

Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana

Nella ricostruzione del pensiero agostiniano riguardante il problema della comprensione come problema ermeneutico, ci muoviamo dal presupposto che, se esiste una correlazione intima tra interpretare e comprendere in quanto ogni interpretare, inteso anche come pura esegesi, implica sempre il problema del segno e del significato¹ e perciò si muove sempre all'interno di una comprensione, sono tuttavia due termini che, a livello teoretico, bisogna tener distinti, poiché, come momenti ermeneutici, si costituiscono con strutture proprie. Se all'interpretazione, almeno per quel che riguarda Agostino, possiamo dare un senso tecnico come teoria delle regole interpretative o come loro risultato, senso letterale o senso allegorico, alla comprensione, invece, va dato il senso di estremo orizzonte ermeneutico, vertente sul rapporto tra testo e interprete e consistente nel problema centrale della possibilità del superamento della distanza storica tra i due e perciò nel tentativo di rendere attuale il significato di un testo della tradizione.

Il problema della comprensione, così delineato, non solo viene a scoprire la situazione della « fides ex auditu », che in Agostino è ben presente e operante, ma postula anche una tipica figura ermeneutica, che oggi viene chiamata circolo ermeneutico, termine che non esiste nelle opere agostiniane, ma il cui significato e realtà giocano un ruolo determinante. E non si tratta tanto del circolo testuale², già conosciuto da Aristotele, quanto di un circolo descritto da una pre-comprensione esistenziale, teologica e filosofica, che, sebbene non venga esplicitamente tematizzata, agisce in Agostino fin nella determinazione della regola esegetica.

1. RICOEUR P., *Existence et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, p. 8.

2. Agostino lo definisce, in *De doct. christ.*, III, II, 2. Ma cfr. anche *ibid.*, III, II, 5 ; III, XXVIII, 39.

Cercando di delineare sommariamente la triplice precomprensione, possiamo affermare che quella esistenziale consiste nella reciprocità di comprensione della parola di Dio e della propria esistenza, che può essere rappresentata dall'affermazione :

Tu nos fecisti ad te ; et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te³ :

dichiarazione della primaria relazione, cosciente o incosciente, tra la domanda su Dio e la domanda sulla propria esistenza. A questo proposito è importante rilevare il punto di vista in cui si situa, nel *De doctrina christiana*, la domanda di Agostino al testo scritturistico : una domanda teologico-pastorale tendente alla costruzione delle verità di fede e di morale : il regno dell'amore verso Dio e verso il prossimo⁴. Questo scopo, inteso non tanto come deduzione di norme di comportamento, né come moralizzazione della storia, quanto piuttosto ad assicurare la corrispondenza tra l'evento cristico e l'uomo interiore, afferma intenzionalmente tale relazione esistenziale.

La precomprensione teologica, rappresentata dalla fede o « regula fidei », alla quale Agostino nella determinazione del senso continuamente si richiama, può essere formulata dal « crede ut intelligas ». In questo senso non può più rappresentare una stranezza il fatto che nel *De doctrina christiana* Agostino, proprio prima di dare le sue regole di interpretazione della parola di Dio, ne determini già, in un trattato teologico-morale (libro I), il suo contenuto.

Riguardo alla precomprensione filosofica ci sarà da vedere la profonda incidenza della metafisica neoplatonica, che interviene non solo nella determinazione della « scientia » biblica, ma nella esegesi stessa.

Tale precomprensione non assurge in Agostino a totale consapevolezza metodologica, ma non per questo la si può trascurare, data la sua ineliminabilità nella progettazione del senso e la sua decisività nella comprensione del dato biblico. Ciò comporta, da parte nostra, un duplice modo di procedere : esporre, da un lato, il pensiero di Agostino, dove è esplicito, e, dall'altro, mettere in luce i suoi tipici movimenti, dove non è esplicito.

I

Che il problema della possibilità di comprendere un testo passato o anche un uomo che parla nel presente sia stato visto nella sua ampiezza

3. *Confes.*, I, I, 1. In questo senso di precomprensione esistenziale l'affermazione agostiniana è stata ripresa anche dal BULTMANN R., *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. franc., Paris, 1968, p. 218. Cfr. dello stesso, *Le problème herméneutique*, in *L'interprétation du nouveau Testament*, Paris, 1955, p. 64.

