

I. Approssimazioni contemporanee

La cultura filosofica contemporanea è attraversata da un'oscillazione ricorrente fra l'approccio fenomenologico e quello ermeneutico dinanzi alla questione del senso e alla conseguente possibilità di articolarlo in rapporto al fondamento dell'esistere. Il generoso tentativo messo in atto da Paul Ricoeur, che ha invocato e messo alla prova la possibilità di una «rottura epistemologica nella continuità della riflessione» in cui, alla fine, «la fenomenologia ci abbandona»¹ e occorre giustificare il passaggio alla via ermeneutica, ha forse contribuito ad archiviare troppo in fretta la questione, nella quale si sono progressivamente annidati molti dei problemi scaturiti dalla crisi della ragione moderna, che una deriva postmoderna ha finito per trasformare in una crisi della ragione *tout court*.

L'antico dilemma fra immediatezza e mediazione, fra la positività del dato d'esperienza, che s'impone di per sé con una propria forza di attestazione, e l'universalità della ricognizione trascendentale, che accetta la problematicità di una distanza critica dal mondo fenomenico in cambio di un rigore conoscitivo altrimenti irraggiungibile, ha trovato un importante banco di prova proprio nel punto di intersezione fra fenomenologia ed ermeneutica. In una certa misura, questo moto pendolare ha una qualche connessione con la difficoltà di raccordare, a livello diverso, intelligenza teologica della fede e fedeltà all'evento inaudito della rivelazione, custodito dalla Scrittura.

La stessa rilettura di Agostino nell'ambito del pensiero contemporaneo riflette questa oscillazione; del resto, la sua opera non solo è aperta a una pluralità di letture, ma teorizza e incoraggia esplicitamente un pluralismo interpretativo, all'origine delle forme diverse attraverso le quali si modula nella storia il rapporto tra fede cristiana e ricerca filosofica. Non potendo articolare in modo analitico la fecondità di questo dialogo², vorrei almeno introdurre il mio intervento chiamando in causa due interpretazioni recenti e in qualche modo paradigmatiche dell'incrocio fra parola e Scrittura.

Il primo riferimento ci è offerto da un'importante opera di Isabelle Bochet³. Studiosa attenta di Agostino, particolarmente sensibile al rigore della ricerca del compianto Goulven Madec, la Bochet ci offre un approccio organico all'ermeneutica agostiniana, che mette in circolo la lettura della Scrittura e la rilettura della vita, ricavandone una chiave interpretativa argomentata e convincente per ripensare il rapporto tra filosofia e religione. La Bochet invita a tenere insieme in Agostino la domanda sullo statuto della Scrittura e la relazione del soggetto stesso con la Scrittura⁴; ci sarebbe infatti «une interaction essentielle entre l'interprétation de l'Écriture et l'interprétation par le lecteur de sa propre vie et, plus

¹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1960, p. 623.

² Mi permetto di segnalare in proposito due iniziative editoriali, attraverso le quali chi scrive ha potuto verificare analiticamente la rilevanza di tale dialogo: cfr. L. Alici, A. Pieretti, R. Piccolomini (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma (la ricerca è articolata in 4 voll: *Esistenza e libertà*, 2000; *Interiorità e persona*, 2001; *Verità e linguaggio*, 2002; *Storia e politica*, 2004); Allan D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) – Cambridge (U.K.) 1999; ed. it. riveduta e aumentata a cura di L. Alici e A. Pieretti, *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007.

³ Cfr. I. Bochet, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique agostinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.

⁴ Cfr. *Ivi*, p. 31.

largement, son interprétation du monde et de l'histoire»⁵. Siamo al cuore di una *vexata quaestio* intorno al rapporto fra cristianesimo e filosofia nel pensiero di Agostino, frutto almeno in parte anche di uno scarso dialogo fra filosofi e teologi, che non sempre hanno saputo assumere la ricerca di una *sapientia christiana* nella sua radice originaria e più propria, proiettandovi il frutto anacronistico di distinzioni scolastiche, trasformate nella modernità in vere e proprie separazioni.

La Bochet invita a leggere in parallelo opere molto diverse, tra le quali *De doctrina christiana* (collaborando peraltro ad una sua pregevole edizione⁶), e *Confessiones*, prima di allargare ulteriormente il quadro anche al *De civitate Dei*. Da un lato *Confessiones* rappresenta «un récit paradigmatique du passage de la culture païenne à la lecture de l'Écriture»⁷, da un altro lato questo stesso racconto, nella sua duplice articolazione autobiografica ed esegetica, attesta in forma di *confessio* il guadagno ermeneutico ricavabile dall'impianto del *De doctrina christiana*; due opere composte non casualmente nello stesso periodo.

Agostino assume quindi la Scrittura come una mediazione necessaria e provvisoria⁸, considerandola come «un cas particulier de l'enlacement des signes qui est propre de la condition humaine»⁹. Nasce da qui una convergenza indissociabile tra esegesi scientifica ed esegesi confessante che è alla base dell'idea agostiniana della *tractatio Scripturarum*. È questa altresì, si potrebbe aggiungere, la radice di quella circolarità ermeneutica fra interpretazione della Scrittura e comprensione di sé che trovano la loro sorgente interna nella dinamica stessa dell'atto di fede, come un orizzonte di precomprensione rispetto al quale l'atto interpretativo si configura come un processo inesauribile di esplicitazione¹⁰.

Il secondo riferimento ci è offerto da un recente volume, complesso e impegnativo, di Jean-Luc Marion su Agostino¹¹. Secondo Marion, calando la sonda dell'interrogazione filosofica *au lieu de soi*, punto di snodo tra autorelazione ed eterorelazione, il nucleo genetico e unificante del pensiero agostiniano si può rintracciare nell'atto performativo della *confessio*, per cui, secondo il filosofo francese, «je ne dis pas ma confession, je suis ma confession»¹². Nel linguaggio di Marion, «le soi, qui est moi-même, je, moi l'ego, ne le suis pas, je ne sais pas par moi-même»¹³. Non è dunque possibile rispondere alla domanda intorno a *le lieu de soi* in termini essenzialistici: se è vero che «Dieu apparaîtra à l'ego le lieu de soi», è altrettanto vero che «il apparaît comme infiniment toujours en avance et au-delà de ce que j'en ai approché»; di conseguenza, «le lieu de soi en Dieu ne peut devenir que le mouvement d'une tension sans cesse continuée»¹⁴.

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 16.

