
Per una preistoria del concetto di applicazione: l'ermeneutica sacra e i presupposti del recupero gadameriano dell'*applicatio*

GIULIA BALLOCCA
Università di Torino

ABSTRACT: The essay analyzes the foundations of sacred hermeneutics, trying to define the concept of *applicatio* and its value in theological interpretation, where a meaning which needs to be properly understood must be translated in practical terms, that is, made concrete in behaviours. Application is an ontological procedure that expresses the capability to refer something to one's situation. In contemporary philosophy Gadamer has thoroughly elaborated this topic, connecting it to his own extra-methodical hermeneutics and enlightening its pedagogical value.

KEYWORDS: hermeneutics, application, tropology, pietism, context.

La scelta di abbozzare una «preistoria» del concetto di applicazione in sede ermeneutica si ispira ad un noto passo di *Verità e metodo*¹ in cui Gadamer — probabilmente il principale protagonista del rinnovato interesse che in epoca contemporanea è stato rivolto all'*applicatio*² — fa riferimento allo scarso ri-

¹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Milano, Bompiani, 2004³, pp. 635–37.

² Le considerazioni gadameriane sull'esistenzialità e la contestualità della razionalità ermeneutica, frutto della valorizzazione della tematica aristotelica della *φρόνησις*, si inscrivono nel più globale contesto della cosiddetta «rinascita della filosofia pratica»; essa ha interessato — relativamente alla tradizione continentale — soprattutto l'area tedesca a partire dagli anni Sessanta, nella forma di una viva attenzione per i problemi etico-pratici, ovvero per quella sfera di sapere che riguarda l'uomo, lo coinvolge e lo trasforma. Per una rassegna delle posizioni fondamentali cfr. M. Riedel, *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972–1974. Fra gli altri testi di riferimento sul panorama della rinascita della filosofia pratica, ed in particolare sulla corrente del neoaristotelismo, sono da ricordare: E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, Marietti, 1988; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma–Bari, Laterza, 1992; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. Un'analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma, 1987; A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1987; C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova, Francis Editore, 1980.

lievo che il tema in questione ha avuto nel pensiero filosofico, soprattutto a partire dal Romanticismo. Nel ripercorrere la storia dell'applicazione prima di Heidegger, egli rileva infatti come questa sia stata universalmente considerata una questione sussidiaria e limitata ad ambiti ben precisi; in particolar modo Schleiermacher, instaurando uno stretto legame fra comprensione e interpretazione ed escludendo da quest'ultima ogni intento pedagogico, ha del tutto eliminato la *subtilitas applicandi* a favore del rigore tecnico. In seguito lo storicismo, chiamato a misurarsi con il problema della fondazione delle *Geisteswissenschaften*, ha tentato di difendere l'autonomia delle scienze umane prendendo a modello la fondazione kantiana delle scienze naturali, con il risultato di vincolarle a un metodo in grado di fornire risultati oggettivi ma incapace di riconoscere il significato storico dell'esperienza.

Nella storia dell'ermeneutica si rintracciano tuttavia numerosi riferimenti al fondamentale compito di adattare espressioni concettuali e linguistiche alle situazioni concrete: l'applicazione non è una tappa finale e facoltativa dello sforzo di comprensione, ma «comprendere significa sempre, necessariamente, applicare»³, ovvero portare a consapevolezza il complesso rapporto tra la compiutezza di un oggetto e la sua costitutiva apertura al mutare dei contesti in cui viene compreso. Agli occhi di Gadamer si rende perciò indispensabile una riabilitazione dell'*applicatio* in quanto aspetto costitutivo dell'atto interpretativo, attraverso il chiarimento del valore ontologico del comprendere ed il recupero dei concetti-guida del sapere umanistico, a partire dalla consapevolezza che la comprensione è in primo luogo autoriflessività, ovvero capacità di riferire qualcosa a se stessi e alla propria condizione.

