la quale vuole sottolineare l'infinita distanza tra la Parola di Dio e la parola umana, tra il dono gratuito della fede, punto di partenza assoluto della teologia, ed ogni forma di cultura e di ermeneutica teologica.

3. *La distinzione fra spiegare e comprendere, fra scienze della natura e scienze dello spirito in Dilthey.* Insieme a Schleiermacher, Wilhelm Dilthey (1833-1911) rappresenta anch'egli il primo stadio di una filosofia ermeneutica, che oppone alla tradizionale *ars interpretandi* lo studio e l'analisi del fatto stesso del "comprendere", e che anzi concepisce l'ermeneutica principalmente come una riflessione sul significato del comprendere e dell'interpretare. È in ordine ad una filosofia della comprensione che Dilthey imposta la distinzione, rimasta poi acquisita, tra lo «spiegare» (*erklären*) ed il «comprendere» (*verstehen*), tra scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*). «Noi spieghiamo la natura, ma comprendiamo la vita spirituale» (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Berlin 1900, p. 144). Mentre spetta alle scienze della natura il compito di rendere evidenti, mediante i protocolli della spiegazione scientifica, le leggi che regolano gli eventi fisici e naturali (→ LEGGI NATURALI), alle scienze dello spirito spetta il più arduo compito di comprendere tutto il vasto mondo delle espressioni spirituali dell'uomo, dall'arte alla religione alla filosofia alla cultura, prodotti della spiritualità dell'uomo che è essenzialmente un essere storico, non riducibile quindi ad ente di natura, e non "spiegabile" mediante i protocolli delle scienze della natura. La nozione di vita (*Leben*), così come quelle di esperienza vitale (*Erleben*) e di vissuto (*Erlebnis*), diverranno concetti importanti e fondamentali nel contesto dei successivi sviluppi dell'ermeneutica vitalistica e fenomenologica. Il vissuto assume in Dilthey il significato di legame tra l'opera di un autore e la sua vita, nel senso che per "comprendere" veramente un'opera occorre comprendere il "vissuto" che in essa si esprime: questo non coincide con la vita esteriore dell'autore, bensì con il suo vissuto esistenziale, che è il "progetto di vita" (o il "progetto di mondo", come dirà poi Heidegger), che qualifica l'esistenza dell'Autore, e costituisce il contesto di riferimento più valido per la sua interpretazione e comprensione.

Alle diverse correnti del positivismo storico del XIX secolo (→ STORIA, III), Dilthey contrappone una nozione ermeneutica di storia in quanto opera creativa della soggettività, e che non può essere intesa senza la comprensione del carattere radicalmente storico dell'uomo. L'essenza umana non è determinata a priori, ma è un'essenza che si determina storicamente mediante il processo creativo della sua libertà. La comprensione ermeneutica, in quanto comprensione storica, è dunque una comprensione temporale, storicamente determinata. A partire da Dilthey, il problema ermeneutico della "comprensione" diviene così sostanzialmente il problema della "comprensione storica", a motivo del carattere "storico" assegnato all'uomo e quindi anche al suo intelligere, interpretare, comprendere. A partire dall'opera *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) ciò aprirà un dibattito, tuttora in corso, intorno allo statuto epistemologico da attribuire alle cosiddette "scienze umane" o "scienze storiche" (psicologia, sociologia, pedagogia, antropologia, storiografia ecc.), le quali, avendo appunto a che fare con l'esistenza storica dell'uomo, devono anche sempre confrontarsi con questioni di carattere ermeneutico relative alle categorie della loro stessa comprensione (→ EPISTEMOLOGIA, III.1, IV.2).

VI. Ermeneutica e fenomenologia

1. *La visione dell'ermeneutica in Heidegger.* La fenomenologia di Edmund Husserl (1859-1938) offre a Martin Heidegger (1889-1976) il metodo per uscire dal relativismo storicistico di Dilthey e per istituire ormai l'ermeneutica su solide basi filosofiche, che la trasformano in una "ontologia (analitica) dell'esistenza". Nella prima parte di *Essere e tempo* (1927), Heidegger riprende da Husserl la nuova nozione di «fenomeno» come ciò che "significa manifestarsi". Esso significa, cioè, non ciò che nasconde, ma ciò che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto, l'illuminarsi e il "porre in chiaro". E in tal modo pone il fondamento di quella nozione di verità come "svelamento" (*alétheia*) e non più solo come *adaequatio*, che è alla base della nuova filosofia ermeneutica (→ VERITÀ, II.1-3). Essendo il fenomeno "ciò che si manifesta in se stesso", anche la verità che attiene al *lógos* non significa solamente "corrispondenza" e "adeguazione", che sono proprietà logiche del giudizio, ma piuttosto «trarre fuori l'ente di cui si discorre dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non nascosto (*aléthes*), scoprirlo» (*Essere e tempo*, p. 53). Ne consegue che se la verità ha questo senso di "svelamento" e il *lógos* è soprattutto un "lasciar vedere", e un "lasciar percepire l'ente" che si manifesta, allora il *lógos* tradizionalmente inteso come apofantico o dichiarativo non può affatto essere considerato il luogo primario della verità, e che → realismo e → idealismo — le due antitetiche concezioni del rapporto tra il *lógos* e l'essere caratteristiche di tutta filosofia occidentale fino ad oggi — falliscono per Heidegger nella medesima misura, perché non giungono a cogliere né la verità dell'ente nel suo manifestarsi, né il rapporto di "relazionalità" reciproca proprio del *lógos* nei confronti dell'essere.