⁶ Cfr. *La doctrine chrétienne*, Intr. et tr. de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, ("Bibliothèque Augustinienne", 11.2), Institut d'études augustiniennes, Paris 1997.

⁷ Bochet, «*Le firmament de l'Écriture*», p. 98.

⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 17, 29, 30, 153.

⁹ *Ivi*, p. 107.

¹⁰ «L'interprétation – commenta Bochet – est à comprendre comme explicitation de la compréhension initiale qui est elle-même indissociabile de l'acte de foi» (*Ivi*, p. 109).

¹¹ Cfr. J.-L. Marion, *Au lieu du soi. L'approche de Saint Augustin*, Puf, Paris 2008.

¹² *Ivi*, p. 57.

¹³ *Ivi*, p. 416.

¹⁴ *Ivi*, p. 419.

Nella sua differenza insormontabile (che appartiene all'ordine della santità), la creatura umana attesta il legame costitutivo con il creatore come «l'icône de l'invisibilité de Dieu»¹⁵, assumendo quindi in se stessa il contrassegno della incomprendibilità, così come Dio stesso resta incomprendibile. È il tema dell'esilio. L'*ego* vive l'incontro con se stesso nella forma di un'impossibile clausura monadica: «J'abite donc un lieu, moi-même – conclude Marion –, où je ne me retrouve pas»¹⁶. Nell'*approche de Saint Augustin* Marion sembra quindi trovare anche l'approdo del suo personale percorso di ricerca: la paradossalità della *confessio* come luogo fenomenologico originario rimanda al primato del dono e dell'amore. A questo livello non è la conoscenza che illumina l'amore: al contrario, amore e odio assumono una funzione epistemologica e fenomenologica, consentendo di leggere nella giusta luce la manifestazione di una fenomeno e la mia resistenza ad esso.

È il “fenomeno saturo”, infatti, che manifesta e soprattutto mette alla prova la mia finitudine; come resistere, allora, ad un eccesso di evidenza intuitiva, che alla fine vuol dire resistere alla santità di Dio, fenomeno saturo per eccellenza? Solo l'amore, risponde Marion, dona la resistenza sufficiente per fronteggiare la pressione accecante della verità; solo l'amore, di conseguenza, offre la condizione epistemologica per entrare nella verità, che in quanto amabile prende il nome di bellezza. Marion rilegge in questa prospettiva il *non intratur in veritatem, nisi per caritatem*¹⁷, introdotto da Agostino per alludere al dono dello Spirito santo, come l'amore di Dio riversato nei nostri cuori (Rom 5,5), che rende possibile l'intelligenza delle Scritture. Del resto, la stessa costituzione intenzionale dell'amore impedisce di declassarlo ad un'opzione facoltativa e in qualche modo supererogatoria; in quanto «transcendental absolu et inconditionné»¹⁸, l'amore non ha alternative: *Ipsa dilectio vacare non potest*, scrive Agostino nel suo *Commento ai Salmi*, come ricorda anche Marion¹⁹.

Da questo duplice riferimento è possibile ricavare una utile contestualizzazione per rileggere la posizione di Agostino in ordine al nesso tra parola e Scrittura. I due approcci di Isabelle Bochet e di Jean-Luc Marion per un verso segnalano una interessante analogia: entrambi rispondono all'esigenza di elaborare una lettura unitaria e organica dell'opera del grande vescovo di Ippona, al centro della quale articolazione del senso e articolazione dell'esistere vanno di pari passo, trovando il loro punto di sintesi nell'atto di una *confessio* che celebra nel segno dell'amore e della lode l'incontro con colui che è *interior intimo meo et superior summo meo*²⁰. Viene in questo modo ridimensionato ogni approccio unilaterale e riduttivo che mortificherebbe il dinamismo della ricerca agostiniana, spingendola verso un'antitesi insuperabile fra domanda e risposta, fra autenticità esistenziale e rigidità dogmatica; è precisamente per sfuggire a tale antitesi, peraltro, che nasce in molti interpreti la pretesa di togliere dalle ali leggere della testimonianza kerygmatica il piombo della costruzione teologica.

Per altro verso, tuttavia, una differenza profonda, che interessa proprio questo aspetto, mi pare si possa ricavare dalle due opere. Marion ricerca in Agostino soprattutto una purezza fenomenologica in cui il soggetto, dinanzi all'eccesso di un «fenomeno saturo», che si dona cioè in un modo che la coscienza non può dominare, perde il suo statuto di polo costitutivo

¹⁵ *Ivi*, p. 350.

¹⁶ *Ivi*, p. 121.

¹⁷ Cfr. *C. Faust.* 32,18.

¹⁸ Marion, *Au lieu du soi*, p. 365.

¹⁹ Cfr. *en. Ps.* 31,2,5. Il testo è ricordato da Marion (cfr. *Ivi*, p. 167), nel contesto di un'analisi volta a sottolineare che in Agostino «l'amour rest univoque à titre d'horizon transcendantal» (*Ivi*, p. 371).

²⁰ *conf.* 3,6,11.

dei fenomeni. La radicalità di questo approccio è confermata dal tentativo di «lire et interpréter les *Confessiones* de saint Augustin sur un mode résolument non métaphysique»²¹, liberando quindi il suo pensiero dalla contaminazione posteriore di un'idea di filosofia equivocamente travisata nel senso di una *metaphysica* a partire dal Medioevo e più ancora nel senso di una ontologia a partire dal pensiero moderno.

Tuttavia, l'idea di una saturazione del campo epistemologico mi pare del tutto estranea all'universo concettuale di Agostino; il referto fenomenologico di un'esposizione assoluta dell'*ego* non è in contraddizione con un impianto partecipativo e con un dichiarato impegno ermeneutico²². Lo stesso dibattito storiografico sulla dottrina della illuminazione ha ormai rinunciato a vedere in tale dottrina una forma di "ontologismo", che sarebbe frutto di una conoscenza immediata di Dio stesso, condizione di possibilità d'ogni altra conoscenza. L'intero impianto di ricerca, al di là del carattere processuale e perfettibile che lo contraddistingue, testimonia in Agostino il rifiuto costante di ogni evidenza immediata del mistero della trascendenza, confermato dalla coscienza di un accesso solo mediato alla verità che salva.

