

KS. IRENEUSZ W. KORZENIOWSKI

I FONDAMENTI STORICI DELL'„ERMENEUTICA VERITATIVA” SECONDO GASPARE MURA*

L'orizzonte dell'ermeneutica veritativa di G. Mura va visto alla luce della prospettiva generale del suo pensiero, espresso in quei suoi scritti dedicati al vasto piano abbracciato dall'ermeneutica. Prima di tutto, per Mura è sbagliato vedere un'alternativa radicale tra l'ermeneutica filosofica e la metafisica e, quindi, pensare che l'unica ermeneutica possibile sia contro la metafisica. L'intenzione di Mura è, infatti, quella di mostrare, attraverso un confronto diretto con gli autori e con le principali tematiche dell'ermeneutica, che essa non solo è aperta alla metafisica, ma è parte di essa¹.

Secondo Mura, «le tematiche peculiari dell'ermeneutica, che configurano le nuove prospettive in cui deve collocarsi la stessa metafisica, sono: il rapporto tra verità e storia, l'ineliminabile componente soggettiva della comprensione e dell'interpretazione, la finitezza umana e la temporalità, il carattere rivelativo della verità, la dimensione dinamica dell'essere, la fondazione

Ks. dr IRENEUSZ W. KORZENIOWSKI – kapłan archidiecezji lubelskiej, doktor teologii i filozofii, aktualnie pracuje w Watykanie w Papieskiej Radzie do Spraw Nowej Ewangelizacji; adres do korespondencji: e-mail: i.korzeniowski@policlinicoumberto1.it.

* Gaspare Mura è Professore emerito di Filosofia presso la Pontificia Università Urbaniana; Professore di Ermeneutica presso la Pontificia Università Lateranense e Pontificia Università della Santa Croce a Roma. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Emmanuel Lévinas: Ermeneutica e „separazione”* (Roma 1982); *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione* (Roma 1997²); *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro* (Roma 2001); www.urbaniana.edu/uup/autori/mura.

¹ Cfr. Ireneusz W. Korzeniowski. *Introduzione. L'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura*. In: *Per una ermeneutica veritativa. Studi in onore di Gaspare Mura*, a cura di Ireneusz W. Korzeniowski. Roma: Città Nuova Editrice 2010, 13-33.

ontologica della parola e del linguaggio»². Una metafisica non intesa come oltrepassata dall'ermeneutica o racchiusa negli angusti limiti del relativo, ma aperta ad una crescita di senso, che segue gli sconfinati orizzonti dell'essere. Inoltre, Mura afferma che l'ermeneutica si rende conto che ogni domanda dell'uomo è legata all'esistenzialità e alla storia dell'umanità e, quindi, alla soggettività. Allora, in questo senso, la metafisica oggi non può essere considerata solo in maniera astratta, perché la domanda metafisica riguarda l'uomo. Secondo Mura, ci si rende conto, persino sul piano teologico, che per le questioni legate all'ermeneutica non si può prescindere dalla metafisica. La Parola eterna si è infatti incarnata in un momento preciso della storia, in un ambiente sociale e culturale ben determinato e, volendola interpretare, è necessario ricercarla là dove essa si è resa percettibile, attraverso il necessario aiuto del sapere umano. In questo senso, Mura si riferisce particolarmente anche a Heidegger: autore tra i più controversi, che nell'interpretazione dell'ermeneutica contemporanea esprime una profonda istanza veritativa e quindi, implicitamente, metafisica. E, ancora, al giurista E. Betti il quale, parlando di ermeneutica non nichilistica e non relativistica, implicitamente definisce l'ermeneutica anche metafisica.

Come ha scritto Battista Mondin: «...l'apporto più importante e più originale di Mura al dibattito filosofico contemporaneo, riguarda l'ermeneutica, di cui non solo ha ricostruito con grande maestria tutto il lungo cammino storico (da Aristotele a Derrida), ma ha anche elaborato un'interessante teoria, che riconduce l'ermeneutica dai sentieri sperduti in cui l'hanno abbandonata la maggior parte dei filosofi contemporanei, al suo compito più genuino: la scoperta della verità. Mura coniuga insieme „ermeneutica” e „verità”, perché sviluppa un'ermeneutica non appiattita sulla concezione 'debole', nichilistica dell'ermeneutica che prende congedo dal pensiero fondante, e intende l'ermeneutica non come semiosi infinita o come ausiliaria di altre scienze (psicoanalisi, filosofia del linguaggio, critica dell'ideologia), ma fondamentalmente come 'ermeneutica veritativa'. Rifiutando le forme di nichilismo ermeneutico, Mura sottolinea l'istanza veritativa dell'ermeneutica, cercando di rinnovare la nozione di verità come *adaequatio* e di superare la nozione di verità come verifica, propria del sapere scientifico, a favore della verità come evento, come Parola, che diventa poi verità nella storia, nella prassi, nel vissuto; verità ontologica che occorre lasciar essere e non pretendere di inventare.

² Gaspare M u r a. „Ermeneutica e metafisica, possibilità di un dialogo”. Roma: Città Nuova 1996, 42-90; I d e m. „Ermeneutica, Gnoseologia e Metafisica: Attualità del Commento di S. Tommaso al Perihermeneias di Aristotele”. In: *Euntes Docete* 40(1987), 361-389.

Alla verità sospesa, alla verità nostalgica della ermeneutica contemporanea, Mura contrappone una verità metafisica autentica, e pone l'ermeneutica come medium tra verità e metafisica. Così intesa, l'ermeneutica diviene elemento rinnovatore della metafisica, e fornisce indicazioni preziose sul senso della filosofia tutta e del suo destino»³.

1. ETIMOLOGIA E ORIGINE DELL'ERMENEUTICA

Il termine „ermeneutica” deriva dal greco ἑρμηνεία, ας, ἡ (ἑρμηνεύω), che significa interpretazione, spiegazione, dichiarazione⁴. Nell'ermeneutica contemporanea alcuni studiosi di spicco, come ad esempio G. Mura⁵, mettono in evidenza il rapporto che c'è tra il verbo greco ἑρμηνεύειν, interpretare, tradurre, con il corrispondente latino „interpretari”; il verbo greco è alla base delle altre parole che derivano dalla stessa radice, come ἑρμηνεύς, ἑρμηνευτήης, ἑρμηνευτική⁶. Come osserva Mura, la radice greca del termine ἑρμηνεύω sarebbe strettamente collegata alla radice latina di „(s)erm”, da cui abbiamo „sermo”, che significa discorso⁷. Quindi, nell'idea di ermeneutica, secondo l'originario nesso di mediazione e trasporto, è palese la strutturale omologia tra il greco ἑρμηνεία ed il latino „interpretatio”⁸. *Interpreter*, come ἑρμηνεύω, significa chiarire un senso oscuro. Nell'antichità, i Romani⁹ chiamavano „elocutio” l'ἑρμηνεία, cioè l'espressione di pensiero, quindi, non „com-

³ Battista M o n d i n. *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*. Milano: Massimo 1994, 570-571.

⁴ Cfr. Lorenzo R o c c i. „ἑρμηνεία, ας, ἡ”, In: *Vocabolario Greco-Latino*. Società Editrice Dante Alighieri-S. Lapi, Milano-Roma-Napoli: Città di Castello 1943.