4. *De doct. christ.*, II, VII, 10 ; III, XII, 20. Tale domanda viene articolata essenzialmente nella dialettica dell' « uti » e « frui » ; cfr. *ibid.*, I, III, 3.

chiaramente da Agostino, è dimostrato dai primi capitoli del *De utilitate credendi*, dove, ipotizzando i tre possibili modi di decisione del senso errati in base a un criterio morale⁵, egli viene a porre il problema in questi termini :

Quibus enim argumentis absentis vel mortui hominis voluntatem ita colligam, ut de illa iurare possim ; cum etiam si praesens interrogaretur, multa esse possent, quae, si malus non esset, officiosissime absconderet⁶ ?

Una domanda che può essere posta in questo modo : quali sono le possibilità di una sicura comprensione dell'intenzionalità di un testo od anche di un uomo che mi parla ora, data la presenza di un sottile gioco di nascondimento che c'è nel dire, senza voler pensare addirittura a una mala intenzione ? Il problema in questi termini è ermeneuticamente ampio e riguarda la comprensione come tale.

La prima condizione per risolverlo è data dal rapporto che si deve stabilire tra interprete e testo, qualunque esso sia (anche in ciò è possibile vedere un'apertura del discorso ermeneutico agostiniano non solo limitato a un testo specifico, come la Bibbia, ma a tutto ciò che è documento da interpretare), un rapporto più che di sintonia, di disposizione amorosa verso l'autore, nonostante la riserva dell' « officiosissime absconderet » :

Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames : et hoc agendum quovis alio modo potius, quam exponendis eorum sententiis et literis⁷.

Questa affermazione si trova in un contesto, in cui Agostino cerca di dimostrare ad Onorato l'impossibilità, e perciò l'errore, dei manichei di interpretare l'Antico Testamento : impossibilità che è prima e al di là di tutti i tentativi, per il semplice fatto che i manichei sono « nemici » dello Antico Testamento :

acerbissimum bellum indixerunt⁸.

Il fatto che Agostino vuol sottolineare non è tanto che essi interpretino male questo o quel passo biblico, quanto l'incapacità di fondo, costituita appunto dalla disposizione psicologico-morale ostile agli autori, come Epicuro nei confronti della geometria di Archimede :

contra quas (geometricas literas) ille multum pertinaciter, nihil eorum, quantum arbitror, intelligens, disserebat⁹.

Se questa disposizione amorosa, che Agostino chiama anche « benevolentia », è richiesta per qualsiasi testo, in quanto ha la sua specifica funzione nel disporre all'ascolto, per interpretare la Bibbia, il cui conte-

5. *De ut. cred.*, IV, 10.

6. *Ibid.*, V, 11.

7. *Ibid.*, VI, 13.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

nuto è « altum et divinum », non è sufficiente : Agostino insiste in tutte le sue opere, ma soprattutto nel *De doctrina christiana*, sulle disposizioni interiori dell'interprete biblico, accentuando principalmente la « pietas » e la purificazione del cuore¹⁰, capaci di far accettare l'autorità della Scrittura. Siamo dunque ben al di là di una impostazione positivista, tendente all'assoluta oggettività storica e alla impartecipazione soggettiva. Per Agostino l'accostarsi a un testo, tanto più se si tratta della parola di Dio, comporta di per sé una modificazione interiore favorevole del soggetto che vuol comprendere prima ancora d'ogni comprensione.

L'insistenza, che può sembrar perfino eccessiva, sulle condizioni interiori dell'interprete non è un puro richiamo di tipo ascetico, ma rivela alla base una profonda visione dell'uomo e della sua storia, che Agostino designa come « peregrinatio », di memoria chiaramente plotiniana ma anche biblica¹¹. Essa implica il peccato e la redenzione, la visione di Cristo come via e mediatore, il senso direzionale del cammino della Chiesa verso il regno futuro. In altre parole, il termine « peregrinatio » rappresenta la traduzione in dialettica esistenziale e morale dell'economia della salvezza.

In questa accezione il concetto della vita come « peregrinatio » costituisce il supporto della concezione agostiniana della « scientia » biblica¹² delineata soprattutto nel *De doctrina christiana* :

Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus... sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino (*I Cor. v, 6*) si redire in patria volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo...¹³.

La necessità della scienza biblica è data dalla condizione peregrinante dell'uomo, lontano dalla sua patria, e il suo scopo non è l'orgoglio del sapere, quanto la conoscenza della propria miseria e perciò il pianto :

nam ista scientia bonae spei hominem non se iactantem sed lamentantem facit¹⁴.