Heidegger assume inoltre da Husserl, anche la nuova nozione di «segno linguistico», secondo la quale il segno non è una relazione che "rimanda ad un designato", come nella concezione tradizionale, ma contiene già in sé qualcosa della *res designata*. Per la concezione fenomenologica il segno linguistico non si esaurisce tutto nell'indicare e nel rimandare, ma anche nel "mostrare", e nello "svelare" la struttura ontologica di riferimento. Lo stesso Husserl aveva sintetizzato, ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (postuma 1954), i concetti fenomenologici fondamentali: il mondo della vita (*Lebenswelt*) come fondamento dei significati non solo delle intuizioni eidetiche, ma anche del linguaggio; la dimensione vitale, esistenziale e pre-categoriale dei concetti e delle parole; la comunità umana come essenzialmente una comunità linguistica, perché fondata sulla coscienza e sulla interazione delle coscienze tra di loro; l'orizzonte del "mondo" inteso, nella sua accezione fenomenologica ed esistenziale e non in quella naturalistica, come l'orizzonte di precomprensione delle nostre idee e delle nostre parole; e infine la lingua come un sistema non di puri segni, ma come un linguaggio che rimanda, in un intreccio vitale di connessioni, associazioni, relazioni e implicazioni esistenziali, a quell'orizzonte di mondo su cui esso si costituisce e che ne rappresenta l'orizzonte di significazione, di comprensione e di interpretazione.

Accentuando la funzione dell'indicare, del rimandare e del mostrare del segno, e in qualche modo dello "svelare" la struttura ontologica di ciò cui il segno stesso rimanda, Heidegger sviluppa nell'opera *Sentieri interrotti* (1950) il rapporto tra il segno e ciò che nel segno appare. Tale rapporto è istituito su quello tra il «dire originario» (*Sagen*) e il «mostrare» (*Zeigen*), che è analogo al rapporto tra il «pensare» (*Denken*), il «parlare» (*Sagen*) e l'«apparire» (*Erscheinen*): mentre il pensare «coglie da ciò che di volta in volta si mostra, e come si mostra, quello che è possibile dire di ciò che appare», il parlare è «un dire (*Sagen*), un vario mostrare (*Zeigen*) ciò che l'ascoltatore (*Hören*), l'essere attento a ciò che appare (*das Erscheinende*), fa dire». Segno è allora un mostrare ciò che è possibile pensare, perché lo stesso pensare è un cogliere ciò che è possibile dire di ciò che

si mostra, nell'orizzonte della nozione ermeneutica della verità come *alétheia* (non nascondimento), ovvero come rivelazione dell'essere.

In maniera del tutto originale, Heidegger assegna all'ermeneutica come compito specifico ed unico la riflessione sul "senso" del comprendere e dell'interpretare su fondamento esistenziale ed ontologico, definendo l'ermeneutica una «analitica dell'esistenza», ovvero una «fenomenologia della comprensione esistenziale». Il *Dasein*, ovvero l'Esserci come esistenza situata, è apertura alla verità dell'essere in quanto è consapevolezza della condizione dell'esserci, ossia delle condizioni della sua reale esistenza. L'ermeneutica di *Essere e tempo* è prima di tutto "analisi dell'esistenza" e delle sue strutture ontologiche fondamentali che tracciano l'orizzonte della sua apertura all'essere ed alla sua comprensione. Tali strutture esistenziali sono: l'essere nel mondo, l'essere nel mondo come "spazialità", l'essere nel mondo come essere con se stesso e con-essere con altri, l'essere nel mondo come deiezione del *Dasein*, che si esprime nell'esistenza inautentica dell'essere-gettato, ovvero nell'esistenza autentica della decisione, della possibilità, del superamento della "cura", della chiacchiera, della curiosità, dell'equivoco, e nel raggiungimento di una superiore dimensione del linguaggio dettata dall'auto-comprensione della "verità" della propria condizione esistenziale, svelata da situazioni emotive fondamentali come la "angoscia", e soprattutto dalla consapevolezza del proprio essere-per-la-morte, ossia della radicale "temporalità" e storicità dell'esistenza (→ MORTE, I, VI). E poiché tutto il processo della comprensione esistenziale è svolto nel e dal linguaggio, questo articola linguisticamente ciò che è comprensibile; il linguaggio è manifestazione delle strutture esistenziali e storiche dell'uomo, è la forma, la struttura che assume storicamente l'esistenza, e quindi il "luogo" del manifestarsi dell'essere: «il linguaggio è la casa dell'essere».

L'ermeneutica di Heidegger si gioca tutta nella consapevolezza che le stesse modalità della nostra comprensione dell'essere sono in realtà anche le modalità del suo svelarsi. L'ermeneutica è interpretazione (*Auslegung*) perché è svelamento (*Aufweisung*) dell'essere. E si pone al di là di ogni metodologia e di ogni tecnica interpretativa, perché in realtà il suo metodo è un mettersi in cammino verso il manifestarsi dell'essere, in tutte le sue espressioni, perché l'essere non è «oggetto» (*Sache*) ma «evento» (*Ereignis*). E in questo cammino che attraversa i sentieri del linguaggio, non logico e razionalisticamente riduttivo, ma metaforico e indicativo, quale quello proprio dei poeti e dei pensatori profetici, consiste propriamente l'ermeneutica (*Auslegung*, *Erörterung*) come capacità di cogliere nelle e tra le parole le tracce dell'essere. Nelle opere dell'ultimo Heidegger, da *Sentieri interrotti* a *In cammino verso il linguaggio* (1959), l'ermeneutica non è più arte di interpretazione e nemmeno "analitica dell'esistenza", ma "ascolto", ossia corrispondenza esistenziale all'essere ed alla sua verità.

Merita di essere qui citato anche Luigi Pareyson (1918-1991), che partendo da una prospettiva ermeneutica e da preoccupazioni analoghe a quelle di Heidegger, offrirà una riproposizione dell'esistenzialismo secondo una visione filosofica da lui chiamata «personalismo ontologico», e che si è progressivamente risolta prima in una filosofia dell'interpretazione intesa come "ontologia dell'inesauribile", e in seguito in una "ontologia della libertà". Il carattere inesauribile della verità implica necessariamente che la sua rivelazione sia insieme "palesamento e latenza". L'ontologia dell'inesauribile indica il carattere di perenne ulteriorità della verità nei confronti delle sue molteplici formulazioni storiche, per affermare «oltre i valori e oltre la durevolezza: la presenza dell'essere» (*Verità e interpretazione*, p. 40). L'inesauribilità dell'essere consiste nel fatto che tutte le forme storiche non possono esaurirlo pur avendolo presente, e non possono possederlo in modo esclusivo, pur partecipandone in modo più o meno intenso. L'essere si consegna alle forme storiche capaci di rivelarlo, e si consegna a tal punto da divenire inseparabile da esse; e tuttavia non si risolve mai compiutamente in nessuna forma storica. E in questa infinita capacità rivelativa dell'essere sta «l'incontenibile forza della sua inesauribilità» (*ibidem*, p. 44).