⁵ Gaspare M u r a. *Ermeneutica e verità storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*. Roma: Città Nuova Editrice 1997², 13-16; I d e m. *Introduzione all'ermeneutica veritativa*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2005, 24-27. Cfr. Gerhard E b e l i n g. „Hermeneutik”. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr 1959, III, coll. 242-262; K. K e r e n y i. „Origine e senso dell'ermeneutica”. In: *Archivio di filosofia* 1963, 1-2.

⁶ M u r a. *Ermeneutica* 13.

⁷ I d e m. *Introduzione* 24.

⁸ Luca B i a n c h i. „Fra lessicografia e storia delle tradizioni filosofiche: metamorfosi dell'interpretatio”. In: *L'interpretazione nei sec. XVII e XVIII*. Milano: Angeli 1993; Bruno B i a n c h i, „Che cos'è l'ermeneutica”. In: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 75 Ottobre-Dicembre (1983) 594-622; Egidio F o r c e l l i n i, *Lexicon Totius Latinitatis* (2006-2007).

⁹ Anton B o e k h. *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 1809-1865. A cura di E. Brautschek. Leipzig 1877, 119.

preensione”, ma facoltà di „far comprendere”. La traduzione di ἑρμηνεία¹⁰ è così non soltanto *interpretatio*, cioè traduzione, osservazione, chiarificazione, bensì nel contempo-vale: *elocutio*. L’interpretazione è sempre un atto positivo di violenza. Infatti, per dare voce, bisogna confrontarsi con un senso nascosto, vincere la resistenza di ciò che, per usare la terminologia heideggeriana, „si-sottrae”. Ἑρμηνεύειν è recare un annuncio essendo già pronti ad ascoltare. Mentre, come osserva Mura, ciò era diverso per l’età tragica dei Greci: per loro gli interpreti erano incoscienti, trasportavano messaggi nell’oscurità e li dissipavano senza averne conoscenza¹¹. Sembra comunque che il mondo latino¹² conoscesse una certa idea di interpretazione come non-nascondimento, come rivelazione di cifre occulte, come nelle attestazioni in Seneca, Aulo Gellio, Cicerone¹³. Più tardi, s. Ambrogio¹⁴ userà il termine „*interpretari*” all’interno della Vulgata, riferendosi alle profezie e ai discorsi oracolari.

La verità nel mondo greco filosofico è soprattutto una verità eidetica, cioè intellettuale, legata all’idea, al concetto e quindi è la verità del pensiero. Nel mondo greco c’è lo sviluppo del vedere, e nel mondo ebraico-cristiano c’è lo sviluppo dell’ascoltare: «L’ermeneutica ebraica precristiana si distingue dall’ermeneutica greca perché non a che fare con l’interpretazione di testi mitici e poetici..., ma con una scrittura che si ritiene espressione della volontà di Dio che agisca continuamente nella storia del popolo... proprio di qui ha avuto origine quella dimensione storica dell’interpretazione e della comprensione, che sarà sviluppata nell’ermeneutica moderna e contemporanea»¹⁵.

¹⁰ H.-G. G a d a m e r. *Hermeneutik*. In: J. R i t t e r. *Historisches Wortebuch Philosophie*. Basel-Stuttgart: Schwab e co 1974, III, 1061-1073.

¹¹ Qui ci sembra utile riportare l’osservazione che Mura fa tra il dio Hermès – Ἑρμῆς – di Platone e l’Hermios – Ἑρμιος – che è invece il nome attribuito ai sacerdoti dell’oracolo di Delfi; cfr. M u r a. *Ermeneutica* 17; cfr. P l a t o n e. *Simposio* 202 d 5-e 4.

¹² Hermann von der H a r d t. *Universalis exegeseos elementa*. In: Maurizio F e r r a r i s. *Storia dell’ermeneutica*. Milano: Bompiani 1988, 6. Cfr. Hermann von der H a r d t. *Universalis exegeseos elementa clementa pro omnis generis veteribus scriptis sacris et exteris recte legendis ac digne interpretandis* [s. 1]. Helmstedt 1708.

¹³ Ad esempio Cicerone, *De oratore*, 3. 41. 166: „*ut aliud dicatur, aliud intellegendum sit*”.

¹⁴ Cfr. A m b r o g i o, *De Abraham libri duo* I, 4, 28, PL XIV, 432C.

¹⁵ M u r a. *Ermeneutica* 68-69.

2. „ERMENEUTICA VERITATIVA” ED ESEGESI EBRAICO-CRISTIANA

Nella Bibbia la verità appartiene alla Parola di Dio e non è qualcosa da contemplare con la mente del pensiero bensì è una Parola da ascoltare; deve essere vissuta e compresa la verità esistenziale, il rapporto con una parola che è Parola di Dio, e quindi autorevole. La verità è qualcosa che si fa, non che si vede, è una dimensione epifanica della verità. La verità si rivela come Parola – Dio che parla. Mura afferma che l'ermeneutica ebraica non equivale a quella del pensiero greco: nel giudaismo, l'ermeneutica non ha a che fare con l'interpretazione e l'esperienza del λόγος, ma con una, il Libro sacro (Scrittura), che si ritiene essere l'espressione della volontà di Dio che interviene ed opera nella storia del suo popolo. Il χρόνος greco, come successione di accadimenti legati al destino dell'essere, è infranto dall'irruzione dell'Eterno nel tempo, che ne fa un καιρός, cioè un evento di salvezza¹⁶. 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 interpretazione¹⁷. L'ermeneutica ebraica è tutta racchiusa nella forza dei 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. 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 comprendere anche quanto è „al di là del versetto” e il „non-detto oltre il detto”¹⁸. Sebbene non menzionato nel brano di Neemia, il verbo „scrivere” è fondamentale nel giudaismo, perché scrivere la Legge,

¹⁶ M u r a. *Ermeneutica*; I d e m. *Introduzione* 97. Si veda anche I d e m. „Ermeneutica e comprensione storica”. In: *Per la filosofia*, a. V, n. 14 (1988) 1-20.

¹⁷ Cfr. *Ne* 8, 1-12.

¹⁸ G. M u r a. *E. Lévinas, ermeneutica e 'separazione'*. Roma: Città Nuova 1983; I d e m. „La provocazione etica di E. Lévinas”. Introd. a E. L é v i n a s. *Etica e Infinito*. Roma: Città Nuova 1984, 5-38; I d e m. *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press 2001.

in un contesto di precarietà culturale, significa volontà di fedeltà scrupolosa ai minimi dettami dell'Autore divino del Libro.

L'ermeneutica ebraica, secondo Mura, 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 personale¹⁹. Per questo essa culmina nella celebrazione „liturgica” della parola, quale è nella memoria pasquale, 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 storia²⁰. Mura afferma: „Con l'ermeneutica ebraica viene fondata definitivamente la dimensione storica dell'interpretazione, e viene anticipato in modo emblematico e fondamentale il problema centrale dell'ermeneutica contemporanea, quello dell'«attualizzazione»”²¹.

Così, l'ermeneutica ebraica anticipa remotamente, ed in modo emblematico, alcuni temi centrali dell'ermeneutica contemporanea²²: 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.

3. «ERMENEUTICA VERITATIVA» NEL CRISTIANESIMO

La Buona Novella di Cristo, secondo il nostro autore, pur rappresentando una novità radicale nei confronti dell'Antico Testamento, non si propone come

¹⁹ Gaspare M u r a. „Ermeneutica e ontologia della parola”. In: *Av. Homo Loquens. Uomo e linguaggio. Pensiero cervelli e immagini*. Roma: Edizioni Studio Domenicani 1989, 77-104; I d e m. „Dio nella prospettiva ermeneutica”. In: *Av. Dio e il senso dell'esistenza umana*. A cura di Luis Romera. Roma 1999, 135-170; I d e m. „Interpretare e comprendere: attualità ermeneutica di s. Tommaso”. In: *Nuova Umanità*, 3. 61 (1989) 57-80.