10. *De doct. christ.*, III, VII, 9-11. Su questa idea di disposizione o « simpatia » come condizione originaria per la comprensione, cfr. MARROU H.I., *La conoscenza storica*, trad. it. di A. Mozzillo, Bologna, 1962, pp. 96 ss.

11. Cfr. *Enneadi*, I, VI, 8 ; ma anche *Eb.* XI, 13-14 ; *I Cor.* VII, 31 ; *II Cor.* v, 6 ; *Rom.* I, 20.

12. Per il concetto agostiniano di « scientia » rinviamo agli studi di MARROU H.I., « *Doctrina* » et « *disciplina* » dans la langue des Pères de l'Eglise, in *Archivum latinum aevi medii aevi*, IX (1934), pp. 5-25 ; dello stesso *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949, pp. 368-376, e la nota B, pp. 561-564 ; GILSON I., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1943, pp. 154-163.

13. *De doct. christ.*, I, IV, 4. Cfr. *ibid.*, II, VII, 11.

14. *Ibid.*, II, VII, 10. Cfr. *De serm. Dom. in monte*, I, IV, 11 : « Scientia congruit lugentibus, qui iam cognoverunt in Scripturis quibus malis victi teneantur... ».

L'immagine della « peregrinatio », alla quale vanno ricondotte altre due fondamentali rappresentazioni, la « regio egestatis »¹⁵ e la « regio dissimilitudinis »¹⁶, traduce anche l'esperienza umana di Agostino stesso espressa nell'« inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te », che, presa nell'ambito ermeneutico, assume, come si è detto, il significato di una precomprensione esistenziale, puntualizzando la quale, si deve mettere in rilievo la reciprocità del rapporto esegesi-esperienza : l'esegesi scopre per Agostino la possibilità di una comprensione della propria esistenza e, viceversa, certi fatti della propria vita intervengono nell'interpretazione della Scrittura.

Già nel *De Genesi contra Manichaeos* Agostino viene ad assimilare l'età dell'adolescenza all'età che va da Abramo a Mosè e nello stesso tempo al terzo giorno della creazione¹⁷. Ma l'affermazione più precisa e significativa di questo rapporto è data trovarla nelle *Confessiones*, proprio là dove Agostino sembra lasciare la biografia per l'esegesi ; lontano, invece, dallo essere estranee l'una all'altra, esegesi e biografia sono termini reciprocamente intesi e formano lo schema di pensiero che struttura alla base l'opera stessa. Tale correlazione si verifica proprio nell'idea centrale del passaggio della creatura da uno stato informe a uno stato di formazione e conversione.

L'immagine più volte proposta a questo riguardo è l'immagine dello Spirito che vola sopra le acque come sopra il caos dell'anima :

et circumvolabat super me fidelis a longe misericordia tua¹⁸.

cui fa riscontro :

sed quia Spiritus tuus superferebatur super aquam, non reliquit miseriam nostram misericordia tua¹⁹.

Questo rapporto si fa più evidente e, dal punto di vista ermeneutico, di grande rilevanza in quei capitoli in cui Agostino narra il suo furto²⁰, narrazione la cui lunghezza ha sempre meravigliato i lettori, ma la cui profondità, come giustamente ha rilevato il Kusch²¹, sta proprio nello essere un trattato psicologico-teologico sul peccato originale. Questi capitoli si presentano come riflessione sul dato biografico e insieme come interpretazione del racconto biblico, dove l'una e l'altra s'illuminano a vicenda, sfociando, nella prospettiva antimanichea, in una vera teologia sul peccato e sul male.

15. *Confes.*, II, X, 1.

16. *Ibid.*, VII, X, 2.

17. *De Gen. contra Manich.* I, XXIII, 37 ; I, XXIV, 42.

18. *Confes.*, III, III, 1.

19. *Ibid.*, XIII, XII, 2.

20. *Ibid.*, II, IV-X.

21. KUSCH H., *Studien über Augustin 1. Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10 bis 13 der Confessiones*, in *Festschrift Franz Dornseiff*, Leipzig, 1953, pp. 150-156.