Lo attesta, fra l'altro, la centralità sacramentale della cristologia agostiniana; in quanto *verus mediator Dei et hominum*, Cristo s'annuncia come patria e via verso la patria, risolvendo quindi in termini pieni e definitivi l'aporia insuperata nel neoplatonismo, che s'era illuso di avvicinare l'uomo al divino moltiplicando i livelli di intermediazione. Lo attesta altresì l'accesso alla Scrittura, che annuncia l'incontro con Dio attraverso una rete complessa di articolazione di senso, donando alla ricerca una fondamentale curvatura ermeneutica, sempre ecclesialmente situata²³. Il rifiuto di qualsiasi intervento interpretativo, in nome di una trasparenza immediatamente "satura" del dono della Rivelazione, finirebbe in realtà, proprio secondo Agostino, come si vedrà, per autorizzare solo forme di orgogliosa autosufficienza spirituale, che si sottrae per principio al vincolo della comunione ecclesiale.

Rispetto al percorso di Marion, la linea perseguita da Isabelle Bochet può considerarsi simmetrica e contraria: anzitutto in quanto assume l'ottica ermeneutica in senso proprio, cioè riconoscendo e valorizzando in Agostino una forma di interpretazione di secondo livello, che «mette i problemi tecnici dell'esegesi testuale in contatto con i problemi più generali della significazione e del linguaggio»²⁴, come ha riconosciuto anche Ricoeur, con il quale la ricerca della Bochet è entrata in una interessante interlocuzione critica²⁵; ma soprattutto riconoscendo che l'ermeneutica agostiniana, «qui est d'abord commandée par l'Écriture»²⁶, può essere assunta come la matrice originaria dell'intera produzione di Agostino, in quanto a sua volta «commande l'interprétation du sujet et de l'histoire, y compris celle de l'histoire de la

²¹ Marion, *Au lieu du soi*, p. 10.

²² Ho cercato di motivare più analiticamente questi rilievi nel saggio *Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jen-Luc Marion*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 3 (2009), pp. 295-315.

²³ Cfr. L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 31-35; 135-164.

²⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 18.

²⁵ Cfr. I. Bochet, *Paul Ricoeur. Soggetto e negatività*, in L. Alici, A. Pieretti, R. Piccolomini (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, III, Città Nuova, Roma, 2002, pp. 157-185.

²⁶ Bochet, «*Le firmament de l'Écriture*», p. 501.

philosophie»²⁷, portando quindi ad un livello maturazione esplicita la coscienza delle implicazioni teoriche di questo rapporto.

Si assiste in questo modo ad una paradossale inversione delle parti: mentre Marion tende a purificare l'approccio fenomenologico da ogni appesantimento ontologico-metafisico, la Bochet tende invece ad espandere l'ottica ermeneutica, facendole assumere quelle credenziali di ordine speculativo rispetto alle quali l'ermeneutica contemporanea tende a prendere le distanze, correndo il duplice rischio di chiudersi in un diffidente agnosticismo epistemologico o di scadere in forme di sterili tecnicità metalinguistiche.

2. Tra "confessio" e "doctrina"

Questa tensione fra fenomenologia ed ermeneutica è forse il simmetrico della tensione fra teologia e scrittura, che è al centro di questo volume, e può rendere più avvertita la nostra rilettura di Agostino. Alla luce di tale avvertimento critico, vorrei richiamare alcuni aspetti essenziali del cammino di ricerca di Agostino stesso in compagnia della Scrittura; un cammino lungo e sofferto, che trova un primo momento di sintesi negli anni in cui compone *Confessiones* e *De doctrina christiana*.

In questo periodo Agostino guarda con occhi nuovi il popolo cristiano affidato al suo magistero e persino alla sua tutela giudiziaria; legge in modo diverso fragilità e debolezze; comprende il senso più autentico della proiezione universale della *Catholica*, luogo di un annuncio salvifico, destinato a scavalcare ogni limite di ordine storico e geografico per raggiungere tutto l'uomo e tutti gli uomini. Ciò carica il suo studio teologico di una responsabilità formativa che si renderà sempre più evidente nella gestazione del *De doctrina christiana*. D'altro canto, verso la fine del IV secolo, dopo la grande espansione del cristianesimo, era sempre più forte il bisogno di dar vita a una *paideia* cristiana. Per soddisfare tale bisogno, tuttavia, il mondo pagano non poteva offrire che una cultura prevalentemente letteraria, fondata su uno studio manualistico della grammatica e della retorica. Così, mentre l'apologetica cristiana attinge a piene mani alla letteratura forense, le esigenze di annunciare e spiegare le Scritture determinano un'evoluzione nel modo d'intendere la letteratura oratoria, imprimendo a quest'ultima una dimensione esegetica nuova²⁸.

Agostino si trova quindi a dover fronteggiare, in modo del tutto inatteso, le prime responsabilità pastorali, a contatto con una fede popolare insidiata da un diffuso senso di disorientamento religioso, sociale e politico, mentre il livello di formazione teologica dei presbiteri e di molti vescovi era estremamente lacunoso, e nei monasteri si oscillava tra radicalismo evangelico e lassismo morale. È nota la centralità dell'esegesi biblica in tutta l'età patristica: in un'epoca in cui l'elaborazione teologica, la catechesi, l'apologetica ruotavano attorno alla Scrittura, Agostino avvia un profondo confronto con la riflessione teologica nordafricana e sperimenta audacemente una convergenza tra la filosofia neoplatonica, con il suo potente afflato spirituale, e la cultura romana, con il suo pragmatico senso delle istituzioni. Questa convergenza si pone al servizio di un disegno globale di educazione alla fede, nel quale si potessero affrontare insieme questioni di metodo e questioni di principio.

Non si deve dimenticare che Agostino, prima che un platonico, è un ammiratore di Cicerone²⁹. Egli eredita dai suoi scritti uno spiccato interesse retorico e pratico per le parole

²⁷ *Ivi*, p. 502.

²⁸ Cfr. M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983, pp 7-10.

²⁹ Mi sono soffermato su quest'aspetto, evidenziando la dipendenza da Cicerone anche in un passo insospettato, nel saggio *La città e la legge. Echi ciceroniani nel libro I del De libero arbitrio di Agostino*, in A. Isola, E. Menestò, A. Di Pilla (a cura di), *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, Esi, Napoli 2002, pp. 315-327.

quali strumenti insostituibili di persuasione, e ne ricava di conseguenza un'attenzione ad alcune dottrine stoiche (e in parte epicuree) intorno alla natura dei segni, verbali e non verbali. Il retroterra platonico gli consente di inscrivere queste dottrine dentro un più generale impianto ontologico; la tesi del pensiero come discorso interno, ricavata dal pensiero di Platone e presente anche negli stoici come ciò che contraddistingue l'uomo dagli animali, s'incontra con la tematizzazione neoplatonica della dimensione interiore e quindi con il riconoscimento di un primato della genesi spirituale del senso, alla quale corrisponderebbe quasi una sorta di depotenziamento espressivo nei momenti successivi della significazione. Lo scarto, riconosciuto dagli stoici, tra segno e realtà e la stessa distinzione stoica tra pensiero manifesto e pensiero della mente si trasformano nella consapevolezza di un vero e proprio dislivello ontologico tra il fondamento invisibile del linguaggio e le sue articolazioni espressive, tra il pensiero interiore e ogni verbalizzazione esterna.