²⁰ Cfr. *Es* 15, 1-21; M u r a. *Ermeneutica* 71.

²¹ M u r a. *Ermeneutica* 77-78.

²² M u r a. *Introduzione* 99-104; Hans-Georg G a d a m e r. *Wahrheit und Methode* (1960). Trad. it. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani 1972, 347; 324; cfr. 211-311.

una negazione della tradizione ebraica, ma piuttosto come un suo superamento e invero, previsto e profetizzato dalla stessa Scrittura: «...la nuova concezione cristiana del rapporto tra la presente attualità e il passato storico che determina una nuova situazione ermeneutica, cui è particolarmente debitrice la riflessione ermeneutica contemporanea e la cui „novità” rispetto all’ermeneutica greca ed alla stessa ermeneutica ebraica consiste precisamente in una nuova concezione della „storia”, della „verità” nella storia, e della comprensione della verità come „evento” esistenziale e storico»²³. Il Nuovo Testamento è quindi utilizzato come chiave interpretativa per rileggere l’Antico, trovando in esso una giustificazione della venuta del Cristo. Questa esegesi „cristologica” della Bibbia appare, agli occhi del Cristianesimo delle origini, come l’autentica esegesi. Infatti, 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 appare come novità, e intende come evento pasquale solo Cristo, al quale è ordinata la stessa Pasqua ebraica. È lo stesso Risorto che „cominciando da Mosé e da tutti i profeti interpretò loro (διερμήνευσεν) in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui”²⁴, presentando, così, la sua figura come compimento di tutta la Scrittura, ed istituendo, in tal modo, un’interpretazione della Scrittura stessa 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 definitivamente²⁵. La Buona Novella non è legata solo alla storia giudaica, ma ha orizzonti ben più ampi, e storicamente è iscritta in un clima generale di attesa escatologica e di sensibilità filosofico-religiosa nuovi, diffusi in tutto il bacino del Mediterraneo.

Fu grazie all’opera di s. Paolo che la predicazione cristiana poté diffondersi tra i Gentili, estranei alla tradizione ebraica, ma sensibilizzati ai fermenti religiosi che, sotto forme diverse, agitavano il mondo mediterraneo agli inizi dell’Impero romano. La predicazione di s. Paolo dà un significato universale al messaggio evangelico, facendogli travalicare i confini ristretti di un particolarismo religioso ebraico, per rivolgersi alla totalità degli uomini.

²³ M u r a. *Ermeneutica* 73.

²⁴ Lc 24, 27. M u r a. *Introduzione* 105.

²⁵ I d e m. *Ermeneutica* 73-75; I d e m. „Cristo come Logos nella filosofia antica e medievale”. In: Aa. Vv. *Il Cristo della ragione. Itinerari filosofici verso Cristo*. A cura di Giuseppe Di Luca. L’Aquila: Issra 2004, 23-50; I d e m. „Cristo e i filosofi”. In Aa. Vv. *Gesù Cristo*. Roma: Città Nuova 1982, 323-369.

Con s. Paolo prende inizio quella sintesi tra rivelazione cristiana ed eredità filosofica del mondo classico destinata ad aprire il nuovo corso della cultura occidentale. Un documento di prim'ordine in questo senso è costituito dal discorso di s. Paolo sull'Areopago di Atene, che contiene precisi riferimenti alle correnti filosofiche più diffuse a quel tempo in Grecia, oltre che al patrimonio della letteratura classica, utilizzati a sostegno del messaggio della rivelazione cristiana²⁶. È evidente come il significato dell'ermeneutica non consista tanto nell'interpretare correttamente un passo o un testo, ma che il suo compito sia ora quello di tradurre un messaggio, che appartiene a un certo contesto storico-culturale, in un altro linguaggio, adeguato alle esigenze attuali. Lo scopo non è quello di rendere giustizia a una presunta oggettività del testo, ma di metterlo al servizio di una causa, proiettandolo in uno spazio mentale nuovo. Quindi, negli scritti neotestamentari sono articolati principi e regole che caratterizzano la nuova situazione ermeneutica creatasi con l'evento cristiano. Inoltre, nella *Prima Lettera ai Corinzi*, s. 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 Cristo²⁷. E nella *Lettera ai Galati* articola ulteriormente la concezione „tipologica” dell'ermeneutica cristiana²⁸. 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'interpretazione²⁹.

4. ERMENEUTICA, ESEGESI: «REGULA FIDEI» IN S. AGOSTINO

Il IV secolo d. C. rappresenta per l'Occidente un momento cruciale dal punto di vista politico e culturale: è il periodo dei grandi Concili, nei quali è definito il patrimonio dottrinale cattolico come organismo coerente di verità e i dogmi sono sostenuti da solide basi teoriche. Nel conflitto tra diverse interpretazioni e posizioni, si definiranno, da un lato, le posizioni canoniche

²⁶ *Atti degli Apostoli*, 14, 12; 17, 18-28.

²⁷ Cfr. 1 Cor 10, 8-11.

²⁸ Cfr. Gal 4, 21-31. M u r a. *Ermeneutica* 77-78.

²⁹ La nozione di „precomprensione”, sorta nel contesto religioso ebraico-cristiano, finirà per divenire una delle nozioni cardine dell'ermeneutica filosofica contemporanea; cfr. I d e m. *Ermeneutica* 79-80.

e l'ortodossia cattolica, dall'altro, le posizioni ereticali inconciliabili con l'edificio dottrinale della Chiesa (editti di Milano del 313, di Tessalonica del 380) che ridisegnano il ruolo del Cristianesimo. La Chiesa si è ormai affermata non solo come comunità di credenti accomunati da una stessa fede, ma anche come istituzione storica, riconosciuta a livello politico. In questo stesso contesto, prende forma il *corpus* esegetico cattolico, anche grazie all'opera di alcune figure di primo piano della nuova istituzione ecclesiastica. Centrale è la figura di s. Agostino, il quale, anche se esaminato da un punto di vista strettamente ermeneutico, svolge un compito determinante non solo nella rielaborazione e nella sintesi dei canoni ermeneutici precedenti, ma soprattutto in quanto li iscrive per la prima volta in un sistema teologico di ampio respiro, capace di rendere ragione e di illuminare l'apparato metodico delle interpretazioni. Con Agostino, ci troviamo per la prima volta di fronte a una vera e propria trattazione filosofica dei problemi connessi con l'interpretazione della Scrittura. Nel suo pensiero, è delineata in modo chiaro la nuova concezione della storia affermatasi con l'era cristiana: non più ciclica, quindi priva di un'effettiva profondità del passato, così come di una possibilità di rinnovamento futuro, ma lineare, dove il tempo, come dimensione della creatura che si differenzia dall'intemporalità di Dio, si svolge da un punto α , il momento della creazione, al punto ω del ritorno al Creatore. Questa linearità prevede la possibilità che il nuovo irrompa nella storia e, in particolare, permette la novità rappresentata dall'incarnazione di Cristo per la storia della salvezza. Il diverso senso del tempo e la nuova apertura al futuro lasciano spazio alla speranza e alla fede. Proprio perché si apre al futuro, il Cristianesimo può rivolgersi in modo diverso anche al passato, inscrivendolo in un nuovo orizzonte di senso³⁰. Sono questi i parametri concettuali dell'ermeneutica agostiniana, che trova ampia formulazione nel *De doctrina christiana*. Completata solo nel 427, dopo una lunga e sofferta gestazione, quest'opera rappresenta il documento più importante dell'esegesi della Patristica. In particolare nel *III Libro*, Agostino riprende alcuni canoni già affermati dall'ermeneutica precedente: come la necessità di utilizzare gli strumenti filologici e le conoscenze offerte dalle sette arti liberali del trivio e del quadrivio, sulle quali egli stesso aveva completato la propria formazione. Tuttavia, nella Bibbia sono presenti passi che devono essere intesi in senso figurato (quelli che non possono „essere riportati né all'onestà dei costumi né alla purezza