Negli elementi della narrazione del furto è fin troppo evidente la ripresa dello schema del « mito » del *Genesi* : l'albero, il giardino, il frutto, la tentazione (nel *Genesi* è il serpente, nelle *Confessiones* è l'amicizia), la trasgressione a una legge proibitiva di Dio. Il risultato, proposto e raggiunto sia nella riflessione sul fatto d'esperienza come nell'esegesi, è lo stesso : la riduzione del mito del male a una categoria morale : la volontà dell'uomo nella sua distorta e tenebrosa imitazione dell'onnipotenza divina :

ut mancam libertatem captivus imitarer, faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine²².

Per gli sviluppi di questa demitizzazione del male, come processo ermeneutico, in cui Agostino giunge a radicalizzare la riflessione sulla libertà fino a farne un potere originario di dire no all'essere, rinviando allo studio del Ricoeur²³, che va integrato con quello dell'Anz²⁴ ; qui ciò che importa è aver puntualizzato il rapporto reciproco tra biografia ed esegesi, che Agostino ha operato, se non a livello di principio, almeno in modo riflesso, come comprensione della parola biblica che è nello stesso tempo comprensione della propria esistenza.

II

Agostino, dopo un serrato contrasto tra lui, che dice : « Crede, ut intelligas », e un avversario immaginario, che sostiene invece : « Intelligam, ut credam », e dopo aver riconosciuto la necessità di comprendere almeno la parola che argomenta della fede, viene a sintetizzare il suo pensiero in una formula pregnante :

intellige, ut credas verbum meum ; crede, ut intelligas verbum Dei²⁵ ;

formula che certamente non va intesa nel senso di una fondazione della « theologia naturalis »²⁶, ma come invito alla fede che si iscrive a livello linguistico : ciò è dimostrato dal proseguimento del discorso agostiniano :

22. *Confes.*, II, VI, 3.

23. RICOEUR P., *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Le conflit...*, cit., pp. 297 ss.

24. ANZ W., *II presupposto ermeneutico della demitizzazione*, in *Archivio di Filosofia*, a cura di E. Castelli, Padova 1961, pp. 107-110.

25. *Serm.*, XLIII, VII, 9. L'affermazione va interpretata in questa maniera : « Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi, quo modo credit praedicanti fidem, qui ut alla taceam, linguam ipsam quam loquitur non intelligit » (*In Ps.*, CXVIII, XVIII, 3).

26. Cfr. anche DUCHROW U., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965, pp. 106-107.

« nisi quod loquor intelligant, credere non possunt »

Inoltre, qui si tratta di « intellectus », che, come forma superiore di conoscenza, come un vero « intus-legere », un indagare sulla struttura intima di un dato già dato, viene distinto dalla « ratio »²⁷; infine, il punto decisivo della formula consiste nella differenza qualitativa tra il « verbum meum » e il « verbum Dei », di fronte al quale, Agostino non cessa mai di sottolinearlo, bisogna prima credere e poi comprendere.

Parlare del rapporto ragione-fede nell'ambito del rapporto tra filosofia-teologia, non ci sembra il luogo più autentico per intendere i molteplici passi agostiniani riguardanti tale argomento: da una parte, perché non esiste ancora il problema per Agostino²⁸; dall'altra, quasi sempre il rapporto viene posto in relazione al « verbum Dei ». Per cui il luogo più proprio ci pare quello ermeneutico: l'ermeneutica, infatti, rappresenta l'orizzonte del costituirsi del pensiero filosofico e teologico di Agostino, come, in genere, della patristica²⁹. In questo ambito non è tanto questione di « ratio-fides », quanto di « fides-intellectus », e non nella loro contrapposizione, ma nella loro unità dinamica di « intellectus fidei », che costituisce, crediamo l'epistemologia propria di Agostino.

Una prima giustificazione di questo statuto epistemologico è data dall'esperienza stessa agostiniana nella sua fase manichea, la cui adesione è dovuta alla promessa di una spiegazione puramente razionale di Dio e della Bibbia³⁰. Il naufragio di questa ragione assolutizzata si risolve in questo fondamentale principio:

Nam vera religio, nisi credantur ea quae quisquis postea, si bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio inire nullo pacto potest³¹.