Agostino arriverà a scrivere il *De doctrina christiana* attraverso questi passaggi fondamentali, dopo il *De dialectica* e il *De magistro*, composti rispettivamente nel 387 e nel 389: secondo un percorso molto laborioso, l'opera, avviata intorno al 396, verrà interrotta al terzo libro e ripresa molti anni più tardi, nel 426-427, con il completamento del terzo libro e l'aggiunta del quarto³⁰. Questo periodo è segnato da un confronto severo con il tema del peccato e con la radicalità della grazia: intorno al 397 la teologia agostiniana conosce un approfondimento decisivo, ben documentato dall'*Ad Simplicianum*, dove si riconosce il carattere assolutamente imperscrutabile e attivo della *gratia operans* di Dio e della predestinazione anche nell'*initium fidei*.

Comincia di conseguenza a ridimensionarsi l'ottimismo epistemologico e pedagogico che si respirava nelle opere giovanili e persino nel *De magistro*, dove si confidava ancora nella purezza di un accesso interiore alla verità. La riflessione sul peccato e sull'offuscarsi di

³⁰ Per un inquadramento generale dell'opera mi permetto di rimandare alla mia *Introduzione*, in S. Agostino d'Ipbona, *La dottrina cristiana*, Paoline, Milano 1989, spec. pp. 26-65. Segnalo inoltre due altre edizioni del *De doctrina christiana*: una inclusa nell'*opera omnia* (*La dottrina cristiana*, tr. it. di V. Tarulli, intr. di M. Naldini, L. Alici, A. Quacquarelli, P. Grech, "Nuova Biblioteca Agostiniana", 8), Città Nuova, Roma 1992), l'altra curata da M. Simonetti (*L'istruzione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, Milano 1994). Circa le ragioni dell'interruzione, quanti accentuano il carattere di svolta in senso fideistico dell'*Ad Simplicianum* tendono di conseguenza ad anticipare l'inizio dell'opera e ad interpretare l'interruzione come frutto di una crisi «dinanzi all'irruzione imprevista e devastante di una "scoperta" o meglio di una rivoluzionaria rivelazione: quella tremenda della irresistibile grazia operante, della sua assoluta gratuità e della occultissima, divina predestinazione che la assegna» (G. Lettieri, *La crisi del De doctrina christiana di Agostino*, "Cristianesimo nella storia", 18 (1997), pp. 1-60 (p. 24). Questa ipotesi è quindi alla base dell'ampio volume sempre di G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001. In realtà, la tesi ormai più accreditata circa l'interruzione dell'opera è che Agostino sarebbe in attesa di un parere da parte del vescovo Aurelio intorno alla possibilità di utilizzare le regole esegetiche di un donatista anomalo come Ticonio: l'ipotesi di E. Hill, "*De doctrina christiana*": *A Suggestion*, "Studia Patristica", 6 (1962), pp. 443-446, è condivisa da G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, tr. it. di G. Lettieri e S. Leoni, Borla, Roma 1993, p. 211 e ripresa di recente anche da R. P. H. Green, *Introduction*, in Augustine, *De doctrina christiana*, Clarendon Press, Oxford 1995, p. XIII, oltre che da M. Moreau, *Introduction*, in Augustinus, *La doctrine chrétienne*, cit., p. 11. D'accordo anche Simonetti, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, cit., p. XI.

un'immediata presenza spirituale di Dio all'uomo, a partire dal *De Genesi contra Manichaeos*, riapre in una prospettiva nuova il tema della comunicazione esteriore; mentre prima della Caduta l'illuminazione poteva assimilarsi a una sorgente zampillante nel cuore dell'uomo, in conseguenza del peccato originale, essendosi inaridita la sorgente interiore, ogni forma di comunicazione, compresa la rivelazione divina, giunge all'uomo dall'esterno, per lo più sotto la forma oscura dell'allegoria, proprio come la pioggia si genera dalle nubi³¹. Cambia anche il modo di interpretare l'episodio biblico di Babele, considerato non più come atto di nascita del linguaggio, bensì come esperienza di divisione tra i popoli, frutto di una rottura della comunione originaria con il Creatore.

Dunque c'è un divario profondo all'origine del linguaggio, che si manifesta non solo nella difficoltà di una equilibrata comunicazione *interpersonale*, ma in una sorta di frattura *intrapersonale* tra linguaggio e pensiero. Nello stesso tempo, comincia a cambiare anche la dottrina cristologica: la figura di Cristo come unico Maestro, rispetto alla tesi enunciata nel *De magistro*, viene ripensata nel contesto di un'umanità decaduta, radicalmente segnata da una impotenza a realizzare un qualche contatto interiore con Dio-verità, e quindi bisognosa di un sostegno dottrinale articolato e affidabile, fondato sul messaggio positivo della Scrittura e garantito dall'autorità della Chiesa³².

3. Il prologo del "De doctrina christiana"

Un interessante approfondimento in questo cammino è documentato dal prologo del *De doctrina christiana*, in cui l'autore cerca di legittimare e difendere il suo progetto pastorale e culturale. Questo breve scritto solleva, tra l'altro, qualche problema non secondario di datazione; secondo alcuni interpreti, potrebbe essere stato composto solo al termine dell'opera³³, mentre altri – secondo un'ipotesi ad oggi più plausibile – sostengono che esso sarebbe stato scritto verso il 397, insieme alla prima redazione dell'opera. Esistono infatti buone ragioni di ordine testuale per affermarlo³⁴, oltre al fatto che nelle *Retractationes*, dove

³¹ Cfr. *Gn. adv. Man.* 2,4,5.

³² A questo approfondimento biblico ed ecclesiologico della dottrina dell'incarnazione corrisponde anche una graduale emergenza della nozione di *Verbum*. Negli scritti compresi all'incirca tra il 386 e il 389, Agostino usa quasi sempre *verbum* come nome comune, mentre, a partire dal *De Genesi contra Manichaeos* e quindi anche nel *De doctrina christiana*, il termine è riferito in modo sempre più diretto ed esplicito all'incarnazione di Cristo.