Il tema dell'applicazione rientra così a pieno titolo tra i nodi concettuali più rilevanti per l'arte dell'interpretazione, come risulta evidente qualora si ponga mente alla strettissima connessione di quest'ultima con la sfera del sapere pratico; l'ermeneutica si occupa infatti di comprensione ed interpretazione, ovvero di espressione e comunicazione di significati. Cogliere contenuti, tradurli, renderli intelligibili ad uso di terzi, rilevarne le connessioni con il contesto storico: tutto ciò sembra appartenere a buon diritto ad una competenza pratica in grado di svelare relazioni e nessi, piuttosto che a una scienza teorica incapace di eccedere i limiti della pura spiegazione. L'interesse per l'applicazione come correlato di una «felice» interpretazione sorge allora laddove le maglie del metodo sono meno strette e prevale la considerazione della *Wirklichkeit*, della verità intesa nella sua dimensione effettuale e storica.

Seguendo l'indicazione di Gadamer (il quale pone la tradizione dell'ermeneutica teologica fra i modelli di riferimento per il proprio program-

³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 639.

ma di riabilitazione della *subtlitas applicandi*), il mio tentativo consisterà nel ripercorrere le tappe iniziali della storia di questo concetto, ponendole in relazione con il progressivo ampliamento dello spazio conferito all'intenzionalità dell'interprete nell'atto della comprensione. Il fine che mi propongo è quello di porre in luce i principali motivi che, in epoca contemporanea, condurranno Gadamer a definire l'applicazione «problema ermeneutico fondamentale».

1. I quattro sensi della Scrittura

I contenuti propri dell'ermeneutica sacra si prestano naturalmente ad una «traduzione» in termini pratici, alla trasformazione del concetto in precetto. Infatti, sin dalle sue origini, l'esegesi del Libro Sacro non è guidata preliminarmente da un intento di ricostruzione filologica, alla ricerca dell'esattezza dei fatti narrati: il testo sacro non è semplicemente enunciazione di verità teoretiche, ma contiene un messaggio dotato di una particolare δύναμις, una forza capace di agire sul comportamento; per questa ragione l'interpretazione del testo è vincolata ad esigenze spirituali, ovvero alla volontà di mostrare la validità assoluta e trans-storica del disegno e dell'insegnamento divino ad uso del presente, grazie ad una riattualizzazione del suo significato. Lo scopo morale di edificazione del fedele genera dunque la possibilità di interpretare il testo sovrapponendo più livelli di indagine del suo senso e aprendo così nuove chiavi di lettura. Infatti, mentre la tradizione ermeneutica che si esercitava in ambito filologico era legata al contesto greco e dunque ad una concezione circolare del tempo, inteso come manifestazione di un λόγος immanente al κόσμος, con il sorgere delle religioni monoteiste ed il progressivo affermarsi dell'Ebraismo lo sforzo interpretativo si dirige invece verso un testo che è espressione di una verità eterna. Il senso della storia non risiede più esclusivamente nel succedersi degli eventi, ma è legato alla loro direzione, ovvero al divenire di un τέλος: la fede escatologica nella salvezza eterna sposta l'attenzione dell'interprete sul valore esistenziale della Scrittura e dunque sulle ricadute pratiche del suo significato.

Già a partire dal I secolo dopo Cristo si incomincia ad intuire la produttività dell'applicazione del metodo allegorico alla Scrittura: esso era stato elaborato in ambito filologico in seno all'ellenismo, allorché il sorgere di una coscienza storica aveva posto l'esigenza di conservare il patrimonio della tradizione, adattandolo al contempo a nuovi tipi di sensibilità attraverso un processo attualizzante. L'interpretazione allegorica consentiva infatti di adottare procedimenti di giustificazione razionale, superando i

desueti mezzi espressivi propri dell'età arcaica: ad esempio, le narrazioni mitiche delle imprese di eroi e divinità contenute nel corpus omerico venivano rilette come personificazioni di forze naturali. Filone Alessandrino (20 a.C.–45 d.C. circa) per primo tenta di coniugare la tradizione filologica greca con la religiosità giudaica, la quale si propone come fine una comprensione che sia capace di operare anche un rinnovamento spirituale personale. Pur ritenendo che una corretta interpretazione debba partire innanzitutto dal senso letterale e storico, egli ammette la possibilità, laddove la lettera risulti oscura o possa dar luogo a contraddizioni, di svelare un livello ulteriore del senso, il cui significato allegorico può essere compreso solo attraverso uno sforzo spirituale.