³⁰ Cfr. Riccardo F e r r i. *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova 2007, 50-113.

della fede”, afferma Agostino, ricordando in modo singolare l’espressione che motivava il principio alessandrino dell’atetesi). È il canone della valutazione morale, dunque, che apre la strada all’interpretazione allegorica³¹. Questa si iscrive e va a consolidare quel processo di trasfigurazione e di attualizzazione dell’Antico Testamento che abbiamo già trovato in s. Paolo: anche per s. Agostino il Vangelo, come espressione della nuova alleanza, produce un effetto retroattivo sull’Antico Testamento. Grazie alla lettura allegorica, noi possiamo cogliere i „segni” e l’annuncio del Messia, rinnovando così tutta la tradizione ebraica. Ma con s. Agostino, il metodo allegorico è esteso allo stesso Nuovo Testamento, che non è inteso solo come documento della vita e della Parola di Cristo, ma anche come legittimazione della Chiesa.

Riprendendo e sistematizzando un precedente studio esegetico³², s. Agostino applica l’interpretazione allegorica al rapporto di Cristo con il suo corpo, intendendolo come immagine del rapporto tra Cristo e la Chiesa. Ma c’è un altro importante principio che orienta l’esegesi di s. Agostino, determinante non solo per il processo di sintesi della tradizione del mondo antico, ma soprattutto per la transizione verso il nuovo orizzonte medievale: se esiste una Verità, afferma s. Agostino nel II Libro del *De doctrina cristiana*, e se ogni verità rimanda al Verbo di Dio, quando i pagani nelle loro opere affermano cose vere, anch’essi sono ispirati dal Dio della Verità. Contro i tentativi di censurare il mondo culturale dei pagani, s. Agostino sostiene la necessità di un recupero, anzi, di una valorizzazione di verità e saperi che sono, in qualche modo, universali e che devono essere ricollocati nella prospettiva dell’ispirazione divina³³.

Così, secondo Mura, la fusione realizzata tra cultura classica e cultura biblica consente a s. Agostino di derivare indifferentemente i suoi modelli stilistici e di citare come fonti Cicerone e Quintiliano, s. Paolo e s. Ambrogio. Ciò testimonia la costruzione di un territorio unitario, in cui gli apporti del classicismo, del giudaismo e del cristianesimo convivono pacificamente. Nel *De doctrina christiana* non troviamo solo un compendio per interpretare la tradizione biblica: qui Agostino consacra anche l’insieme del sapere raccolto dal paganesimo al servizio della fede cattolica. Assistiamo di fatto al trasferimento di un patrimonio di conoscenze e di saperi sotto la sfera influente del Cristia-

³¹ Cfr. Graziano R i p a n t i. *Agostino teorico* 13ss.

³² Si tratta del *Liber regularum* di Ticonio, seguace donatista; fu proprio il sofferto confronto con le posizioni di Ticonio, e quindi con l’eresia donatista, che provocò la sospensione della stesura del *De doctrina christiana* e la sua conclusione solo alcuni anni dopo.

³³ A g o s t i n o. *De doctrina christiana* I, 13, 12, PL 34, 40.

nesimo. Se tale sintesi abbia comportato uno snaturarsi dei campi così messi a confronto, è un problema che storicamente si porrà molto più tardi, con l'Umanesimo e con la rinascita culturale dell'Europa nel XV secolo.

Quindi, il circolo ermeneutico patristico: „*regula fidei*”, „*traditio, magisterium*”, trova nel *De doctrina christiana* di s. Agostino la sua espressione più compiuta, che acquisirà valore magistrale per tutto il Medioevo. Per s. 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 pienezza³⁴. Questo criterio esegetico è a sua volta fondato su una filosofia del 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, nel senso che 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'anima³⁵. Mura afferma: «In Agostino viene teorizzata...una concezione del „comprendere” teologico il quale non può muoversi partendo unicamente da precomprensione di tipo normativo, ma unicamente dalla precomprensione della fede»³⁶.

5. ERMENEUTICA VERITATIVA E TEOLOGIA

Nel corso del Medioevo gli orientamenti ermeneutici, evidenziati da Mura, sono sostanzialmente in continuità con quelli delineati dalla Patristica, e questo a conferma del fatto che le grandi stagioni dell'ermeneutica corrispondono a fasi storiche di rottura e transizione, quando il rapporto con la tradizione diventa problematico e si fa urgente il problema di riannodare i fili con il passato. Nella Scolastica riceve una sanzione definitiva la dottrina della pluralità dei sensi della Scrittura, connessa con l'impiego del canone allegorico. Non c'è di fatto alcuna ricerca di nuove regole interpretative, né è presen-

³⁴ Cfr. Ripanti. *Agostino teorico* 51-72.

³⁵ Mura. *Introduzione* 108-109; Idem. *Ermeneutica* 85-89. Cfr. Agostino. *Confessiones* I, 1, 1; Ripanti. *Agostino teorico* 29-49.

³⁶ Mura. *Ermeneutica* 98.

te un'esegesi di tipo linguistico o tantomeno storico, così che agli occhi degli studiosi oggi l'ermeneutica medievale non risulta di alcun interesse e molti parlano di „deserto dell'esegesi” fino all'Umanesimo.

Nel contesto storico medievale, la cultura appartiene ai chierici e la loro formazione si compie sulla rivelazione scritturale. Lo studio dei testi sacri costituisce il programma indispensabile della formazione clericale. Sopravvivono, come aveva indicato s. Agostino, alcuni elementi del patrimonio classico, ma in una posizione del tutto subordinata e ausiliaria rispetto al patrimonio cristiano. La scienza delle scienze è la lettura e il commento delle Scritture ebraico-cristiane, però sia il greco che l'ebraico sono ormai pressoché sconosciuti. Il testo ufficiale della Chiesa è la *Vulgata*, la traduzione in latino operata da s. Girolamo alla fine del IV secolo, resa canonica e intoccabile dall'autorità ecclesiastica.

La barriera delle lingue dimenticate, affiancata ai divieti della Chiesa, impedisce qualsiasi approccio critico al testo e qualsiasi forma di esegesi storica. La Scrittura mostra il grande disegno di Dio: è quindi un insieme idealmente contemporaneo che deve essere interpretato in modo unitario, perché in ogni punto si esprime la Parola di Dio e la sua Verità. L'esegesi non ha il compito di illustrare i significati del testo, ma è essenzialmente esercizio mistico che sostiene l'anima nella sua ricerca di Dio. Questo comporta una svalutazione dei contenuti reali, storici e perfino del linguaggio, in un contesto in cui tutto è cifra del trascendente. Ogni elemento di ordine temporale fa balenare un significato metastorico e diventa segno di eternità. In questo contesto, si definisce la teoria del simbolismo universale³⁷. Ogni cosa è „*vestigia Trinitatis*”, simbolo del Creatore. La rivelazione cristiana è il punto di partenza assoluto, che abbraccia l'intera realtà, diventando la chiave di lettura del mondo, tanto che il mondo è subordinato al Libro, ed è il Libro il modello della natura e della stessa osservazione naturalistica.