³³ Cfr. U. Duchrow, "Zum Prolog von Augustins *De doctrina christiana*", "Vigiliae Christianae", XVII (1963), pp. 165-172, secondo il quale nel prologo, che presenterebbe notevoli affinità con il *De correptione et gratia*, serpeggia una polemica contro i monaci pneumatici seguaci di Cassiano. È d'accordo per la retrodatazione anche I. Opelt, *Doctrina und doctrina christiana*, "Vigiliae Christianae", IX (1966), pp. 5-22 (p. 9), che rileva nel prologo la presenza di uno specifico problema di metodologia esegetica.

³⁴ L'argomento più probante è quello fornito da Mayer: uno dei codici più antichi (Q v. I 3), proveniente da Corbie e risalente al V° secolo, contiene i primi due libri dell'opera insieme al prologo. Cfr. C. Mayer, "Res per signa". *Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift "De doctrina christiana" und das Problem seiner Datierung*, "Revue des Etudes Augustiniennes", XX (1974), pp. 100-112 (pp. 106-111). D'accordo anche I. Bochet, *Notes complémentaires*, in Augustinus, *La doctrine chrétienne*, cit., pp. 429-430. Anche se tale ipotesi appare ad oggi la più accreditata, altrove ho segnalato il persistere di un dubbio non del tutto risolto, che esigerebbe un supplemento d'indagine sul piano storico-filologico. Cfr. L. Alici, *Il primo libro del "De doctrina christiana", o della mediazione possibile*, in Aa. Vv.,

Agostino recensisce in modo puntuale lo sviluppo della sua opera, non si fa cenno a una post-datazione del *Prologo*.

Per il nostro problema il *Prologo* ha un valore paradigmatico: l'Autore avverte la necessità di giustificare l'intento di fondo di un'opera che è identificata non solo dall'aggettivo (*christiana*), ma ancor prima dal sostantivo (*doctrina*). Il termine *doctrina*, a differenza di *disciplina*, rimanda all'attività del *docere* e indica l'articolazione codificata di un insegnamento; in questo caso tutto il campo della *scientia christiana*, colta nella sua triplice fonte: la Scrittura, la Tradizione, l'autorità vivente della Chiesa³⁵. Nel *Prologo* Agostino riconosce in modo esplicito che esistono alcuni insegnamenti intorno al modo di interpretare la Scrittura (*praecepta quaedam tractandarum Scripturarum*) che egli ritiene opportuno proporre, per sussidiare un impegno interpretativo diretto. Inoltre, egli è ben consapevole che il progetto di *tradere* questi insegnamenti incontrerà molte critiche.

Le obiezioni che egli prova a prevenire, riconducibili ad una forma di "charismatischer Fundamentalismus"³⁶, sono fondamentalmente tre: alcuni, anzitutto, possono obiettare circa l'opportunità di *tradere* questi insegnamenti, non essendo in grado di comprenderli (*cum ea quae praecepturi sumus non intellexerint*); altri, in secondo luogo, pur riconoscendone l'utilità, potrebbero rifiutarli non riuscendo ad applicarli alle Scritture per ricavarne il senso che essi desiderano (*neque valuerint aperire atque explicare quod cupiunt*); altri ancora, infine, potrebbero opporre un rifiuto di principio nei confronti di ogni possibile via ermeneutica, adducendo come motivo di aver finora fatto a meno di ogni sussidiazione esegetica, poiché i testi oscuri possono diventare chiari solo *divino munere* (*potius totum quod de illarum litterarum obscuritatibus laudabiliter aperitur, divino munere fieri posse clamitabunt*)³⁷.

"*De doctrina christiana*" di Agostino d'Ippona, Città Nuova - Augustinus, Roma 1995, pp. 11-37.

³⁵ Cfr. H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, tr. it. di M. Cassola, Jaca Book, Milano 1987, p. 314.

³⁶ Cfr. P. Prestel, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "De doctrina Christiana"*, Lang, Frankfurt a. M. 1992, pp. 38 ss., che analizza le obiezioni e le risposte di Agostino, sottolineando l'affermarsi un'idea di *scientia* finalizzata alla comprensione della Scrittura in un'ottica storico-salvifica e caratterizza da un approccio conoscitivo influenzato dall'ontologia neoplatonica (cfr. *Ivi*, p. 43). In ogni caso, nel confronto con i carismatici Agostino sperimenta uno schema di appropriazione, applicato anche nel rapporto con altri autori, in particolare con Cicerone: quel che inizialmente appare come una chiara presa di distanza è in realtà il primo passo per un nuova sintesi, in cui l'oppositore diventa un partner (cfr. *Ivi*, pp. 46-47). Il rimando sopra ricordato di Duchrow ad alcuni testi di Cassiano non è concettualmente arbitrario, anche se cronologicamente inaccettabile, secondo la Bochet (cfr. *Notes complémentaires*, pp. 430 ss), la quale ricorda l'invito a cercare comunque gli avversari di Agostino in ambienti monastici, formulato da L. Perrone, *Iniziazione alla Bibbia nella letteratura patristica*, "Cristianesimo nella storia", XII (1991), pp. 1-27 (p. 13). Più di recente è stata avanzata la tesi, secondo la Bochet poco convincente, che qui Agostiniano si stia riferendo a Ticonio: cfr. Ch. Kannengiesser, *Local Setting and Motivation of De doctrina christiana*, in J.T. Lienhard, E.C. Muller, R.J. Teske (edd.), *Augustine : presbyter factus sum*, P. Lang, New York 1993, pp. 331-339, e *The Interrupted De doctrina christiana*, in D.W.H. Arnold, P. Bright (edd.), *De doctrina Christiana: a classic of western culture*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995, pp. 3-13.

³⁷ *doctr. chr.*, prol. 2.