Questo, che costituisce la tesi di fondo di tutto il *De utilitate credendi*, viene fondato su una serie di argomentazioni di carattere antropologico-teologico: a) la natura dell'uomo esige che per apprendere qualche cosa — qualsiasi cosa, poiché si tratta di un'esperienza generale — l'« auctoritas » preceda la « ratio »; b) questa esigenza è dovuta allo stato di peccato dell'uomo, i cui riflessi si riscontrano anche nell'ambito della conoscenza; c) nella presenza di questa « auctoritas » è da riconoscere una pedagogia salutare e divina. Inoltre, Agostino viene a scoprire anche la situazione ermeneutica originaria della « fides ex auditu »: la fede è richiesta per il fatto che il Cristo, autorità cui credere, ci viene attraverso una testimonianza, precisamente quella della Chiesa:

27. *Serm.*, XLIII, II, 3.

28. Non si comprende infatti questo problema quando sia l'esperienza sia il pensiero di Agostino si situano a questo livello: « Repudiatis igitur omnibus, qui ueque in sacris philosophantur, nec in philosophia consecrantur » (*De vera relig.*, VII, 12).

29. Cfr. MARROU H.I., *Saint Augustin et la fin...* cit., p. 377.

30. *De ut. cred.*, I, 2.

31. *Ibid.*, IX, 21; X, 25.

nullis me video credidisse, nisi populorum atque gentium confirmatae opinioni ac famaē admodum celeberrimae : hos autem populos Ecclesiae catholicae mysteria usquequaque occupasse³².

L'opzione della fede, che decide l'adesione alla parola di Dio e il rifiuto del mito antico, ha almeno una duplice funzione, che corrisponde a un tipico modo di pensare agostiniano, in cui la caratteristica della verità non è mai disgiunta dalla caratteristica dell'essere, come la gnoseologia dalla morale o dal processo ascetico. La prima, appunto, ascetico-purificatrice, che deve rendere idoneo a comprendere :

credendo fis idoneus ut capias³³

e che fa aderire amorosamente alla verità da indagare³⁴. La seconda, più propriamente a livello epistemologico, descrive la « fides » come forma di conoscenza, un « cogitare cum assentione »³⁵, che non si pone solo sullo stesso piano della scienza, ma che, nell'ambito propriamente ermeneutico, costituisce una vera precomprensione teologica :

corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes, et iam rationis luce conspicias³⁶.

Per comprendere meglio questo significato della « fides », al di là della sua impostazione esortativa e psicologico-morale, bisogna arrivare ad ammettere la prevalenza dell'oggetto della fede sulla comprensione, bisogna cioè pensare a una precomprensione come a una reale oggettiva pre conoscenza del contenuto. E' questo il senso ermeneutico del I libro del *De doctrina christiana*. L'interprete, prima ancora di comprendere, deve sapere che

Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio Dei et proximi³⁷.

Il richiamo al contenuto della « regula fidei » come criterio decisivo del senso, giunge fino alla determinazione filologica ed esegetica :

cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit quomodo distinguendum aut pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit ; de qua satis egimus, cum de rebus in primo libro loqueremur³⁸.

E' dunque il primato dell'oggetto, il primato del senso sulla comprensione : le verità di fede e di morale, che si ricercano nel testo, sono già decifrate

32. *Ibid.*, XIV, 31.

33. *In Io. evang.*, XXXVI, 7. *De doct. christ.*, I, X, 10.

34. *In Io. evang.*, XXVII, 7 ; XXIX, 6.

35. *De praedest. sanct.*, II, 5.

36. *Ep.*, CXX, 1, 2.

37. *De doct. christ.*, I, XXXV, 39 ; I, XXXVI, 40.

38. *Ibid.*, III, II, 2. Cfr. anche *ibid.*, II, VII, 10 ; II, IX, 14 ; III, X, 14.

dal testo stesso nella sua evidenza e dalla confessione della chiesa come interpretazione autoritativa : si comprende il testo nel suo contenuto, solo se già lo si crede.

E' possibile rinvenire una fondazione di tale circolo ermeneutico nella teoria agostiniana del linguaggio, là dove si tratta del problema della conoscenza del « signum » et della « res », la cui possibilità è data essenzialmente da una struttura indicativa, poiché Agostino lega tale conoscere alla categoria del « vedere ». A parte i problemi che una simile impostazione può suscitare, Agostino sembra dire che al di fuori di un circolo tra « res » e « signum » non sia possibile una conoscenza né della parola, né della cosa cui la parola si riferisce. Quindi, se da una parte, abbiamo che

res per signa discuntur³⁹,

dall'altra,

neque illum perfecte signum noscitur, nisi cuius rei signum sit cognoscatur⁴⁰.

Cioè, se è vero, per la conoscenza, il rapporto « signum-res », è anche vero l'altro, « res-signum », in cui la precomprensione della cosa permette la conoscenza del segno.