Anche l'esegesi cristiana delle origini⁴ ricorre al metodo allegorico e adotta una prospettiva attualizzante che sia in grado di giustificare il mistero della venuta di Cristo. La concezione di un tempo lineare, inaugurata dalla speculazione di Sant'Agostino, apre infatti la possibilità del nuovo che irrompe nella storia con il miracolo dell'incarnazione: l'interpretazione tipologica legge allora l'Antico Testamento come una profezia del Nuovo, il quale invero un messaggio già presente nella tradizione ebraica⁵. S. Paolo in particolare elabora nuovi principi in grado di rispondere alla situazione ermeneutica creatasi con il sorgere del Cristianesimo: il Vangelo rappresenta infatti una novità che deve essere inscritta in un mutato contesto culturale, riconoscendo nelle verità antiche i «tipi» della nuova fede in Cristo. Inoltre, rinnovando in maniera originale la prospettiva ermeneutica di matrice ebraica, il cristianesimo primitivo sottolinea in maniera esplicita l'influenza che gli elementi di «precomprensione» esercitano nell'esegesi, dove è sempre fondamentale il riferimento al contesto esistenziale dell'interprete. Il Nuovo Testamento presenta infatti un Dio «più umano» nella figura di Cristo, un modello cui il credente può avvicinarsi seguendo i precetti di amore e carità ed applicandoli alla propria esistenza.

In questo orizzonte si colloca la figura di Origene⁶ (II–III sec. d.C.). Formatosi alla scuola di Alessandria, egli contribuisce al processo di diffusione della nuova fede attraverso una serie di commenti e omelie, e soprattutto curando la prima edizione sinottica della Bibbia, la *Hexapla*,

⁴ Cfr. P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1987.

⁵ Cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Ière et II ème partie*, Paris, Aubier Montaigne, 1959; tr. it. di G. Auletta, *Esegesi medievale. Scrittura ed Eucarestia* (voll. 17 e 18), Milano, Jaca Book, 1986, vol. I, p. 335: «Per il credente l'Antico Testamento non esiste ormai se non per il suo rapporto col Testamento Nuovo, cioè deve ormai essere compreso tutto quanto "secundum Spiritum"».

⁶ Per una rassegna delle sue opere cfr. J. Danielou, *Origène. Le génie du Christianisme*, Paris, La table ronde, 1948. Alcuni passi origeniani di rilevanza ermeneutica sono contenuti in Origene, *Testi ermeneutici*, a cura di U. Neri, Bologna, EDB, 1996.

che affianca il testo ebraico a numerose traduzioni greche; inoltre elabora un canone che costituirà la base dell'orientamento esegetico medioevale. Postulando un principio di corrispondenza tra ermeneutica del testo sacro ed ontologia, ed in particolare tra i livelli della comprensione e la struttura della realtà che si rispecchia nell'uomo (composto di carne, anima e spirito), Origene individua una tripartizione nei significati della Scrittura: in essa si possono infatti distinguere un senso letterale o «corporeo», di accesso immediato; un senso psichico o morale, che dietro alla lettera scorge un principio di edificazione etica; un senso spirituale o anagogico che svela solo ai più perfetti i misteri della Grazia divina⁷. Egli ricorda inoltre in più occasioni che non in tutti i luoghi il senso si manifesta nel suo triplice aspetto; in particolare il senso storico-letterale può essere trascurato in vista di una considerazione più alta delle vicende narrate, nelle quali si celano indicazioni per la purificazione dell'anima e dei costumi, nonché insegnamenti di tipo mistico.