Le risposte di Agostino tengono conto della natura diversa di tali obiezioni: le prime due alludono a difficoltà di ordine pratico, mentre viene attentamente vagliata l'insidia contenuta nella terza critica, che nasconde la presunzione di un accesso immediato alla verità rivelata, e proprio per questo potrebbe rappresentare una distorsione e un fraintendimento delle tesi sostenute da Agostino stesso nel *De Magistro*. Tale accesso, invece, secondo Agostino è ordinariamente impossibile senza un impegno interpretativo, che deve disporre il credente ad un atteggiamento di umiltà; come avvenne all'apostolo Paolo, il quale, nonostante il carattere straordinario della chiamata, fu inviato ad un uomo per ricevere i sacramenti (At 9,3-7); come il centurione Cornelio, che dopo l'annuncio dell'angelo fu affidato all'apostolo Pietro affinché l'istruisse (At 10,1-6); come Mosè, che accettò dal suocero, cioè da uno straniero, il consiglio sul modo di governare un popolo tanto grande (Es 18,14-26): «Egli infatti sapeva che un consiglio vero, da qualunque spirito gli fosse giunto, doveva essere attribuito unicamente a Dio immutabile, che è la verità»³⁸.

Oltretutto, il rifiuto di questa mediazione equivale ad una negazione della dimensione comunitaria, entro la quale il cristiano vive la fede. Infatti, si legge sempre nel *Prologo*, «la stessa carità, che stringe a sé gli uomini con il vincolo dell'unità, non avrebbe la possibilità di congiungere e quasi fondere gli animi, se gli uomini non apprendessero niente per mezzo di altri uomini»³⁹. Il compito dell'interpretazione rinvia dunque ad un orizzonte comunitario; del resto (e qui la risposta diventa ancora più dura), se rivendichiamo la trasparente purezza del testo rivelato, solo apparentemente lo liberiamo da ogni interferenza umana: in realtà, finiamo per consegnarlo ad un'orgogliosa autonomia carismatica, che si sottrae per principio ad ogni forma di comunione ecclesiale, delegittimando qualsiasi impegno di evangelizzazione. Né si deve pensare che impegnarsi nella fatica della *tractatio Scripturarum* equivalga a una sconfessione del dono della grazia, perché la grazia non si manifesta necessariamente nella forma diretta e individuale della comprensione, ma può manifestarsi anche nella forma indiretta e comunitaria dell'interpretazione. Ecco una novità importante, pur nella continuità, rispetto al *De magistro*⁴⁰.

La distinzione tra esporre ciò che si comprende nella Scrittura (*qui ea quae in Scripturis intellegit exponit audientibus*) e insegnare in che modo si debba comprendere (*Qui autem praecipit quomodo intellegendum sit*) è la stessa che intercorre tra il leggere e l'insegnare a leggere (*similis est tradenti litteras, hoc est praecipienti quomodo legendum sit*)⁴¹. È precisamente questa distinzione tra immediatezza kerigmatica e mediazione ermeneutica che disegna lo spazio per la nascita di una *doctrina* cristiana, assimilabile ad una vera e propria grammatica di lettura dei *signa*.

Raccogliere il mandato evangelico significa dunque trasmettere ad altri non soltanto la propria comprensione della *res* cristiana, «ma anche i criteri da osservare per poter comprendere» (*si non solum ea quae intellego, sed etiam in intellegendo ea quae observent, prodidero*)⁴². Nel passaggio dal dono "verticale" della rivelazione al compito "orizzontale"

³⁸ *doctr. chr.*, prol. 7 (tr. it. di L. Alici, *La dottrina cristiana*, Paoline, Milano 1989, p. 98).

³⁹ *doctr. chr.*, prol. 6 (tr. cit., p. 97).

⁴⁰ Anche Isabelle Bochet sottolinea la continuità con il *De magistro*: l'insistenza del prologo sulla necessità delle mediazioni umane non esclude l'origine trascendente della Verità che illumina ogni uomo per grazia (cfr. *Notes complémentaires*, p. 436).

⁴¹ *doctr. chr.*, prol. 9.

⁴² *doctr. chr.*, prol. 8 (tr. cit., p. 99). Fuorviante, in questo caso, la traduzione citata della Nuova Biblioteca Agostiniana: «... non solo cose da comprendersi ma anche quelle che, una volta comprese, debbono essere praticate» (p. 9), oltretutto sconfessata dal contesto. Invece

della evangelizzazione si dischiude quindi un vincolo pastorale, che consiste nell'esplicitare, accanto ai contenuti della *res fidei*, anche una sussidiatura ermeneutica, dalla quale dipende la stessa ragion d'essere della comunità ecclesiale. Questa sussidiatura, infatti, è parte integrante del dono della rivelazione e nessuno può reclamare nei suoi confronti un diritto di proprietà assoluta (*nemo debet aliquid sic habere quasi suum proprium*⁴³). È dunque altrettanto legittimo trasmettere una metodologia esegetica, accanto al contenuto compreso: si tratta di due diverse vie, che perseguono la comune finalità di ridurre il grado di dipendenza del lettore e i margini d'ambiguità e d'errore. Chi si interroga intorno alla metodologia interpretativa in un certo senso già ha "cominciato" ad evangelizzare.

4. *Trascendenza, incarnazione, polisemia*

Non si possono sottovalutare le conseguenze teologiche e pastorali di tali affermazioni: qui l'atto interpretativo riceve una legittimazione di principio, pur nei suoi limiti costitutivi, e non rappresenta solo una sorta di "male minore" imposto dalle condizioni dell'umanità decaduta. Il pessimismo storico dell'autore, che ha riflettuto sul *vulnus* antropologico del peccato d'origine in un modo esemplare anche per noi oggi, non va disgiunto dall'ottimismo ontologico (rinforzato dalla metafisica neoplatonica e corroborato dalla polemica antimanicheica) che discende da una teologia della creazione sana e convinta. Semmai il problema di Agostino (e ancor più dei suoi interpreti) sarà di mantenere una fedeltà costante a tale equilibrio, evitando di sottoporlo ad oscillazioni intermittenti in rapporto alla contingenza di polemiche occasionali. Alla luce di questi aspetti, il progetto di un'ermeneutica cristiana prende corpo sullo sfondo di una motivazione di ordine metafisico (la verità immutabile trascende ogni sua determinata manifestazione storica e l'uomo può instaurare con essa un rapporto storicamente segnato da un insuperabile dislivello partecipativo⁴⁴), rielaborata in senso cristologico.