Se l'esegesi moderna procede in modo analitico, distinguendo i singoli elementi, isolando e circoscrivendo frasi e parole, l'esegesi medievale, al contrario, è di tipo sintetico: comprendere non significa distinguere analiticamente gli elementi di verità, spiegare, esporre, ma far risplendere la verità intuita nell' „*hic et nunc*” della fede. L'erudito, il filologo e lo storico che si applicano ad analizzare il testo, in realtà dimostrano la loro mancanza di fede che li fa brancolare nel buio per cercare di stabilire con mezzi umani quella verità che la fede può illuminare in un solo momento. Si afferma

³⁷ Ad opera soprattutto di Ugo di San Vittore (1096-1141).

quindi una lettura mistica della Bibbia, in cui la piena comprensione del testo coincide con la rivelazione. La comprensione del testo si realizza in uno spirito di edificazione, là dove la Parola di Dio è resa attuale nelle coscienze degli uomini che vivono e possono beneficiare di un messaggio capace di trasformare la loro esistenza. L'esegesi del testo sacro non è solo un'esegesi del significato delle parole, ma soprattutto un'esegesi del significato della vita: è l'intera esistenza che deve risultare trasformata.

La molteplicità delle letture del testo non è avvertita come potenzialmente in antitesi con la ricerca della verità, essa, anzi, è indispensabile per porre in risalto la ricchezza del contenuto della Scrittura. La moltiplicazione delle possibili letture è solo espressione dell'insufficienza dell'umano sapere e dell'incolmabile scarto rispetto all'infinità di Dio. Nella consapevolezza dell'abisso che ci separa dal Trascendente, possiamo moltiplicare gli approcci e le interpretazioni, in cui si riflette qualcosa dell'infinito stesso. È questa l'idea che sta alla base del canone dei quattro sensi della Scrittura. Estendendo e rielaborando un metodo già proposto dai Padri della Chiesa, s. Tommaso ne giustifica così l'impiego: Dio, autore del Testo sacro, possiede un intelletto infinito capace di comprendere in un atto unico tutte le cose, mentre l'uomo deve procedere per tentativi, conseguendo risultati parziali, frammentari, senza sperare di poter giungere alla pienezza dell'intuizione divina³⁸. In particolare può giungere a 4 diversi livelli del testo, secondo la dottrina dei quattro significati, che è così riassunta in una nota formula tardo medievale: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogica*”. Ossia, il significato letterale indica i dati di fatto: la Bibbia narra la storia del popolo ebraico, e insieme la storia del mondo, è chiave di lettura dell'intera realtà; dopo la Buona Novella, che ha modifica-

³⁸ Tommaso d'Aquino. *Summa teologica* I, 1 e art. 10. *Summa theologiae*, I, 1: „L'autore della Sacra scrittura è Dio. Ora, Dio può non solo adattare parole per esprimere una verità, ciò che può anche l'uomo, ma anche le cose stesse. Quindi se nelle altre scienze le parole hanno un significato, la Sacra Scrittura ha questo in proprio: che le cose stesse indicate dalla parola a loro volta ne significano un'altra. L'accezione ovvia dei termini, secondo cui le parole indicano la realtà, corrisponde a un primo senso, che è il *senso storico o letterale*. Usare invece le cose stesse espresse dalle parole per significare altre cose si chiama *senso spirituale*, il quale è fondato sopra quello letterale e lo presuppone. Dice infatti l'Apostolo che la Legge Antica è figura della Nuova; e la Legge Nuova, come dice Dionigi, è figura della gloria futura; così pure nella Legge Nuova le cose compiutesi nel Capo stanno a significare quelle che dobbiamo fare noi. Poiché dunque le cose dell'Antico Testamento significano quelle del Nuovo, si ha il *senso allegorico*; poiché poi le cose compiutesi in Cristo o significanti Cristo sono segno di quello che dobbiamo fare noi, si ha il *senso morale*; e finalmente, in quanto significano le cose attinenti alla gloria eterna, si ha il *senso anagogico*”.

to l'antica Allenaza, è necessario integrare il senso letterale con il significato allegorico: „*credas*”, la fede in Cristo, diventa il nuovo parametro interpretativo della Scrittura, – la comprensione del significato morale del testo comporta un riordinamento esistenziale, che cambia la vita del credente. La Scrittura è innanzitutto Libro della vita che si intreccia con tutte le circostanze della vita quotidiana – il significato anagogico (dal greco, ἀναγωγή, elevazione) allude al movimento dell'anima verso la trascendenza, il suo tendere verso il fine ultimo.

Questi quattro livelli interpretativi, secondo Mura, si completano reciprocamente, ma senza formare un sistema chiuso; anzi, spesso sono integrati da sistemi secondari, che sommano o moltiplicano i simbolismi, nella speranza di giungere a una pienezza di significato destinata comunque a rimanere inaccessibile. Questo rende la teoria dei quattro significati instabile, sempre pronta a frantumarsi in immagini e allegorie complementari, come ad esempio in s. Bonaventura, dove i quattro sensi sono moltiplicati per i quattro aspetti che ciascuno possiede, e poi per i tre misteri, e così via..., in una proliferazione di simboli e di numeri che ricorda la mistica del numero di origine neoplatonica. L'interpretazione si muove di fatto in una selva di simboli il cui scopo non è, evidentemente, di ordine filologico, perché la lettura è meditazione e introduzione al mistero della Croce.

Nonostante tutto, il principio patristico del duplice senso della Scrittura – letterale, o storico e spirituale, o mistico – è sviluppato e sviscerato dagli autori medievali in tutte le sue sottigliezze ermeneutiche³⁹. Ma a differenza dell'ermeneutica patristica, la Scolastica privilegerà il „*sensus litteralis*” corredato di glosse, di commenti e di „*quæstiones*”, 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 s. Tommaso, valorizzerà il momento della „*explicatio*”, intesa ad individuare la „verità” della Scrittura, e quindi riservata al dominio della dogmatica rispetto al momento esegetico o spirituale⁴⁰. 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

³⁹ Henri de L u b a c. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 voll. Paris: Aubier 1959-1964.

⁴⁰ M u r a. *Ermeneutica* 99-106; R i p a n t i. *Agostino teorico* 73ss.

restaurazione del primato del „*sensus spiritualis*” capace di generare l'„*applicatio*”, ma affidato ora al singolo „*interpres*” della Scrittura. Secondo Mura, l'„*intelligere*” filosofico, inteso come comprensione della verità metafisica, è visto in stretta simbiosi e in analogia con l'„*intellectus fidei*”, giacché l'uno e l'altro sono in qualche modo sotto l'influsso della luce divina di cui partecipano, seppure in modi diversi. 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 theologiæ*” 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, indispensabile per la fondazione metodologica ed ermeneutica della stessa teologia. E ciò in particolare in s. Tommaso, nella cui opera si riassume tutto questo sforzo di ricerca ermeneutica nel duplice versante filosofico e teologico-scritturistico⁴¹.

6. L'«ERMENEUTICA VERITATIVA»⁴² NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

La Rivoluzione scientifica, avviata nel secondo Cinquecento dagli studi di astronomia e di fisica, aveva imposto alla riflessione filosofica percorsi incentrati sul problema del metodo, dove le regole della razionalità scientifica diventano il modello universale dei saperi. È rivendicata l'autonomia della

⁴¹ M u r a. *Ermeneutica* 101-122.