2. *Ermeneutica e interpretazione in Gadamer*. Assumendo da Heidegger la fondazione fenomenologica dell'ermeneutica come riflessione sul senso della comprensione umana, Hans-Georg Gadamer (n. 1900) ritiene che il comprendere costituisca un evento non solo esistenziale, ma insieme storico, linguistico e dialettico. L'ermeneutica di Gadamer possiede un carattere "dialettico" e dinamico, e non strutturale, analitico e descrittivo, perché sviluppa la comprensione ontologica di Heidegger all'interno di una ermeneutica che egli stesso definisce "dialettica" o "dialogica". L'elemento dialettico, come appare dall'*Etica dialettica di Platone* (1931), consiste nell'assunzione del carattere di esperienza, incontro, "fusione di orizzonti", proprio della dialettica e della dialogica platonica, all'interno delle strutture esistenziali del comprendere proprie di Heidegger.

Il rapporto tra "esistenza storica" e "comprensione ermeneutica" viene stabilito da Gadamer sulla base di una precomprensione non solamente esistenziale, ma sul fondamento di "pre-concetti" conoscitivi legati alla concreta storicità dell'esistenza, e di cui nessun cammino autenticamente

ermeneutico si può liberare con un salto in una impossibile purezza concettuale. Ancor più di Heidegger, Gadamer approfondisce la questione della "coscienza storica", come coscienza non solo dei presupposti esistenziali della comprensione, ma di tutti quei fattori e quelle componenti che intervengono in modo decisivo nella nostra "comprensione storica", e che stabiliscono dei rapporti tra la nostra presente attualità ed il passato storico.

Gadamer giunge ad affermare così, a differenza di Heidegger, che la nostra precomprensione non è solamente di tipo esistenziale o ontologico, ma che essa è pienamente inserita in una "tradizione" culturale, la quale ne costituisce il vero orizzonte storico. I nostri pregiudizi non sono qualcosa di astratto o di puramente ontologico, ma sono prodotti da una storia che è, appunto, la "tradizione". E per questo loro innestarsi nella tradizione storica, essi non si rivolgono al passato quasi sorgendo dal nulla della nostra presente soggettività, ma essi riconoscono, nella storia, proprio quegli elementi della tradizione che vi sono presenti e che l'hanno mediata fino a noi.

Il «circolo ermeneutico» diviene allora in Gadamer quel movimento che conduce l'interprete ad accogliere tutta la tradizione di comprensione di un testo, andando in modo circolare dalle parti, ovvero dai singoli interpreti, al tutto, ovvero alla tradizione storica della sua interpretazione, ricercando con fedeltà non una propria arbitraria interpretazione, ma l'"unità di significato" del testo, e riconoscendo le concordanze tra le varie tradizioni di comprensione. Il circolo ermeneutico si fonda in sostanza su una indistricabile relazione di linguaggio e storia, di parole e di mondo della vita, giacché ogni comprensione di una qualsiasi realtà attraverso la lingua è sempre condizionata dalla sua precomprensione storica ed esistenziale. Ogni comprensione storica — estetica, culturale, filosofica — è subordinata all'"appartenenza storica", ovvero ad una tradizione culturale e linguistica che ne costituisce l'orizzonte di comprensione.

L'ermeneutica di Gadamer si presenta quindi come una "conoscenza della storia degli effetti" (*Wirkungs-geschichtliche Bewußtsein*) che indica insieme la coscienza delle modalità in cui opera la comprensione ermeneutica e la concreta operatività della comprensione storica come comprensione degli effetti suscitati nella storia dalle interpretazioni del testo. Fanno parte della nozione ermeneutica gadameriana due concetti fondamentali: a) le interpretazioni del testo lungo la storia sono determinate in modo particolare dalle preoccupazioni esistenziali, culturali, religiose del lettore o della comunità che legge il testo; b) da esse deriva anche il concetto ermeneutico di "applicazione", ovvero attualizzazione del testo in un dato contesto esistenziale, culturale e storico. È questo il momento ermeneutico privilegiato che permette quella che Gadamer chiama «fusione di orizzonti», secondo cui l'interprete, superando la distanza temporale che lo separa da un testo e dal suo autore, giunge effettivamente ad allargare il proprio orizzonte interpretativo, permettendo l'assunzione del passato storico come necessario elemento che arricchisce la sua comprensione.

L'ermeneutica gadameriana è tuttavia suscettibile di un uso "debole". Radicalizzando infatti la nozione di "esperienza linguistica", cui è dedicata la terza parte di *Verità e metodo* (1960), il cammino ermeneutico, proprio nel momento in cui assolutizza l'esperienza del linguaggio e la sua universale mediazione, presuppone l'assoluta finitezza del linguaggio: esso non rappresenta mai l'ultimo approdo, l'appropriazione ultima, la conclusione definitiva, ma appunto il presupposto dell'apertura e della differenza. Se la totalità hegeliana aveva il suo approdo nella *sophia* totalizzante, rappresentata dal momento dell'identità, l'universalità dell'esperienza linguistica dell'ermeneutica gadameriana può rischiare di avere come approdo l'inquietudine del non compiuto, del non definitivo, del non-detto e del non-manifesto. La posizione di Gadamer, così come quella dell'ermeneutica esistenziale adottata da alcuni teologi, sarà criticata da Emilio Betti (1890-1968) nella sua opera *Teoria generale della interpretazione* (1955), il quale osserva che l'obiettività dell'interpretazione, soprattutto per quanto riguarda la comprensione storica, è oggi messa seriamente in discussione da un'ermeneutica incapace di distinguere tra interpretazione come ricerca del significato delle cose (*Auslegung*) e attribuzione puramente soggettiva di significato alle cose (*Sinngebung*).