Quanto allo sfondo metafisico, nei confronti del quale Marion sembra proiettare un sospetto in realtà addebitabile soprattutto agli abusi posteriori in senso ontoteologico, può essere opportuno ricordare la centralità strategica, nel *De doctrina christiana*, dell'intreccio di due distinzioni fondamentali: quella fra *signum* e *res* e quella fra *uti* e *frui*. La prima differenza, fra *res* e *signum*, riecheggia Quintiliano⁴⁵, ma viene trascritta in un orizzonte di pensiero ben più impegnativo, che tende a raccordare ontologia e semantica, da cui dipende il primato della *res* e di conseguenza della *doctrina christiana*: la Trinità divina è infatti la *summa res*, fonte di un godimento comune⁴⁶; mentre gli autori pagani sono interessati alle parole, i cristiani sono attenti soprattutto alle *res*⁴⁷. Nemmeno la differenza tra *frui* ed *uti*,

Simonetti: «... non solo ciò che comprendo ma anche le norme che costoro metteranno in pratica nel comprendere» (p. 15).

⁴³ *doctr. chr.*, prolog. 8.

⁴⁴ Un bel testo delle *Confessioni* su questo punto è chiarissimo: «Come infatti l'acqua che sorge in una piccola scaturigine è più copiosa e alimenta il proprio flusso in tanti rivoli, raggiungendo spazi più ampi, rispetto a ciascuno di quei rivoli che scorrono attraversando molti luoghi a partire dalla stessa sorgente, così la narrazione del tuo ministro, che avrebbe giovato a tutti i futuri interpreti, fa sgorgare da una modesta unità di discorso flussi di limpida verità». Le conseguenze sul piano ermeneutico sono evidenti: «Da qui - conclude Agostino - ciascuno, chi in un senso chi in un altro, può trarre il vero di cui è capace in proposito, attraverso più articolati meandri di parole» (*conf.* 12,27,37).

⁴⁵ Cfr. Quintiliano, *Inst. or.*, 3,5,1.

⁴⁶ Cfr. *doctr. chr.* 1,5,5.

⁴⁷ Cfr. *c. Adim.* 11.

d'altro canto, ha un'origine biblica; altrove Agostino la pone in relazione con la distinzione stoica e ciceroniana fra *utile* e *honestum*⁴⁸, ripensandola alla luce dell'antitesi neoplatonica di mutabile e immutabile.

Da tale incrocio viene quindi ricavata una gerarchia assiologica: accanto alle *res* che sono fonte di fruizione e per questo di felicità, vi sono altre *res* che rappresentano un sostegno intermedio nel cammino verso la *beatitudo*, ed altre ancora aperte alla fruizione e all'uso. Su questa base Agostino può quindi identificare, nel primo libro dell'opera, la *res qua fruendum* con la *Trinitas*, le *res quibus utendum* sostanzialmente con la *dispensatio temporalis* (cioè con l'intero ordine temporale, trasformato da Cristo, Sapienza incarnata, in economia salvifica), e infine le *res quae fruuntur et utuntur* con l'uomo, collocato in una posizione intermedia, in quanto può accedere al *frui* e all'*uti* e nello stesso tempo può stravolgere l'ordinata intenzionalità dell'impianto gerarchico.

Questa doppia dialettica di *signum-res* e *uti-frui* non è quindi soltanto il frutto sedimentato della formazione retorica di Agostino, ma risponde ad un progetto più ambizioso, che lo impegna ad anteporre al confronto polemico con la religione pagana un dialogo audace con la filosofia antica: in questo modo «Agostino ha voluto dimostrare – come rileva anche Simonetti – che al precetto dell'amore di Dio e del prossimo non arriviamo soltanto indirizzati dalla Scrittura, ma anche facendo uso della sola nostra capacità di ragionare»⁴⁹.

Tuttavia, questa motivazione propriamente speculativa non impedisce, nell'impianto del *De doctrina christiana*, una radicale rielaborazione in senso biblico e cristologico, entro una visione dell'intera rivelazione cristiana come *sacramentum* in cui risuona la voce di Cristo e della Chiesa, cioè del «Cristo totale, nel quale sono tutte le sue membra»⁵⁰. In Agostino, infatti, il motivo cristologico e quello ecclesiale si rinforzano reciprocamente: *In Scripturis discimus Christum, in Scripturis discimus Ecclesiam*⁵¹. In Cristo, sapienza incarnata, medico e medicina insieme⁵², nel quale il mistero della rivelazione cristiana raggiunge la sua manifestazione compiuta e definitiva, sono racchiusi tutti i tesori della sapienza e della scienza; a lui debbono quindi essere ricondotti primariamente anche quegli addensamenti semantici, presenti in particolare nell'Antico Testamento, che confondono l'orgoglio umano e stimolano il desiderio e la ricerca della verità. In nome di questa centralità cristologica, sarà possibile comprendere il rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento («Nel Vecchio Testamento si nasconde il Nuovo, - scrive Agostino - nel Nuovo Testamento si manifesta il Vecchio»⁵³), contro la linea di radicale screditamento del primo, perseguita dai manichei e combattuta a lungo da Agostino, soprattutto nel *Contra Faustum*.

Su questa base Agostino cerca quindi di comporre, in un difficile equilibrio, il letteralismo degli antiocheni e l'allegorismo degli alessandrini: la stessa dialettica di *res* e *signum*, centrale nel primo libro del *De doctrina christiana*, rallenta, per così dire, la spinta centrifuga verso un allegorismo esorbitante, trovando nel duplice amore di Dio e del prossimo il supremo modello ermeneutico per discernere tra senso proprio e senso figurato: «Si deve

⁴⁸ Cfr. *div. qu.* 30. Agostino stesso ricorda la distinzione di Varrone fra *propter se et propter aliud*: cfr. *civ.* 19,2.

⁴⁹ Simonetti, *Introduzione*, pp. XIX s.

⁵⁰ *en. Ps.* 17,51.

⁵¹ *ep.* 105,4,14. Anche secondo De Margerie, per Agostino «le Scritture sono un prolungamento dell'incarnazione e perciò, a questo titolo, esse sono un elemento della Chiesa» (B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi, III: S. Agostino*, tr. it. di G. Maschio, Borla, Roma 1986, p. 23).

⁵² Cfr. *doctr. chr.* 1,12,12.

⁵³ *De cat. rud.* 4,8.

esaminare con diligente attenzione quel che si legge, finché l'interpretazione non raggiunga il regno della carità. Se questo risulta già dal senso proprio, non si deve minimamente pensare a un'espressione figurata⁵⁴; in ogni caso, «tutto quel che nella parola di Dio non può essere riferito in senso proprio né all'onestà morale né alla verità della fede, dovresti riconoscerlo come figurato»⁵⁵.