Colui che si applica alla Scrittura non deve limitarsi ad un'opera di contemplazione, ma al contrario deve riprodurre in sé lo stesso spirito che ha ispirato la composizione del testo sacro attraverso un profondo impegno morale, poiché il senso spirituale è riservato soltanto ai *perfecti*. Il lavoro ermeneutico si presenta come un *iter* pedagogico, non esaurito da una pedestre analisi filologica: chi si accinge ad intraprendere questo cammino non può accontentarsi infatti di apprendere passivamente dei dati, ma si pone dinamicamente di fronte al testo imparando a coglierne i mutevoli aspetti e ad applicarli alla propria vita di cristiano. Il Cristianesimo è la religione dell'amore, in cui il dogma deve essere costantemente rinnovato. Il piano dell'ermeneutica si intreccia così con quello della liturgia e del valore che in essa occupa il sacramento del battesimo: a partire dal momento in cui il fedele stringe un legame con Dio si impegna a servirlo con un atto di

⁷ La tripartizione in storia, morale e anagogia (o mistica) rappresenta una delle due tradizioni esegetiche, la seconda delle quali viene tradizionalmente fatta risalire a Cassiano e Agostino e distingue ulteriormente all'interno del senso spirituale tra allegoria, tropologia e anagogia. Nella storia delle interpretazioni della Bibbia si riscontrano però numerose oscillazioni tra le due versioni, legate ai simbolismi e alle corrispondenze che gli autori ritengono maggiormente significativi. Il passo che meglio condensa il senso dell'interpretazione secondo Origene è contenuto nel quarto libro del *De principiis*, al paragrafo 4 della traduzione italiana: «Tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle Sacre Scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura — indichiamo così il senso che è più alla mano —; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli cui l'apostolo dice: *Parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per la nostra gloria* (I Cor. 2, 6 seg.), trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri. Come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini» (Origene, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, Unione Tipografico-editrice Torinese, 2002 (rist.), pp. 502-03).

fedele sempre nuovo, esattamente come chi interpreta il messaggio di Gesù è chiamato a scriverlo dentro di sé e testimoniare nel mondo con le opere⁸.

La Scolastica eredita il metodo esegetico elaborato da Origene, teorizzando l'esistenza di quattro significati e condensandola nella formula «*Littera gesta docet, / quid credas allegoria, / moralis quid agas, / quo tendas anagogia*», tradizionalmente attribuita a Nicola di Lira, ma composta da Agostino di Dacia⁹. Il significato letterale necessita del sussidio dell'allegoria per spiegare il mistero dell'incarnazione ed è integrato con l'insegnamento morale che il fedele ricava ed applica nella propria vita, culminando nell'elevazione (ἀναγωγή) dell'anima verso il suo fine ultimo. L'interprete instaura un parallelo tra le virtù teologali che il buon cristiano deve possedere e i gradi di lettura del senso spirituale: l'allegoria edifica la fede, la tropologia sprona all'esercizio della carità e infine l'anagogia insegna la speranza. La coesistenza di molteplici livelli di lettura rispecchia inoltre la percezione tipicamente medioevale dell'intrinseca finitudine umana, che si traduce nel possesso di mezzi del tutto sproporzionati rispetto all'ineffabilità divina: l'intelletto dell'uomo non è in grado di elevarsi ad una comprensione diretta e compiuta del trascendente ma deve limitarsi a risultati parziali, che riflettono di volta in volta aspetti diversi dello stesso infinito.

Possiamo intuire come la tematica che guida la nostra ricerca, ovvero il valore dell'applicazione nel contesto dell'ermeneutica, cominci a delinearci chiaramente già con l'elaborazione di una teoria della plurivocità dei sensi ad opera dei Padri della Chiesa¹⁰: infatti il momento applicativo, pur essendo ancora paritetico o addirittura secondario rispetto al chiarimento del senso letterale, comincia ad essere teorizzato in maniera specifica e connesso all'importante funzione che la parola divina svolge nell'orientamento della vita del fedele, nonché all'esortazione che quest'ultimo può trovare in essa.

La dottrina della pluralità dei sensi riceve poi una piena e definitiva giustificazione con la Scolastica, inserendosi in una concezione della Scrittura che la intende come manifestazione dell'unitario disegno divino: l'esegesi linguistico-storica lascia progressivamente spazio ad un esercizio mistico che coinvolge in primo luogo l'anima del fedele ed è finalizzato ad innalzarla alla contemplazione delle verità trascendenti. Tale approccio al testo sacro rivela il ruolo pedagogico-formativo della parola di Dio che si manifesta

⁸ Cfr. H. De Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier Editions Montaigne, 1950, pp. 178–83.