3. *Valore del simbolo e restaurazione del senso in Ricoeur.* Fin dalla sua opera *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), Paul Ricoeur (n. 1913) ha elaborato una concezione dell'ermeneutica che fosse capace di unire la riflessione sull'interpretazione del testo con la prospettiva della psicanalisi, assunta come interpretazione del linguaggio inteso come simbolo di qualcosa di più profondo dell'esteriorità delle parole e dei segni linguistici (→ PSICOTERAPIA, I). Il vasto campo dell'ermeneutica per Ricoeur è pertanto una "teoria dei simboli", la quale sappia usare insieme, seppure in maniera critica e distaccata, sia gli apporti forniti dalla psicanalisi per l'interpretazione dei simboli, sia quelli offerti dalle nuove e diverse scienze della lingua. L'ermeneutica di Ricoeur indaga e sistematizza con rigore il vasto campo dei simboli, distinguendo

tra simboli univoci e simboli equivoci, ed accentuando in particolare il valore e il significato dei miti (→ MITO; SIMBOLO).

Una rinnovata attenzione viene dedicata al simbolo religioso, che «esprime un desiderio nuovo di essere interpellati, oltre il silenzio e l'oblio che la manipolazione dei segni vuoti e la costruzione dei linguaggi formalizzati fanno proliferare. Questa attesa di una nuova Parola, di una nuova attualità della Parola, è il pensiero implicito in ogni fenomenologia dei simboli, che dapprima pone l'accento sull'oggetto, quindi sottolinea la pienezza del simbolo, per salutare infine il potere rivelatore della Parola originaria» (*Della interpretazione*, p. 46). Allora, come scrive Ricoeur, «comprendere significa comprendersi davanti al testo, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di sé...» (*Il conflitto delle interpretazioni*, p. 77). In questa reciproca illuminazione, in cui le categorie dell'attualità non sostituiscono, per soffocarlo, il messaggio del testo antico, ma divengono strumenti di ascolto e di attualizzazione, sorge la consapevolezza che «come lettore, solo quando mi perdo, mi ritrovo» (*ibidem*). Il linguaggio simbolico diviene il luogo privilegiato per questa "ermeneutica dell'ascolto", che Ricoeur oppone alle "ermeneutiche del sospetto" di → Freud, Marx, Nietzsche.

L'ermeneutica per Ricoeur consiste pertanto in un processo perenne di restaurazione del senso, di reinterpretazione e di reperimento del senso originario di ciò che giunge a noi, soprattutto di ciò che giunge dal passato, dalla nostra tradizione culturale, la quale ci presenta una grande messe di dati, di contenuti e di simboli da interpretare. Il simbolo rompe, in un certo senso, l'uso comune del linguaggio normale, e la sua presenza testimonia il bisogno di altro, il bisogno di un *surplus* di significato, di un trascendimento anche di sé, che si esprime nell'arte, nella filosofia, nella → religione, e che assume espressione soprattutto nella figura della metafora, la quale esprime la vera creatività dell'uomo (cfr. *La metafora viva*, 1975). In questa prospettiva, l'ermeneutica di un testo, in particolare del testo biblico, deve articolarsi in diversi stadi, capaci di garantirne la verità: dai metodi filologici, letterari e storici, che garantiscono l'oggettivo significato del testo, fino ai metodi ermeneutici che attualizzano il significato del testo per la vita dei lettori, che in tal modo sono interpellati dal testo a far emergere, dai significati, una rinnovata comprensione di sé.

Ma anche la "storia" e la "persona" sono oggi comprensibili solo in una prospettiva ermeneutica. In *Tempo e racconto* (1983-85), Ricoeur si sforza di mostrare come la stessa esperienza che l'uomo fa della temporalità e della storicità giunge al linguaggio attraverso il racconto; e in *Se stesso come un altro* (1990), mostra come la stessa identità personale si costituisca — per la psicoanalisi come per l'ermeneutica — come un'identità narrativa. In Ricoeur si incontrano dunque due ermeneutiche: l'ermeneutica della restaurazione del senso, o ermeneutica dell'ascolto; e un'ermeneutica critica, la quale — come ben espresso ne *La critica e la convinzione* (1995) — è capace di ritornare di nuovo, dopo l'ascolto e l'accettazione della tradizione, e assumendo tutta la dimensione della temporalità storica con tutte le novità culturali ed esistenziali che essa comporta, ad una interpretazione di sé di fronte al testo.

VII. Ermeneutica ed Egesi

Uno dei campi più significativi di applicazione dell'ermeneutica filosofica è costituito dall'esegesi e dalla teologia biblica. Nel documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15.4.1993, EV 13, 2846-3150) viene ribadito che «il cammino dell'esegesi è chiamato a essere ripensato tenendo conto dell'ermeneutica filosofica contemporanea, che ha messo in evidenza l'implicazione della soggettività nella conoscenza, specialmente nella conoscenza storica» (EV 13, 2981). Il documento recepisce pertanto le suggestioni dell'ermeneutica riguardanti in particolare la dimensione soggettiva e storica delle nostre strutture conoscitive, e traccia una breve storia dell'esegesi contemporanea in rapporto all'ermeneutica.

Le indicazioni ermeneutiche di Schleiermacher, Dilthey e Heidegger presero infatti corpo nei tentativi di applicare l'ermeneutica all'esegesi operati da Bultmann, Ebeling e Ricoeur. In particolare Rudolf Bultmann (1884-1976) si rese conto dell'importanza per l'esegesi del principio ermeneutico della precomprensione. «La precomprensione (*Vorverständnis*) è fondata su un rapporto vitale (*Lebenverständnis*) dell'interprete con la cosa di cui parla il testo» (EV 13, 2982). Ma qui si pone anche il vero problema di un'ermeneutica applicata all'esegesi. Se cioè la precomprensione debba essere considerata, come ha fatto rilevare Betti nella sua critica alle nuove ermeneutiche teologiche (vedi *supra*, VI.2), unicamente come una attribuzione soggettiva di significato al testo da parte dell'interprete (*Sinngebung*); ovvero se la precomprensione debba anche lasciarsi modificare dal testo e perfino lasciarsi correggere da ciò di cui parla il testo, che va considerato non come un'estensione della propria soggettività, ma come un'alterità capace di arricchirla e di approfondirla.