⁴² In Polonia: A. B r o n k. „Dilthey”. In: *Encyklopedia Katolicka*. T. III. Lublin: TN KUL 1979 coll. 1326-1328; I d e m. „Poznanie religijne a hermeneutyka”. In: *Roczniki Filozoficzne* XXX, 2 (1982) 23-39; I d e m. „Epistemologiczny charakter filozofii Hansa-Georga Gadamera”. In: *Studia Filozoficzne* 1985, nr 1, 23-37; I d e m. *Rozumienie dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin (1982) 1999²; I d e m. „Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej”. In: *Roczniki Filozoficzne* XXXVI, 1 (1988) 159-183; I d e m. „Gadamer”. In: *Encyklopedia Katolicka*. T. V. Lublin: TN KUL 1989 coll. 798-799; I d e m. „Doświadczenie hermeneutyczne i estetyczne w filozoficznej hermeneutyce H.-G. Gadamera”. In: F. Chmielowski (wyd.). *Estetyka a hermeneutyka*. Kraków 1990, 17-28; I d e m. „Hermeneutyka”. In: *Encyklopedia Katolicka*. T. VI. Lublin: TN KUL 1993 coll. 770-774; I d e m. „Projekt hermeneutycznej filozofii humanistyki”. In: *Studia metafizyczne*. T. I. Red. A. Stępień, T. Szubka. Lublin: TN KUL 1993, 267-294; I d e m. „Hermeneutyka filozoficzna”. In: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin: TN KUL 1995, 75-92; G. S o w i n s k i (red.). *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Kraków 1993.

ragione naturale dell'uomo, capace di conseguire la verità a prescindere dalle conoscenze tradizionali, anzi talvolta in antitesi critica rispetto a una tradizione vista come vincolo e impaccio al libero esercizio del pensiero. Per l'ermeneutica si apre, quindi, osserva G. Mura, una lunga stagione, che durerà fino al Romanticismo, e che la vedrà collocata in una posizione marginale rispetto ai saperi della scienza; infatti, le questioni interpretative di testi tramandati, proprio perché contraddicono l'ideale di una ragione priva di presupposti, sono poste in secondo piano. Le più rilevanti caratteristiche metodologiche si manifestano attraverso il giudizio critico della ragione, che trova innanzitutto un campo di applicazione nella lettura della Bibbia, dove è messo in dubbio il letteralismo ed è avanzata la necessità di un nuovo sguardo critico al testo. Un approccio più oggettivo e desacralizzato, permette di porre in evidenza le disparità, l'incoerenza e talvolta le discrepanze tra i diversi libri: la Bibbia si rivela così un testo composito, una raccolta di scritti redatti in epoche diverse. Si impone quindi il compito di imparare a leggerla nella sua autenticità, come documento storico. Ciò presuppone una precisa conoscenza della lingua ebraica e della sua evoluzione nel corso del tempo. Questo primo, ma basilare, livello di analisi linguistica deve essere accompagnato da una ricerca sistematica sugli autori dei diversi libri di cui la Bibbia si compone, per metterne in luce non solo la vita e la personalità, ma soprattutto l'epoca in cui ognuno è vissuto, la cultura e il linguaggio del suo tempo, e le circostanze particolari in cui ha operato. Questi principi interpretativi, espressi chiaramente già da B. Spinoza⁴³, saranno ripresi e ampiamente sviluppati

⁴³ Nel Libro VII del *Tractatus*; si veda la scheda antologica a fine capitolo, p. 14. *Trattato teologico-politico, VII*: [...] affermo che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma gli corrisponde perfettamente. Infatti il metodo di interpretazione della natura consiste soprattutto nell'ordinare l'indagine, cosicché dall'osservazione di dati sicuri si traggano conclusioni sulle realtà naturali; così anche per l'interpretazione della Scrittura è necessaria una indagine critica spassionata onde ricavare per via di legittime conseguenze, il pensiero degli autori della Scrittura. [...] Dunque la regola generale di interpretazione della Scrittura è la seguente: non attribuire nulla alla Scrittura come suo insegnamento se non ciò che riconosciamo tale con la massima evidenza dalla sua storia. Occorre dire ora quali siano le caratteristiche di questa indagine critica e a quali chiarimenti essa debba soprattutto approdare. 1) Essa deve comprendere tra i suoi oggetti di indagine le particolarità della lingua in cui furono scritti i libri della Scrittura e che rappresentano il linguaggio d'uso dei redattori dei testi. [...] 2) Questa indagine critica deve poi raccogliere e classificare gli enunciati di ciascun libro per fornire facilmente tutti i passi che si riferiscono allo stesso argomento. [...] 3) Infine deve illuminarci sulle circostanze, di cui si tramanda il ricordo, che si riferiscono a tutti i libri dei profeti, e cioè sulla vita, sui costumi, sugli interessi dell'autore di ciascun libro: chi egli fosse, in che occasione, quando, per chi, e infine in che lingua abbia egli scritto". Cfr. M u r a. *Ermeneutica* 152-155.

soprattutto nel corso del Settecento, in particolare nell'età dei Lumi, quando assisteremo ad una piena secolarizzazione della Sacra Scrittura, che è equiparata, dal punto di vista ermeneutico, alla letteratura profana ed è studiata con strumenti filologici e storici, ma anche secondo il nuovo approccio etnografico e antropologico. Si vedano, in questa prospettiva, i vasti studi enciclopedici di J. D. Michaelis, il quale si propone di integrare l'analisi comparata della Sacra Scrittura con le letterature antiche profane, affiancate dalle nuove acquisizioni antropologiche apportate dal perfezionamento settecentesco delle conoscenze storiche e geografiche. In forma ancora più chiara, J. S. Semler, alla fine del Settecento, sostiene la necessità di indagare gli scritti della Bibbia nella loro singolarità, utilizzando gli stessi principi interpretativi dei testi profani ed esaltando in ogni libro le particolari condizioni storico-geografiche che ne hanno accompagnato la nascita. Si impone così quella prospettiva „geografica” e quel riconoscimento della diversità delle opinioni umane che il Settecento ha così fortemente accentuato.

In questa stagione, che potremmo definire „razionalistica”, in quanto è orientata dall'esigenza di una piena affermazione delle capacità critiche della ragione, l'ermeneutica, anche se attraversa una fase „minore” della sua storia, può tuttavia definirsi come disciplina metodica autonoma, fondata su precise conoscenze e guidata da principi scientificamente definiti. Il modello metodico a cui essa si ispira è quello delle discipline fisico-matematiche, dominanti in quell'epoca, ed è probabilmente questa aspirazione all'oggettività interpretativa che consente all'ermeneutica di superare i limiti di competenze settoriali e di definirsi come disciplina generale. Qualificandosi come riflessione rigorosa e metodica sulle procedure interpretative in senso lato, l'ermeneutica può prescindere da un ambito specifico, sia esso letterario, teologico o giuridico come da tradizione, e aspirare a una nuova universalità. Si veda come J. C. Dannhauer⁴⁴ delinea, su base rigorosamente logica, il compito di un'ermeneutica generale capace di affrontare qualsiasi tipo di testo e di offrire a tutte le discipline, dal diritto alla medicina, i principi in funzione dei quali ciascuna possa interpretare i testi di sua competenza.