⁹ Riguardo la paternità di questo distico e per un'antologia di altre varianti cfr. l'Introduzione al primo volume di H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Ière et II ème partie*, tr. it. cit., pp. 19–37.

¹⁰ Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.

nello scritto e prevede un interprete che alla competenza filologica sappia affiancare soprattutto la viva fede, traendo un insegnamento per la propria vita di cristiano. Il privilegio accordato al senso spirituale testimonia il valore perfettivo e trasformativo dell'applicazione: il significato eccede ciò che è puramente fissato nelle parole e diventa messaggio, ovvero espressione di un contenuto libero da vincoli temporali che parla direttamente al fedele e modifica la sua esistenza. Il testo biblico è dunque soggetto in maniera essenziale all'attualizzazione, in quanto viene affrontato secondo un intento pratico e non puramente teorico, che chiama in questione il piano dell'esistenza dell'uomo nel suo comportamento etico e nella sua aspirazione alla salvezza.

2. Peculiarità del senso tropologico

La rilevanza progressivamente acquisita dal senso morale o tropologico va messa in relazione con l'affermarsi della religione cristiana¹¹: l'incarnazione di Cristo rappresenta infatti un punto di cesura, in quanto realizzazione compiuta delle vicende narrate nell'Antico Testamento. In questo evento il credente sperimenta la virtù della carità attraverso l'esempio di Dio che si fa uomo, ovvero dell'eternità che irrompe nella storia profana.

Il significato morale è, come abbiamo ricordato, finalizzato specificamente all'edificazione della carità nel fedele mediante un principio di imitazione: il paradigma interpretativo si traduce così in un comportamento etico conforme all'insegnamento di Gesù. Non a caso il senso tropologico si manifesta in maniera privilegiata nel messaggio evangelico, ovvero nella narrazione della vita e dei miracoli di Cristo, la quale offre al fedele la rappresentazione concreta della carità: il comandamento di amore lasciato da Cristo ai suoi discepoli deve essere realizzato dall'uomo nella propria vita.

Mentre la storia e l'allegoria hanno il compito di fortificare il credente nella propria fede e sono atte ad un'edificazione di tipo mistico, la tropologia risponde all'esigenza di un'edificazione morale attraverso l'insegnamento delle virtù più alte; i due piani sono pertanto strettamente complementari ed entrambi propedeutici all'elevazione dell'anima attraverso l'anagogia. Il senso morale, più precisamente, approfondisce il significato dell'allegoria applicandolo e «sperimentandolo» nell'interiorità del fedele. In conseguenza di ciò la predicazione del *kerygma* e l'omelia diventano aspetti fondanti della

¹¹ In ciò risiede la differenza che corre tra l'ermeneutica di Filone, legata all'ebraismo, e quella di Origene, Padre della cristianità greca: essa si situa appunto nella mancata elaborazione teorica, nel primo, dell'interpretazione tropologica, la quale, essendo «sensus Christi», è figlia dell'esegesi cristiana. Cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Ière et II ème partie*, tr. it. cit., vol. I, pp. 218–19.

liturgia cristiana, poiché attraverso il commento non ritualizzato della parola di Dio ne rinnovano costantemente il messaggio.

Il cristiano riproduce dentro di sé il mistero dell'incarnazione e lo traduce in *opus*, nella azione buona; la tropologia è infatti innanzitutto interiorizzazione del dogma e rappresenta il lato soggettivo del *verbum*, ovvero la maniera peculiare in cui ognuno di noi se ne appropria e ne trae esempio per la propria esistenza. Interpretando la Scrittura alla luce del suo significato morale l'uomo assimila una verità trascendente trasponendola in comportamenti etici, concretizzandola: «Col senso tropologico la Scrittura è pienamente *per noi* la Parola di Dio, quella Parola che si rivolge ad ognuno, *hic et nunc*, e si rivolge anche a tutta la Chiesa, dicendo a ognuno “ciò che interessa per la sua vita”»¹². Dio ha parlato attraverso Gesù a tutti i fedeli, chiamando ogni singolo a vivere il suo insegnamento d'amore mediante un atto di riflessione e di autocomprensione che rinnova il miracolo dell'incarnazione di una verità eterna.