D'altra parte, anche Gadamer e Ricoeur si erano mossi in fondo sulla linea di un necessario riconoscimento dell'alterità del testo rispetto all'interprete.

La filosofia ermeneutica ha permesso inoltre all'esegesi di comprendere che quest'ultima non è solo interpretazione di parole scritte, ma adeguazione alla verità del testo e corrispondenza esistenziale alla parola del messaggio del testo. «Ogni esegesi dei testi è chiamata a essere completata da un'ermeneutica, nel senso recente del termine» (EV 13, 2986). Senza trovare il rapporto tra l'esperienza di fede dell'uomo di oggi e la realtà di fede espressa dai testi biblici che testimoniano in modo eminente la verità di dialogo di Dio con l'uomo storico (→ FEDE, II, V), nessuna esegesi può dirsi esaustiva nella prospettiva ermeneutica, la quale deve considerarsi «una sana reazione al positivismo storico e alla tentazione di applicare allo studio della Bibbia i criteri di oggettività utilizzati nelle scienze naturali» (EV 13, 2988). Tuttavia l'attualizzazione del significato dei testi biblici non può essere realizzata adattandoli unicamente alle categorie precomprensive della filosofia e della cultura del proprio tempo, come voluto da Bultmann e dal suo impiego della filosofia heideggeriana. La «demitizzazione» che ne è conseguita ha significato lo svuotamento del messaggio teologico dei testi biblici a favore del loro significato antropologico (→ MIRACOLO, IV.2; VANGELI, I.3), ritenuto simile alle categorie esistenziali elaborate dalla filosofia di Heidegger. L'ermeneutica biblica, pur coniugando le metodologie filosofiche con i principi dell'ermeneutica filosofica, deve mantenersi sul piano teologico, che significa il riconoscimento del suo proprio oggetto, cioè «la persona di Gesù Cristo e gli eventi di salvezza compiuti nella nostra storia» (EV 13, 2989); e per questo deve essere guidata anche dai presupposti teologici della precomprensione biblica, «quali la fede vissuta in comunità ecclesiale e la luce dello Spirito» (EV 13, 2991; cfr. *Dei Verbum*, 12).

Una questione particolare attinente all'esegesi biblica è quella dei sensi della Scrittura (cfr. EV 13, 2992-3012; → SACRA SCRITTURA, III). Tutta l'esegesi patristica e poi medievale si è basata sulla tesi origeniana dei quattro sensi della Scrittura, riassunta poi nel Distico di Agostino di Danimarca (XIII sec.): «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia». L'esegesi contemporanea ha sviluppato, a proposito dei significati di un testo, due tesi opposte. Da una parte la tesi dell'unità del significato di un testo, nel senso che il testo non può contenere diversi significati. Il metodo storico critico si è soffermato in modo particolare sulla ricerca del vero significato del testo. Ma dall'altra, rivalutando il → mito e riscoprendo il linguaggio simbolico come fonte inesauribile di significati (Heidegger, Ricoeur), l'ermeneutica ha offerto all'esegesi una serie di strumenti utili a comprendere le inesauribili potenzialità insite nel linguaggio simbolico della Scrittura. In tal modo ha rinnovato la comprensione del senso letterale della Scrittura, che non dev'essere inteso in senso "letteralistico", come vogliono gli esegeti fondamentalisti, ma legato al genere letterario dell'autore, così che esso può essere anche ambivalente, come nel caso dell'affermazione di Caifa (cfr. *Gv* 11,30); può riferirsi a diversi livelli di realtà, come nel caso dei testi poetici della Scrittura (*Cantico dei Cantici*); e può essere anche dinamico, come nel caso dei *Salmi* legati alle circostanze storiche della monarchia di Israele, ma anche all'annuncio profetico del Regno di Dio. Si accede così al *sensus plenior* della Scrittura, definito come «un senso più profondo del testo, voluto da Dio, ma non chiaramente espresso dall'autore umano» (EV 13, 3010). Il "senso pieno" di un testo biblico può essere dunque scoperto — e questo è conseguenza del principio del "circolo ermeneutico" — solo alla luce degli altri testi biblici e alla luce della Rivelazione nel suo insieme (*analogia fidei*).

L'ermeneutica filosofica aiuta inoltre l'esegesi a comprendere che nessun testo scritto può prendere vita se non è fatto rivivere dall'interesse di coloro che lo leggono, ai quali può offrire, per la potenza del messaggio che esso contiene, significati sempre nuovi e profondi. È questo il motivo per cui il senso letterale della Scrittura, nella prospettiva ermeneutica, può offrirsi a riletture sempre nuove, perché la situazione ermeneutica vive precisamente di questa tensione tra il passato e l'attualità storica, tra il messaggio e la precomprensione esistenziale, tra il testo e la sua comprensione, che significa anche maggiore comprensione di sé. L'ermeneutica ha reso così consapevole l'esegesi che la lettura di un testo, sia esso letterario, filosofico o religioso, non è mai avulsa dal contesto culturale del lettore che muove verso l'interpretazione del testo partendo da una tradizione di interpretazione, che tuttavia può arricchire o anche mutare in relazione alla sua creatività; e, in secondo luogo, che le interpretazioni del testo devono essere intese anche come risposte agli appelli che il testo nella storia rivolge ai lettori.

L'applicazione dei metodi scientifici e il rispetto dei criteri ermeneutici dell'interpretazione sono oggi divenuti imprescindibili per la comprensione dei testi biblici. Nell'attuale consapevolezza ecclesiale è impossibile ritornare a uno stato precritico nell'interpretazione della Bibbia, ed occorre

saper valorizzare gli apporti positivi (pur con le dovute riserve) del metodo storico critico, come pure quelli dell'analisi retorica e dell'ermeneutica filosofica.