Ma nel passaggio fra modernità ed epoca contemporanea, osserva Mura, 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

⁴⁴ Nel volume del 1654 *Hermeneutica sacra sive methodus exponendum sacrarum literarum*. M u r a. *Ermeneutica* 143-144.

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)⁴⁵ *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 una elaborazione dell’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 e 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 G. 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, J. G. Herder (1744-1803)⁴⁶, 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

⁴⁵ I d e m. *Ermeneutica* 165-168.

⁴⁶ Cfr. I d e m. *Ermeneutica* 187ss.

verità espressa nella forma che assume il linguaggio in una determinata cultura e in un determinato sviluppo della storia dell'umanità.

Come per Herder⁴⁷, anche per J. G. Hamann (1730-1788)⁴⁸, il linguaggio è organo della ragione. Esso nasce costitutivamente con la 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 K. W. von Humboldt (1767-1845)⁴⁹ 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 egli 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”⁵⁰.

Per quanto riguarda il contributo di Schleiermacher e la successiva critica di Barth, come abbiamo prima accennato seguendo il pensiero di Mura, sarà soprattutto F. Schleiermacher (1768-1834)⁵¹ 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 e 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

⁴⁷ I d e m. *Ermeneutica* 187-190.

⁴⁸ Ibidem 190-192.

⁴⁹ Ibidem 192-195.

⁵⁰ Cfr. Hans-Georg G a d a m e r. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani 1972, 502-504.

⁵¹ M u r a. *Ermeneutica* 168-180.

centrali, prima fra 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: ovvero, come far comprendere, agli uomini del XIX secolo, formati da una cultura illuministica, 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 sarà 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 K. Barth (1886-1968)⁵², 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) il fatto 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

⁵² I d e m. *Introduzione* 159-162.

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”; per questo Barth si propone di liberare la teologia dalla „schiavitù babilonese” rappresentata dalla filosofia, in particolare nella forma dell'ermeneutica di Schleiermacher⁵³. 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 pre-scelta 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, fondata sull'„*analogia entis*”, Barth contrappone una incondizionata „*analogia fidei*”, con la quale sottolinea 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.

Per una distinzione fra spiegare e comprendere, fra scienze della natura e scienze dello spirito, insieme a Schleiermacher, W. Dilthey (1833-1911)⁵⁴ rappresenta il primo stadio di una filosofia ermeneutica che oppone alla tradizionale „*ars interpretandi*” lo studio e l'analisi del fatto stesso del „comprendere”, tanto da concepire 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, 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 proto-

⁵³ I d e m. *Ermeneutica* 168ss; I d e m. *Introduzione* 149ss.

⁵⁴ Cfr. I d e m. *Ermeneutica* 209-217.

colli 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, Dilthey contrappone una nozione ermeneutica di storia in quanto opera creativa della soggettività, 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 il problema della „comprensione storica”, a motivo del carattere „storico” assegnato all'uomo e quindi anche al suo intellighere, 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 epistemologica.

L'ermeneutica veritativa creata da Gaspare Mura si può individuare in parte in Gadamer, in parte in Emilio Betti⁵⁵. Essa è una ermeneutica intenzionata alla verità della interpretazione e della comprensione, quindi, secondo il nostro autore, non basta soltanto interpretare per interpretare, ma l'interpretazione deve essere finalizzata alla comprensione della verità di ciò che si interpreta, anche se questa verità può essere sempre arricchita perché la mia comprensione della verità può svilupparsi di più nel tempo, come per esempio nella storia dei dogmi della chiesa: secondo J. H. Newman, la comprensione

⁵⁵ Cfr. Ireneusz W. Korzeniowski. *L'ermeneutica di Emilio Betti*. Roma: Città Nuova Editrice 2010.

delle verità del vangelo nella chiesa si sviluppa nel tempo perché la capacità di comprendere cresce con l'aiuto dello Spirito. La stessa cosa possiamo dire di qualsiasi verità: non è che cambia l'oggetto o muta la verità, ma è che cambia e progredisce la nostra comprensione di quella stessa verità, sempre con una profonda intenzionalità orientata alla verità⁵⁶.

L'«ermeneutica veritativa» secondo G. Mura, si articola in tre dimensioni, distinte e insieme indissolubili: la dimensione esistenziale ed ontologica, che mette in risalto l'indispensabile partecipazione esistenziale all' „oggetto” conosciuto, nella sua natura personologica e spirituale; la dimensione metodologica, che corregge eventuali derive relativiste dell'interpretazione, con riferimento preciso ai canoni della teoria ermeneutica di Betti; ed infine la dimensione eidetica, che inverte le istanze fenomenologiche che sono state alla base dell'ermeneutica di Heidegger e di Gadamer, in una direzione compiuta di „verità ermeneutica”, consapevole che ogni concettualizzazione deve essere sempre di nuovo „riempita” (Husserl) dal ritorno alla realtà dell'essere. Concludendo dobbiamo dire che G. Mura ha evidenziato la dimensione veritativa dell'ermeneutica filosofica, aperta quindi alla metafisica, contrapponendo nel pensiero contemporaneo, mediante una rigorosa ricostruzione della storia dell'ermeneutica, una „ermeneutica veritativa”, la quale ritiene che l'intenzionalità ermeneutica sia destinata alla comprensione veritativa dell' „oggetto” dell'interpretazione, da un'ermeneutica „debole „, o „nichilista”, la quale ritiene, invece che sia intrascendibile l'orizzonte linguistico della comprensione.

BIBLIOGRAFIA

- A g o s t i n o: Confessiones I, 1, 1, PL 32.
A g o s t i n o: De doctrina christiana I, 13, 12, PL 34.
B i a n c h i L.: „Interpretare Aristotele con Aristotele”. Studi sull'aristotelismo del Rinascimento. Padova: Il Poligrafo 2003.
F a b r o C.: La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino. Segni (Roma): Editrice del Verbo Incarnato 2005.
F e r r i R.: Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del vangelo di Giovanni. Roma: Città Nuova 2007.
F o r c e l l i n i E.: Lexicon Totius Latinitatis (2006-2007).

⁵⁶ Cfr. I d e m. „L'ermeneutica veritativa in Bernard J. F. Lonergan”. In: *Aquinas* 10/LIII/1, 327-352.