A conclusione di quanto stiamo dicendo, c'è da riaffermare che il rapporto propriamente ermeneutico del « credere-intelligere » assume questo significato preciso, che cioè l'interpretazione della parola di Dio comporta necessariamente una preconoscenza del suo contenuto, che la possibilità dell'intellezione di tale parola è legata alla struttura precomprensiva della fede.

III

Venendo ora a puntualizzare la precomprensione filosofica, va rilevata la presenza di una struttura ontologica, improntata essenzialmente al neoplatonismo, a più livelli. A livello d'esercizio esegetico è possibile sorprendere tale struttura, come quando, per es., Agostino interpreta il detto evangelico : « Qui amat animam suam, perdet eam » (Io. XII, 25) in questo modo :

figureate dictum, « perdet animam », id est perimat atque amittat usum eius, quam nunc habet, perversum scilicet atque praeposternum, quo inclinatur temporalibus ut aeterna non quaerat⁴¹.

39. *Ibid.*, I, II, 2.

40. *De Trin.*, X, I, 2. *De ut. cred.* XIII, 28 : « Neque enim signis quibuslibet cognoscere aliquid potest, nisi illud ipsum cuius ea signa sunt, noverit ».

41. *De doct. christ.*, III, XVI, 24.

Nell' « inclinatur temporalibus, ut aeterna non quaerat » si rivela non solo il principio morale, ma anche un'ontologia verticale, che ha come termini estremi e, a volte, contrapposti, l'eterno e il temporale in una loro precisa connotazione metafisica.

A livello di « scientia » biblica, che per Agostino si pone al vertice delle scienze umane e di un grado inferiore alla « Sapientia ». Questa collocazione viene fatta secondo uno statuto ontognoseologico tipicamente platonico : tutte le varie scienze infatti si suddividono in uno schema piramidale alla cui base stanno le scienze pertinenti « ad sensus corporis », quindi le scienze pertinenti « ad rationem animi », che fanno capo alla « tractatio Scripturarum », e infine la sapienza che è contemplazione della Verità⁴². Come fondamento di questa concezione sta l'idea che un oggetto è tanto più vero quanto più è vicino e partecipa della Verità immutabile. Ciò spiega, da un lato, il misconoscimento del sensibile concreto, e, dall'altro, l'impossibilità di scindere per qualsivoglia autonomia le varie scienze, come se avessero ambiti specificamente distinti. La loro gerarchia è una gerarchia di grado di partecipazione, che comporta un trascendimento continuo dalla « species corporum » alla « humana mens », per giungere alla « incommutabilis Veritas », nella quale consiste l'unità onto-gnoseologica :

ad unius Dei laudem atque dilectionem cuncta convertere a quo cuncta esse cognoscit⁴³.

Per questa statuizione diventa preponderante la considerazione sulla funzione ascetica delle varie scienze, strettamente unita al principio morale, che Agostino dialettizza nella sua teoria dell' « uti » e « frui ».

Anche su questo piano morale, che costituisce, come si è detto, la domanda agostiniana al testo biblico, abbiamo la stessa struttura verticale, per la quale l'oggetto proprio del « frui » è solo Dio, Verità e Sapienza, mentre l'uomo è oggetto dell' « uti » e insieme del « frui » in vista di Dio, le cose e le scienze soltanto dell' « uti ». L'oggetto di questa dialettica dell'amore viene così scandito :

unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est (il prossimo), quartum quod infra nos est⁴⁴.

Il perché di tale scansione è data da questa precisa ontologia :

humana mens mutabilis, constituta inter incommutabilem supra se veritatem, et mutabilia infra se coetera⁴⁵.

42. *Ibid.*, II, XXIX, 46 — XI, 60.

43. *Ibid.*, II, XXXVIII, 57.

44. *Ibid.*, I, XXIII, 22.

45. *Ibid.*, II, XXXVIII, 57. Cfr. *De music.*, VI, v, 13 ; *De vera relig.*, XXXIX, 72 ; *Confes.*, IX, x, 2.

Tutta la dialettica morale nasce proprio da questa posizione della « mens », tesa tra la « veritas » e il « mundus sensibilis ».

Infine, che tale struttura agisca come fondamento e criterio d'esegesi, pensata anch'essa come processo di interiorizzazione e di trascendimento verso un significato eterno, è dato dal principio generale desunto dalla teoria « signum-res », che Agostino così fissa :

ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere: ut supra creaturam corpoream, oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse⁴⁶.