Il metodo storico critico viene oggi applicato perseguendo insieme: la critica testuale del testo; l'analisi linguistica e semantica del testo; la critica letteraria del testo; la critica dei generi letterari; la critica delle tradizioni dei testi; la critica della redazione dei testi, fino alla loro composizione finale. La valutazione del metodo storico critico non dipende quindi dal metodo in se stesso, che appartiene allo sviluppo delle scienze storiche, ma all'utilizzazione che se ne fa in base a precognizioni di carattere ideologico o teologico diverse (cfr. EV 13, 2862-2877). L'eventuale limite del metodo storico critico non consiste nella sua scientificità, ma nel non tener conto di tutta la vasta gamma di potenzialità significative legate al messaggio, quali sono state messe in luce dalla più recente ermeneutica, che soprattutto con Gadamer si è dedicata alla riflessione sulle inedite potenzialità del linguaggio e della parola. L'ermeneutica di Gadamer ha avuto un particolare influsso sull'esegesi scritturistica, come testimoniato dal modello di esegesi biblica costituito dalla storia degli effetti del testo, ispirato alla nozione di *Wirkungs-geschichte* (vedi *supra*, VI.2). Secondo questa teoria, l'interpretazione di un testo deve tener conto degli effetti che la lettura del testo ha suscitato lungo la storia delle sue interpretazioni, le quali non devono considerarsi estranee al testo, ma come un suo arricchimento. È infatti la lettura che dà vita ad un testo nel corso della storia; ed è questa appropriazione del testo da parte dei suoi lettori, a livello letterario, filosofico, teologico, mistico, a rappresentare uno dei maggiori contributi alla sua comprensione.

Si possono qui dare due differenti situazioni ermeneutiche. La prima è costituita da quelle interpretazioni che arricchiscono il testo senza mutarne l'inesauribile significatività, senza sconvolgerne l'orizzonte veritativo. È il caso delle molteplici interpretazioni dei testi della Scrittura di carattere spirituale o mistico, che pur differenziandosi, si muovono tutte all'interno della sua verità dogmatica. Oppure la storia delle interpretazioni può dare origine a delle tradizioni interpretative che falsificano il testo, e per questo devono essere demistificate e corrette da una ermeneutica che si ponga di fronte al testo in modo critico e libero da condizionamenti tradizionali. È il caso, ad esempio, di quelle tradizioni interpretative che hanno dato origine all'antisemitismo, alle discriminazioni razziali, al misconoscimento della libertà di coscienza e religiosa, allo stile violento dell'imposizione della verità, e all'illusione millenaristica. L'ermeneutica deve dunque tener conto della *Wirkungs-geschichte*, ma deve anche poter elaborare una necessaria critica dei suoi confronti al fine di raggiungere una comprensione veritativa del testo.

Tra gli ultimi approcci esegetici della Bibbia, che hanno fatto seguito al metodo storico critico, vi è l'approccio canonico, sorto negli anni '70 negli Stati Uniti, il quale ritiene che solo «la comunità credente è il contesto adeguato per l'interpretazione dei testi canonici» (EV 13, 2912-2919). Brevard S. Childs e James A. Sanders pongono così attenzione al "processo canonico" mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, soprattutto i *targumim* e i *midrashim*. Vanno ugualmente citati (cfr. EV 13, 2930-2970) l'approccio sociologico, che cerca di comprendere tutte le forme di vita (famiglia, lavoro, comunità, economia, politica, forme religiose, ecc.) che hanno costituito il vissuto sociale dell'evento cristiano e della Chiesa primitiva; l'approccio attraverso l'antropologia culturale, che intende mettere in luce anche ulteriori aspetti antropologici (lingua, arte, religione, usi e costumi: vestiti, ornamenti, feste, danze, miti) per ricostruire l'ambiente umano intorno ai valori riconosciuti (onore, disonore, segreto, fedeltà, tradizione, educazione), al fine di individuare ciò che vi è di permanente nel messaggio biblico e ciò che invece è transeunte perché è legato al tempo; l'approccio psicologico e psicoanalitico, da cui in particolare è partita la valorizzazione del simbolo e del linguaggio simbolico come maggiormente capace di esprimere l'esperienza religiosa della verità; e infine gli approcci contestuali (liberazionista e femminista), i quali cercano di contestualizzare la lettura della Bibbia in funzione degli attuali bisogni sociali, politici, culturali, economici, antropologici, del presente momento storico.

VIII. Ermeneutica ed epistemologia

I problemi di carattere filosofico che hanno caratterizzato il pensiero postkantiano, e in particolare le contrapposizioni tra spiegazione scientifica e comprensione ermeneutica (Dilthey), e quindi tra logica e storia, tra natura e → spirito, sono stati alla base dei grandi dibattiti filosofici della seconda metà del XX secolo, i quali hanno visto opporsi rispettivamente strutturalismo ed esistenzialismo, → positivismo e dialettica, marxismo e fenomenologia, ed hanno poi costituito lo sfondo sia del dibattito tra "razionalità forte" (Apel) e "razionalità comunicativa" (Habermas), sia del più recente dibattito tra → epistemologia ed ermeneutica. Impropriamente si tende tuttora a contrapporre radicalmente i filosofi analitici, di formazione epistemologica e prevalentemente angloamericana, ai filosofi continentali, di prevalente formazione ermeneutica. In effetti, le più

avanzate discussioni intorno al rapporto tra ermeneutica ed epistemologia hanno visto assottigliarsi sempre di più le differenze tra i due campi, che si vedono attraversati da analoghe preoccupazioni sia epistemologiche che ermeneutiche.