Qui non si tratta di una morale qualsiasi, bensì di quella che discende dal dogma, o dal mistero: è la regola di vita dell'anima cristiana, è innanzitutto e soprattutto il suo atteggiamento spirituale, il suo dramma interiore. Tutta la Bibbia appare così come uno “specchio” dove l'uomo impara a conoscersi con la propria miseria e il proprio peccato [...]. La morale non è soltanto fondata sul dogma: è a sua volta il dogma stesso, in quanto vissuto; ne è, come dice San Gregorio, la “virtù”; essa presuppone o meglio espone il mistero del Cristo e della Chiesa in quanto si riproduce realmente nell'anima e nella vita del fedele¹³.

La Scrittura è uno specchio per il singolo credente, e ciò si manifesta in maniera paradigmatica nel senso morale: le parole sono infatti come una seme che può germogliare e dare frutto solo se trova un terreno fertile nel vissuto di ogni fedele. L'esegesi tropologica attribuisce un significato figurato alle espressioni, intendendole come simboli e convertendo il senso letterale in uno spunto morale, una testimonianza della presenza di Cristo nell'anima di ogni fedele; da qui ciascuno può intraprendere un percorso di fede singolare, dare alla propria vita una specifica direzione.

L'esegesi tropologica della Bibbia è la prima tappa nella storia del concetto di applicazione: già qui emerge che ogni interpretazione comporta un elemento di direzionalità, una possibilità di indirizzare la propria vita verso comportamenti etici. Gli avvenimenti e i personaggi della Bibbia sono allegorie morali, pertanto, oltre che secondo il senso letterale, il testo può essere

¹² Ivi, vol. II, p. 216.

¹³ Ivi, pp. 351-354.

interpretato anche come guida per l'azione; dal piano della logica del discorso (in cui la tropologia è una figura retorica) si passa a quello del comportamento: come il *τρόπος* volge il senso letterale in senso figurato, così l'esegesi ha la funzione di una *conversio*. Questo slittamento è reso possibile dalla polisemia che nella lingua greca caratterizza il verbo *τρέπειν* e il sostantivo da esso derivato: in primo luogo *τρέπειν* significa «volgere, rivolgere, dirigere», che nella sua forma media e passiva diventa «rivolgersi, dirigersi», anche in senso traslato. Il secondo significato attestato è quello di «far mutare direzione, mutare, cambiare», che si evolve nella terza definizione, «adattare ad altro, far mutare avviso». Il sostantivo *τρόπος* presenta uno slittamento semantico ancor più significativo: esso indica innanzitutto «la direzione, il verso», ma spesso anche «il modo, la maniera, il costume», fino ad assumere un significato specifico se riferito a persone, indicando «la disposizione morale, il carattere»¹⁴. Applicando queste considerazioni al piano dell'esegesi biblica è facile individuare il passaggio dall'idea di direzione e «versione» di un senso in un altro, all'idea che ciò comporti allo stesso tempo una forma di «conversione» del carattere mediante principi morali: le narrazioni bibliche contengono indicazioni sulla direzione che l'anima del cristiano deve seguire per conformarsi all'insegnamento divino.

Non resta che soffermarsi sulle conseguenze di tutto ciò, in particolare sul rapporto tra la pluralità dei sensi e la illimitata libertà interpretativa che da essa sembra conseguire. Se infatti l'accertamento del senso storico-letterale è vincolato a severi criteri filologici e razionali, l'allegoria e soprattutto la tropologia comportano una «disinvoltura» ermeneutica assai maggiore, poiché mettono in relazione il piano storico della Bibbia con la rilevanza che il suo senso acquista per la contemporaneità, ripercuotendosi in chi ascolta. Vi è cioè una tensione costante fra la spinta emancipativa favorita dal riconoscimento dell'importanza del senso tropologico ed il controllo metodico dei risultati dell'interpretazione. L'idea che sotto ogni parola si celi un senso più profondo può generare derive interpretative pericolosamente vicine all'eresia¹⁵; non a caso, già durante la Patristica, inizia a farsi strada l'esigenza di una disciplina che regoli l'esegesi. La stessa tripartizione origeniana dei cristiani

¹⁴ Cfr. L. Rocci, *Vocabolario della lingua greca*, Società editrice Dante Alighieri.