Senza voler analizzare i nessi interni di questo schema ontologico, è sufficiente, dal nostro punto di vista, averlo puntualizzato nella sua funzione precomprensiva, che è alla base dell'ermeneutica espressa nel *De doctrina christiana*.

Si è molto discusso in passato⁴⁷ sui rapporti tra cristianesimo e neoplatonismo in Agostino : se la sua conversione sia stata in un primo momento più una conversione al neoplatonismo che al cristianesimo ; se addirittura Agostino sia stato più platonico che cristiano. Per noi non sono questi i termini del problema. Né ci preoccupa tanto che Agostino abbia impiegato la filosofia neoplatonica nell'interpretazione della rivelazione, dato che nell'esercizio ermeneutico il momento precomprensivo è ineliminabile. Il problema andrebbe posto in termini più critici, convergenti cioè sul tipo di comprensione che un apparato concettuale come quello neoplatonico permetteva e ha permesso della rivelazione : se si debba affermare la preponderanza di tale presupposto ontologico sul dato rivelato, che ha forse come conseguenza una eccessiva interiorizzazione di questo, o se non si debba lamentare, senza voler opporre l'universo biblico all'universo del pensiero greco, la mancanza di una vigilanza critica nell'operazione di spiegare la fede alla luce di una precomprensione filosofica. E' Agostino stesso a suscitare un tale problema, quando, per es., si costata una profonda divergenza tra la teoria del linguaggio esposta nel II° libro del *De doctrina christiana*, per non dire nel *De magistro*, strettamente legata ancora a presupposti stoico-platonici, e la teoria esposta nel prologo sempre del *De doctrina christiana*, dove, al contrario, il problema del linguaggio e della comunicazione viene articolato in base al presupposto biblico dell'incarnazione⁴⁸.

Un'altra osservazione, al termine di questa ricerca, s'impone e riguarda precisamente il concetto stesso di ermeneutica : un'osservazione che vorrebbe indicare il superamento della distinzione che da Schleiermacher è divenuta classica, tra ermeneutica intesa come teoria delle regole

46. *De doctr. christ.*, III, v, 9.

47. Cfr. BOYER Ch., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Rome 1953, pp. 12-16.

48. Per la discussione di questo problema rinviamo a DUCHROW U., *Sprachverständnis...*, cit., pp. 206-213.

interpretative ed ermeneutica come teoria dell'interpretazione e come metodologia del sapere in genere. Se l'ermeneutica agostiniana non assurge a coscienza riflessa del momento interpretativo, dato anche l'inevitabile limite del suo apparato concettuale, è pur vero che non la si può ridurre à una pura teoria di regole o addirittura a una pura prassi esegetica. Perfino il problema dell'interpretazione testuale implica il problema della comprensione come intelligenza dei segni⁴⁹, così come l'interpretazione allegorica presuppone tutta una struttura filosofico-teologica⁵⁰. Vi è da aggiungere poi la coscienza che Agostino ha del problema linguistico che nel *De doctrina christiana* elabora come fondamento delle regole interpretative. Non si può quindi considerare l'ermeneutica agostiniana come problema tecnico: in Agostino l'interpretare trasborda continuamente il puro interpretare. Leggere il *De doctrina christiana* in soli termini di euristica e proforistica, basandosi sulla sua definizione:

duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt⁵¹

sarebbe una riduzione indebita dell'autentica portata ermeneutica dell'opera: tra l'euristica e la proforistica (che, d'altra parte, Agostino intende come attualizzazione della parola salvifica⁵²) c'è il problema dello « intus-legere », che viene risolto sia attraverso una teoria del linguaggio, sia attraverso una precomprensione, di cui abbiamo fissato, crediamo, i momenti essenziali.

Graziano RIPANTI

49. Tale prospettiva è già delineata da ARISTOTELE, *Perì Ermeneias*, parag. 2, 16a 19; 6, 17a 25.

50. Possiamo rinviare al nostro saggio: *L'allegoria o l'« intellectus figuratus » nel De doctrina christiana di Agostino*, in *Revue des Études Augustiniennes*, XVIII (1972), pp. 219-232.

51. *De doct. christ.*, I, I, 1.

52. *Ibid.*, IV, xxx, 63; *Serm.*, CL, I, 1.