Nella riflessione sullo statuto epistemologico della scienza (da Mach a Lakatos) è presente — ad esempio nella formulazione dei “criteri di rilevanza”, nelle nozioni di “schemi concettuali”, “tradizioni di ricerca”, “paradigmi”, “metafisiche influenti”, ecc. — l’assunto fondamentale dell’ermeneutica, ossia che ogni progetto cognitivo è orientato da una precomprensione. Non solo non vi è conoscenza di tipo filosofico, ma non vi è nemmeno scienza senza presupposti e senza pregiudizi. La possibilità di comprendere l’ambito soggetto all’analisi scientifica (o anche linguistica) è soggetto a sua volta alla comprensione di quell’ambito pre-analitico che sta alla base dell’analisi stessa, che ne determina il progetto cognitivo, e costituisce in tal modo la condizione della stessa ricerca scientifica.

La riflessione epistemologica si è appropriata così progressivamente di nozioni strettamente ermeneutiche, applicando in particolare la nozione di “precomprensione” all’elaborazione di una “storia della scienza” intesa come il succedersi delle domande che hanno guidato la ricerca, ed alla formulazione di una metodologia “ermeneutica” delle scienze umane. Per esse infatti varrebbe in modo particolare il principio secondo cui, in base alla nozione ermeneutica di “mondo” come progetto umano (Heidegger), ogni comprensione è determinata da una precomprensione più radicale, costituita dalla situazione esistenziale dell’uomo che in ogni epoca storica può dare senso al mondo e può interpretarlo, perché a sua volta è immerso in una totalità di significati (tradizioni, cultura, comunità di appartenenza) che determinano l’orizzonte della sua comprensione del mondo (Gadamer). A sua volta l’ermeneutica si è resa sempre più consapevole, soprattutto grazie al contributo di Ricoeur, di essere non un’anti-epistemologia, ma piuttosto una riflessione sulle condizioni e le precomprensioni non epistemologiche della stessa epistemologia. Secondo Ricoeur, infatti, l’epistemologia contemporanea — a differenza di quella del positivismo e del neopositivismo e dopo le crisi che ne sono derivate — ha sviluppato la consapevolezza delle proprie componenti ermeneutiche accentuando l’attenzione sugli aspetti pre-cognitivi che determinano ogni progetto cognitivo e scientifico, permettendo così anche all’ermeneutica di aprirsi a preoccupazioni di carattere epistemologico.

La “precomprensione” presenta tuttavia significati non omogenei nell’ermeneutica e nell’epistemologia. Essa può indicare, nell’ermeneutica, la struttura esistenziale dell’interprete e la sua “apertura” all’essere (Heidegger), ovvero la tradizione culturale di appartenenza come orizzonte di comprensione (Gadamer); mentre per l’epistemologia si tratta di riconoscere più semplicemente quali siano i presupposti non epistemologici del proprio progetto cognitivo. In alcune espressioni estreme dell’epistemologia contemporanea, poi, l’assunzione radicale della nozione ermeneutica di “precomprensione” ha condotto ad istituire asimmetrici rapporti tra epistemologia ed estetica, tra scienza ed arte. Per Nelson Goodman le stesse scienze devono considerarsi come delle arti, e ciò perché nella scienza, come nell’arte, sono presenti diversi modi di interpretare e di costruire il mondo, e stili diversi di modelli razionali di interpretazione che sono relativi, come nell’arte, a diverse tradizioni culturali, e come questi soggetti a sviluppo o a decadenza. Feyerabend ed Hacking hanno ulteriormente radicalizzato la tesi di Goodman, sostenendo che la dicotomia tra spiegazione scientifica e comprensione ermeneutica, dovuta a Dilthey (vedi *supra*, V.3), ma fatta propria anche dalla filosofia della scienza positivista e neopositivista, debba considerarsi ormai superata. Del resto anche diversi scienziati — da → Planck ad → Einstein, da Bohr a Poincaré — non si sono sottratti al confronto tra creazione artistica e ricerca scientifica, affermando in più occasioni che, nell’elaborazione e nella formulazione delle loro teorie, hanno perseguito anche criteri estetici di ordine, armonia, simmetria ed eleganza (→ BELLEZZA, II). Da parte sua l’ermeneutica, in particolare con Ricoeur, ha recepito la lezione dell’epistemologia contemporanea, la quale ha favorito la visione di una scienza non più intesa come conoscenza impersonale ed ultimativa della realtà, ma piuttosto come un succedersi di teorie interpretative. Forse enfatizzando a volte il carattere provvisorio e rivedibile delle scienze, certamente evidente in quelle discipline con un maggiore legame filosofico ed una più consistente valenza interpretativa come la fisica delle particelle e la → cosmologia — ma non al punto da invalidare il progresso costruttivo, non totalmente rivoluzionario, della conoscenza scientifica —, tali novità epistemologiche hanno comunque offerto alla riflessione ermeneutica preziosi e inediti contributi, aprendola ad un fecondo dialogo con le teorie cognitive.

Del resto, in dialogo critico con il neopositivismo logico, le *Ricerche filosofiche* (1953) di → Ludwig Wittgenstein (1889- 1951) avevano già messo in crisi il mito di una scienza totalizzante ed autoreferenziale, perché avevano mostrato la correlazione esistente tra le forme cognitive e le

forme della vita. Avevano cioè scoperto il principale assunto che è alla base dell'ermeneutica, aprendo la strada non solo alla successiva filosofia analitica angloamericana, ma anche all'attuale incontro tra analitici e continentali, epistemologi ed ermeneuti. Il paradosso dell'odierna situazione filosofica è costituito dal fatto che una filosofia che voglia ispirarsi al modello scientifico del sapere dovrebbe costituirsi oggi come una ermeneutica.

Gaspare Mura

Vedi: EPISTEMOLOGIA; RAGIONE; SACRA SCRITTURA; STORIA; TEOLOGIA; VERITÀ.