¹⁵ Basti pensare alla portata dirompente dell'ermeneutica di Origene, sospettato di un debito verso la gnosi e i culti misterici di origine greca. Cfr. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 26–27 : «Si l'Écriture a pour fin ultime de révéler le Mystère, toutes ses lettres doivent être habitées d'un secret. A sa manière, la lettre, corporelle, reproduit le Mystère de l'incarnation: elle est aussi porteuse d'un esprit divin qui ne se révèle qu'à la faveur d'une intelligence qui se détache de l'immédiateté sensible. La chrétienté jugea finalement qu'un tel allégorisme allait beaucoup trop loin, d'autant qu'Origène (qui ne fut pas canonisé, l'un des rares Pères d'ailleurs à ne pas l'être) se montrait coupable d'emprunts trop manifestes auprès des païens, notamment de Philon et de la religion des mystères propre à la gnose grecque».

nelle categorie degli *incipientes*, dei *progredientes* e dei *perfecti*, correlata ai tre sensi che è possibile individuare nella Scrittura, risponde alla precisa volontà di riservare il significato più profondo a pochi eletti, già esperti nello studio metodico del testo sacro. Altri autori, come ad esempio Ugo di San Vittore, elaborano una vera e propria didattica dell'interpretazione, in cui si insegna a richiamarsi alla tradizione, a rispettare la coerenza e a non istituire legami che non tengano conto del contesto, individuando nell'interpretazione il modello di una più generale pedagogia.

Non dobbiamo infatti dimenticare che durante il Medioevo e almeno fino al periodo della Riforma la Chiesa detiene un assoluto monopolio nel controllo della pratica ermeneutica, canonizzando le interpretazioni corrette della Bibbia e sanzionando la pericolosità di quelle che si discostano dal dogma: la Scrittura è rivelazione di Dio e il luogo per eccellenza in cui si riassume la scienza teologica.

In conclusione possiamo riconoscere che, sebbene il valore dell'applicazione come momento essenziale dell'interpretazione cominci ad essere riconosciuto grazie all'importanza crescente della tropologia, tuttavia esso viene ancora limitato da un rigido dogmatismo ed imbrigliato in schemi dottrinali statici. Per comprendere appieno la portata di verità dell'*applicatio*, il dinamismo che risiede proprio nella sua extra-metodicità, è necessario attendere l'età contemporanea.

3. Dalla Riforma protestante al Pietismo

L'inizio dell'età moderna coincide con un rinnovato slancio da parte della Chiesa nell'arginare l'arbitrio interpretativo nato dall'applicazione massiccia al testo biblico della teoria medievale dei quattro sensi: da un lato l'interpretazione figurale può generare pericolose deviazioni dalla retta fede, dall'altro la Chiesa intende salvaguardare il proprio primato in campo ermeneutico, vedendosi minacciata su più fronti dalla rivendicazione di autonomia da parte della ragione. L'ermeneutica comincia infatti a rifiorire anche in ambito profano, riallacciandosi alla tradizione filologica ellenistica e contribuendo alla dissoluzione della cultura scolastica. Alla preoccupazione per l'autenticità dei testi che rinasce in ambito storico-letterario con la riscoperta dei classici si aggiunge in ambito cattolico la tendenza ad abbandonare i poderosi e spesso fantasiosi commentari medievali, che hanno offuscato il messaggio originale del Cristianesimo.