Intendendo l'intera rivelazione cristiana come *sacramentum* e assegnando quindi all'esegesi biblica il doppio vincolo della ricerca della *res fidei* e della *res caritatis*, Agostino elabora una legittimazione teologica dell'allegoria⁵⁶, a partire dalla distinzione tra *signa propria* e *signa traslata*⁵⁷, accompagnata da una prudente autorizzazione nel suo esercizio, evitando il pericolo di scadere in una forma di erudizione fine a se stessa o in un arbitrario abuso interpretativo, frutto di una superficiale conoscenza del testo. L'esegesi allegorica è praticabile ad alcune condizioni, quali la sicura appartenenza all'orizzonte ecclesiale, la fedeltà all'interezza del messaggio cristiano, la disponibilità a percorrere integralmente un cammino formativo, il possesso di una competenza elementare nell'esercizio della critica testuale e letteraria. Infatti, solo dopo aver acquisito «una certa familiarità con la stessa lingua delle divine Scritture, occorre passare a chiarire e discutere tutti i passi oscuri (*in ea quae obscura sunt aperienda et discutienda pergendum est*)»⁵⁸.

Il principio dell'*intelligere figurate* autorizza dunque un equilibrato pluralismo interpretativo⁵⁹, che aiuta a liberarsi dalla schiavitù del senso carnale delle Scritture, di cui sono vittime i Giudei, e dalla schiavitù dei segni inutili, di cui sono prigionieri i Gentili⁶⁰.

⁵⁴ *doctr. christ.* 3,15,23 (tr. cit., p. 245). Anche Simonetti sottolinea come Agostino, offrendo strumenti di base per riconoscere il senso proprio e rimandando al principio ermeneutico della doppia carità per cogliere il senso figurato, «dimostra di aver centrato esattamente il significato dell'annosa controversia che contrapponeva in oriente i letteralisti di Antiochia agli allegoristi di Alessandria, mirando dritto al cuore della questione» (*Introduzione*, pp. XXV-XXVI).

⁵⁵ *doctr. chr.* 3,10,14 (tr. cit., p. 237).

⁵⁶ Anche l'attenzione all'allegoria corrisponde in Agostino «al suo modo di concepire la rivelazione come *sacramentum*, come un velare svelare, in una dimensione proporzionata alla trascendenza del suo oggetto, per cui non può non presentarsi *in obscuritate allegoriarum*» (G. Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Paideia, Brescia 1980, p. 61). Oltre allo studio di Ripanti, che esamina la struttura ontologica, epistemologica e teologica dell'allegoria in Agostino, cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 341, nota 404 e p. 358, che rileva un uso piuttosto parco dell'allegoria in Agostino; di diverso avviso M. Marin, «Allegoria» in *Agostino*, in Aa. Vv., *La terminologia esegetica nell'antichità*, Edipuglia, Bari 1987, p. 148, nota 33.

⁵⁷ Mentre i primi corrispondono sostanzialmente ai *signa data*, gli altri presentano una struttura complessa: *Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur* (*doctr. christ.* 2,10,15).

⁵⁸ Cfr. *doctr. christ.* 2,9,14 (tr. cit., pp. 163 s).

⁵⁹ Come riconosce anche Pontet, in Agostino «non c'è nulla di meno esclusivo che la sua esegesi. Invece di respingere come falsi i sensi differenti da quello proposto come primario, egli li considera complementari e li accoglie in un abbraccio molto ampio» (M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Aubier, Paris 1944, p. 146). Anche De Margerie rileva che l'esegesi agostiniana, «inseparabilmente adoratrice e concordataria dei passi difficili, non è esclusiva ma inclusiva dei sensi secondari» (*Introduzione alla storia dell'esegesi*, p. 72).

⁶⁰ *doctr. chr.* 3,6,10-7,11.

Siamo quindi in presenza di una complessa motivazione in favore della polisemia; l'impossibile saturazione del campo ermeneutico rimanda, per eccesso, alla trascendenza del Verbo e, per difetto, ai limiti costitutivi dell'esercizio interpretativo⁶¹. L'altezza della Parola, concettualmente accreditata come dislivello metafisico, solo nella prospettiva dell'Incarnazione come cifra originaria del dono – che è insieme dono dell'essere e dono del senso – abilita all'impresa ermeneutica, così ben analizzata dalla Bochet, e rende possibile l'atto autoimplicativo della *confessio*, valorizzato particolarmente da Marion.

L'impegno interpretativo, che deve far emergere l'unità globale della Scrittura, è un processo aperto, che non esclude, nella comunione ecclesiale, la possibilità di riconoscere una molteplicità di sensi spirituali, non direttamente corrispondenti all'intenzione dell'autore⁶²; la verità è una sorgente inesauribile, che trascende le possibilità conoscitive dell'uomo e chiama ad una partecipazione comunitaria, vincolandola con una severa ipoteca di ordine etico: «La tua verità non è mia né di chiunque altro, ma di tutti noi e tu ci chiami pubblicamente ad entrare in comunione con essa, con il terribile ammonimento di non possederla come proprietà privata, per non esserne privati»⁶³.

Si attua in questo modo, in una forma che non sarà senza conseguenze per la storia della comunità cristiana e del pensiero occidentale, quello che Ricoeur ha chiamato il «duplice compito dell'ermeneutica»: «ricostruire la dinamica interna del testo, riconoscere la capacità dell'opera di proiettarsi al di fuori nella rappresentazione di un mondo che potrei abitare»⁶⁴. Nel riconoscimento di questa doppia proiezione, l'eredità di Agostino resta esemplare per la tradizione cristiana: non solo sul piano dei contenuti, in particolare per la elaborazione di una ontologia semantica a partire da un intreccio – discusso e suggestivo – di metafisica e cristologia, ma ancor più sul piano del metodo, soprattutto per l'invito a sussidiare l'esercizio esegetico con una riflessione ermeneutica di secondo livello, evitando di risolvere l'incontro con la Parola di Dio nella effimera occasionalità di un contatto immediato e ingenuo. A nessuno sfugga l'attualità di questo messaggio, rispetto ad ogni tentativo di perseguire una fruizione della Parola di Dio senza mediazione teologica né ecclesiale, addirittura invocando una tradizione che non si conosce.

⁶¹ Simonetti sottolinea soprattutto questo secondo aspetto: «La polisemia della Scrittura per gli alessandrini è conseguenza della ricchezza del significato, per Agostino invece dell'inadeguatezza del significato, che è quanto dire dei segni» (*Introduzione*, p. XXX).

⁶² Cfr. *conf.* 12,18,27.

⁶³ *conf.* 12,25,34.

⁶⁴ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 31.