Bibliografia:

Opere generali e di sintesi: K. KERÉNYI, *Origine e senso dell'ermeneutica*, in *Ermeneutica e tradizione*, "Archivio di filosofia" nn. 1-2, Padova 1964, pp. 129-137; R.E. PALMER, *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern, Evanston 1969; E. FUCHS, *Ermeneutica*, Celuc, Milano 1974; R. BULTMANN, *Il problema dell'ermeneutica* (1950), in "Credere e comprendere", Queriniana, Brescia 1977, pp. 565-588; H.-G. GADAMER, *Ermeneutica*, "Enciclopedia del Novecento", Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. II, Roma 1977, pp. 731-740; L. GELDSETZER, *Che cos'è l'ermeneutica?*, "Rivista di filosofia neoscolastica" 75 (1983), pp. 594-621; E. EBELING, *Ermeneutica* (1957), in "La Rosa", 1 (1985), n. 2, pp. 49-69; J. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986; G. GUSDORF, *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1989; M. MARASSI, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 1990; *Gadamer and hermeneutics. Science, culture, literature: Plato, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Habermas, Derrida*, a cura di H.J. Silverman, Routledge, London - New York 1991; M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1992; G. RIPANTI, *Parola e ascolto*, Morcelliana, Brescia 1993; W.G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica: sviluppo e significato*, Queriniana, Brescia 1994; F. RODI, *Conoscenza del conosciuto: sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, F. Angeli, Milano 1996; G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1997²; G.L. BRUNS, *Ermeneutica antica e moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1998; F. BIANCO, *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1999².

Ermeneutica, teologia ed esegesi: H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'écriture*, 4 voll., Aubier, Paris 1959-1964; G. QUELL, G. KITTEL, R. BULTMANN, *Alétheia*, in GLNT, vol. I, 1965, coll. 625-674; E. FUCHS, *La Nuova ermeneutica*, Paideia, Brescia 1967; J.M. ROBINSON, *L'ermeneutica da Karl Barth ai nostri giorni*, in J.M. Robinson, E. Fuchs, "La Nuova Ermeneutica", Paideia, Brescia 1967, pp. 9-98; R. MARLÉ, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Queriniana, Brescia 1968; G. EBELING, *Dio e parola*, Queriniana, Brescia 1969; G. EBELING, *Teologia e annuncio*, Città Nuova, Roma 1972; G. EBELING, *Parola e Fede*, Bompiani, Milano 1974; W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975 [contiene: *Ermeneutica come metodologia della comprensione del senso*]; G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Paideia, Brescia 1981; P. RICOEUR, E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978; P. GRECH, *Ermeneutica e teologia biblica*, Borla, Roma 1986; M.M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita. La lettura esistenziale della Parola: un aspetto comune all'ermeneutica*, Qiqajon, Magnano 1990; I. SANNA (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo: Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993.

Ermeneutica ed epistemologia: Z. BAUMAN, *Hermeneutics and social science: approaches to understanding*, Hutchinson, London 1978; M. BIZZOTTO, *Conoscere e interpretare. Linee di una teoria della conoscenza alla luce dell'ermeneutica filosofica*, EDB - Studio teologico S. Zeno, Bologna-Verona 1984; M. VOZZA, *Rilevanze. Epistemologia ed ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1990; A. ESCHER DI STEFANO, *Il coraggio della verità*, Morano, Napoli 1991; G. MORRA, *Ermeneutica e sociologia*, L.U.I.S.S., Roma 1991; D. DAVIDSON, I. HACKING, M. DUMMETT, *Linguaggio e interpretazione: una disputa filosofica*, Unicopli, Milano 1993; J.J. KOCKELMANS, *Ideas for a hermeneutic phenomenology of the natural sciences*, Kluwer, Dordrecht 1993; T.F. GERAETS (a cura di), *Dialettica ed ermeneutica*, Quattro venti, Urbino 1993; A. DI GENNARO, *Modelli ed ermeneutica nelle scienze sociali*, La Nuova Italia, Firenze 1994; A. FABRIS, *Prospettive dell'interpretazione*, ETS, Pisa 1995; B. MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, Città Nuova, Roma 1996; J. TOPOLSKI, *Narrare la storia*, B. Mondadori, Milano 1997; F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, R. Cortina, Milano

1997; M. MESSERI, *Verità*, La Nuova Italia, Firenze 1997; B. STARNINO, M. MOSCONE, M. RIVERSO (a cura di), *Epistemologia scientifica, ermeneutica filosofica e scienze umane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997; F. BIASUTTI, *Ermeneutica e coscienza storica*, Cusl, Padova 1999.

Opere principali degli Autori citati: E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione* (1955), 2 voll., Giuffrè, Milano 1990; IDEM, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito* (1962), a cura di G. Mura, Città Nuova, Roma 1987; R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, 4 voll., Tübingen 1933-1965 [tr. it. *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977]; W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954; IDEM, *Ermeneutica e religione*, Patron, Bologna 1970; IDEM, *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974; IDEM, *Le origini dell'ermeneutica* in "Il pensiero ermeneutico, Testi e materiali", a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986, pp. 175-204; H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960 [tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983]; IDEM *Wahrheit und Methode 2: Ergänzungen*, Tübingen 1993 [tr. it. *Verità e metodo. 2, Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996]; IDEM, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Tübingen 1982 [tr. it. *Studi platonici*, 2 voll., Marietti, Casale Monferrato 1983-1984]; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927 [tr. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1982]; IDEM, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 [tr. it. *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano 1984]; IDEM, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950 [tr. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1973]; IDEM, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1943 [tr. it. *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1973]; L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; IDEM, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985; IDEM, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia dagli scritti*, a cura di M. Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988; P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 [tr. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Melangolo, Genova 1991]; IDEM, *Le conflit des interprétations*, Paris 1962 [tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977]; IDEM, *La sfida semiologica*, Armando, Roma 1974; IDEM, *Exegesis. Problèmes de méthode ed exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Neuchâtel 1975 [tr. it. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1983]; IDEM, *La métaphore vive*, Paris 1975 [tr. it. *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981); IDEM, *Temps et récit*, 3 voll., Paris 1983-1985 [tr. it. *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1986-1988]; *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [tr. it. *Sé come un Altro*, Jaca Book, Milano 1993]; IDEM, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997; F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, a cura di H. Kimmerle, Accademia delle Scienze di Heidelberg, 1959, 1974² [tr. it. *Ermeneutica*, int., trad. e apparati a cura di M. Marassi, Rusconi Milano 1996].