- G a d a m e r H.-G.: „Dialettica e sofistica nella Settima Lettera di Platone”. In: Studi platonici. Casale Monferrato: Marietti 1983 I, 237-268.
- Ermeneutica. In: Enciclopedia del Novecento. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani 1977 II, 731-740.
 - Hermeneutik im Rückblick. In: Gesammelte Werke. Tübingen: Mohr Siebeck 1999 X, 287-294.
 - Hermeneutik. In: J. Ritter. Historisches Wörterbuch Philosophie. Basel–Stuttgart: Schwab e co. 1974 III, 1061-1073.
 - Vom Zirkel des Verstehens. In: Ders., H.-G. Gadamer. Gesammelte Werke/Hans-Georg Gadamer. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr-Siebeck 1986 II, 57-65.
 - Wahrheit und Methode. In: Gesammelte Werke. Tübingen: Mohr-Siebeck I 1999.
- H e i d e g g e r M.: Aristoteles-Einleitung. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 VI, 228-274.
- Essere e tempo. Milano: Longanesi 1976.
 - In cammino verso il Linguaggio 104-105ss.
 - Sprache und Heimat. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann 1961.
 - Sull'essenza della verità. Roma: Armando 1999.
- K o r z e n i o w s k i I. W.: Introduzione. L'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura. In: Per una ermeneutica veritativa. Studi in onore di Gaspare Mura. A cura di Ireneusz W. Korzeniowski. Roma: Città Nuova Editrice 2010.
- L'ermeneutica di Emilio Betti. Roma: Città Nuova Editrice 2010.
 - L'ermeneutica di Bernard J. F. Lonergan. In: *Aquinas* 10/LIII/1, 327-352.
- L o n e r g a n B. J. F.: Conoscenza e interiorità. Il „Verbum” nel pensiero di s. Tommaso. N. Spaccapelo (ed.). Bologna: Edizioni Dehoniane 1984.
- L u b a c H. De: Agostinismo e teologia moderna. Milano: Jaca Book 1978.
- Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture. T. 1-4. Paris: Aubier 1959-1964.
- M u r a G.: Ermeneutica, verità e metafisica. La verità ermeneutica della parola in Platone e in Aristotele. In: Aa. Vv. Ermeneutica e metafisica, possibilità di un dialogo. Roma: Città Nuova 1996, 162-211.
- Fenomenologia dell'odierna crisi. In: Aa. Vv. L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo. Bologna: Edizioni Studio Domenicani 1993, 36-65.
 - Filosofia e cristianesimo nel contesto europeo. In: Aa. Vv. Ragione filosofica e fede cristiana. Messina 1996, 107-122.
 - Filosofia e psicologia della religione. In: Aa. Vv. Gli dèi morti son diventati malattie. Psichiatria, psicologia e teologia in dialogo. Roma: Sedec 2002.
 - Il contributo dell'ermeneutica esistenziale alla psicoanalisi e alla psicoterapia. In: G. Martini. La sfida dell'irrapresentabile. La prospettiva ermeneutica nella psicoanalisi clinica. Milano: Franco Angeli 2005.
 - Il contributo dell'ermeneutica esistenziale alla psicoanalisi ed alla psicoterapia. In: Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali. G. Martini (ed.). Bologna: Franco Angeli 2006, 25-47.
 - Il panorama filosofico-teologico attuale e l'esigenza di un metodo generale. In: Il Teologo e la Storia. Lonergan's centenary (1904-2004). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2006, 173-196.
 - Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione. Roma: Città Nuova 1997².
 - Introduzione all'ermeneutica veritativa. Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2005.
 - Pensare la Parola. Per una filosofia dell'incontro. Città del Vaticano: Urbaniana University Press 2001.

PODSTAWY „HERMENEUTYKI WERYTATYWNEJ”
WEDŁUG GASPARE MURY⁵⁷

S t r e s z c z e n i e

We współczesnym kontekście kulturowym, w którym przeważają zagadnienia hermeneutyczne chcące zdominować cały obszar filozofii, G. Mura poświęcił swe badania dowartościowaniu form historycznych hermeneutyki. Twierdzi on, iż obok dominującej tzw. hermeneutyki nihilistycznej (podkreślającej tezę, że prawda nie istnieje, istnieją tylko interpretacje, oraz że hermeneutyka ma zastąpić metafizykę identyfikując prawdę z interpretacją subiektywną, jak twierdził Nietzsche), jest możliwa hermeneutyka werytatywna. Zajmuje się ona odtworzeniem historycznych momentów fundatywnych hermeneutyki filozoficznej i wyłanianiem jej kluczowych reprezentantów. Jej zadaniem jest dotarcie do prawdziwej istoty hermeneutyki filozoficznej, czyli do prawdy obiektywnej.

Celem tego artykułu jest ukazanie, na podstawie twórczości G. Mury, niezbędnych elementów potrzebnych do zrozumienia w jaki sposób hermeneutyka może zabezpieczyć fundamentalną przestrzeń, w której na nowo może być przyjęte, zrozumiane i odbudowane zagadnienie prawdy i funkcji metafizyki. Zadanie to wymaga historycznego przedstawienia poglądów autorów, którzy ukazywali prawdziwą naturę hermeneutyki. W syntetycznym przedstawieniu genezy i etymologii hermeneutyki werytatywniej (ze zwróceniem szczególnej uwagi na osiągnięcia egzegezy żydowsko-chrześcijańskiej, myśl św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu) wydobyto pryncypia interpretacji i rozumienia, co prowadzi do twierdzenia, że hermeneutyka filozoficzna posiada w sobie niezbywalną intencjonalność werytatywną, która stanowi o jej prawdziwej naturze, a która z zasady nie może być przeciwstawiona prawdzie metafizycznej. G. Mura, analizując historię filozofii, a w niej szczególne zagadnienia hermeneutyki (np. relacja między prawdą a historią, niezbywalny składnik subiektywny zrozumienia i interpretacji, skończoność i czasowość natury ludzkiej, objawieniowy charakter prawdy, dynamiczny wymiar bytu) zdołał stworzyć tzw. hermeneutykę werytatywną, która składa się, według niego, z trzech zasadniczych elementów. Pierwszy z nich to wymiar ajdetyczny, który w procesie poznawczym dowartościowuje aspekt spekulatywny. Drugim jest aspekt ontologiczno-egzystencjalny podkreślający zaangażowanie podmiotu i przedmiotu w procesie poznawczym, który nie może być tylko pasywną rejestracją fenomenów. Kolejny to element metodologiczny. W zdolności uchwycenia tych trzech momentów i sprawności ich zastosowania w werytatywnym procesie interpretacji, zarówno tekstu pisanego jak i w poprawnym odczytywaniu innych wytworów umysłu ludzkiego, leży fundament hermeneutyki werytatywniej, alternatywnej względem hermeneutyki nihilistycznej.

⁵⁷ Gaspare Mura jest profesorem emerytowanym filozofii religii i hermeneutyki na Papieskim Uniwersytecie Urbanańskim; wykładowcą hermeneutyki na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim i Św. Krzyża w Rzymie. Jest twórcą Akademii Nauk Humanistycznych i Społecznych (A.S.U.S.) we Włoszech (2008 r.). Długi czas był Dyrektorem Wyższego Instytutu Studiów nad Ateizmem i Niewiarą (I.S.A.). Konsultor: Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Ludów i Papieskiej Rady do Spraw Kultury. Jest autorem licznych artykułów i wielu publikacji książkowych, m.in.: *Emmanuel Lévinas: Ermeneutica e separazione* (Roma 1982); *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione* (Roma 1997²); *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro* (Roma 2001); *Introduzione all'ermeneutica veritativa* (Roma 2005).

Współcześnie kwestia hermeneutyczna zajmuje centralne miejsce nie tylko w odtworzeniu filozofii hermeneutycznej (zatraskanej o dotarcie do prawdy), ale nade wszystko, zgodnie z intencją Jana Pawła II (zawartą w encyklice *Fides et ratio* 73), jest centralną w procesie przywracania relacji między teologią i filozofią. Hermeneutyka filozoficzna ukierunkowana na poznanie prawdy obiektywnej staje się fundamentalnym komponentem metafizyki i zajmuje centralne miejsce w budowaniu nowych relacji między filozofią i teologią (zwłaszcza na polu egzegezy biblijnej, teologii dogmatycznej i fundamentalnej), od której coraz częściej wymaga się wchodzenia w bezpośrednie relacje z historyczną kulturą człowieka.

Ks. Ireneusz W. Korzeniowski

Parole chiavi: storia della filosofia, ermeneutica, interpretazione, esegesi, teologia, nichilismo.

Słowa kluczowe: historia filozofii, hermeneutyka, interpretacja, egzegeza, teologia, nihilizm.

Key words: history of philosophy, hermeneutics, interpretation, esegesis, theology, nihilism.