La questione interpretativa diventa, per la Chiesa di Roma, occasione e pretesto per riaffermare il suo primato spirituale in contrapposizione alla libertà esegetica che comincia ad essere propugnata dal credo riformato. In

ambito cattolico viene ribadito il criterio che riconosce la tradizione e il Magistero come unici canoni dell'interpretazione, la quale viene a dipendere esclusivamente dall'autorità della Chiesa: il Concilio di Trento stabilirà infatti che solo ad essa spetta fissare il vero senso delle Scritture. La Riforma protestante¹⁶ si propone invece di infrangerne il monopolio con la teoria dell'autosufficienza del testo sacro: il credente ha la possibilità di accedere autonomamente alla Bibbia, anche grazie alla prima traduzione in tedesco. Lutero rifiuta la teoria del quadruplice senso della Scrittura e soprattutto l'allegorismo a favore di una più accurata indagine del senso grammaticale all'insegna del principio della *sola Scriptura*, il quale prescrive di aderire con rigore allo spirito originario dei testi, limitando le concessioni all'allegorismo. Al tempo stesso, riunificando senso letterale e senso spirituale, egli si oppone all'idea che si debba accordare un privilegio esclusivo al momento dell'*explicatio*; nella pratica interpretativa il primato spetta alla fede del singolo interprete e all'efficacia che la parola divina può avere sulla sua vita attraverso lo spirito di Cristo.

Sebbene sorti in contrapposizione alla rigida dogmatica cristiana, ben presto però anche i principi ispiratori della Riforma si tramutano in una nuova ortodossia. La *Clavis Scripturae sacrae* di Flacio Illirico (1567) è la prima compiuta sistematizzazione delle teorie esegetiche di Lutero: in polemica con gli esiti del Concilio di Trento, Flacio richiama l'esigenza di abbandonare il metodo allegorico a favore di un'accurata analisi grammaticale, si oppone all'autorità della tradizione in campo esegetico ed elabora il principio del circolo ermeneutico, che avrà grande fortuna nella storia dell'ermeneutica. Ai fini di questa trattazione è sufficiente sottolineare la tendenza sempre più marcata ad attribuire una completa autonomia al testo sacro, il quale può essere indagato come un organismo autosufficiente e in sé concluso, caratterizzato da una perfetta coimplicazione tra le parti e il tutto; inoltre con Flacio Illirico si afferma la convinzione che si possa individuare un principio metodologico che guida l'analisi di ogni tipo di testo, in base al nuovo modo di intendere l'interpretazione alla stregua di un'analisi anatomica.

La fiducia nel metodo e nella scienza è il tratto essenziale dell'età moderna, in cui l'ermeneutica subisce una trasformazione decisiva, assimilando le conquiste raggiunte dalla ragione nell'analisi del linguaggio, negli studi storici e comparatistici e in un nuovo approccio demitizzante ai testi sacri. La razionalità scientifica rappresenta infatti il paradigma cui ogni sapere deve conformarsi, compreso lo studio dei testi sacri: in questo campo si afferma l'esigenza di un'analisi critica e razionale del testo, considerato nella sua veste

¹⁶ S. Carletto, *Ermeneutica della giustificazione. Lutero e le origini della Riforma*, Torino, Zamorani, 2001.

puramente storico–linguistica. La pratica esegetica si modella allora sul metodo filologico adottato in ambito profano, giudicando rilevanti i momenti del chiarimento del senso e della sua esposizione, ma trascurando completamente il ruolo dell'applicazione. La ragione rivendica il suo primato rispetto alla fede e all'edificazione dell'anima del credente: nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) Spinoza giunge così ad affermare che il senso della Scrittura deve essere chiarito mediante la ragione naturale e sulla sua scia molti altri studiosi sostengono la necessità di indagare il testo sacro con rigore scientifico e adottando criteri analoghi a quelli utilizzati per ogni altro tipo di testo¹⁷.

Fra il XVII e il XVIII secolo l'ermeneutica attraversa un periodo di relativa crisi, ma al contempo comincia a definirsi in ambito profano come disciplina metodica autonoma e rigorosa, che ambisce ad estendere i propri confini e aspira all'universalità. L'ermeneutica sacra è invece guidata da un altro tipo di aspirazione: da un lato la lettura critica e secolarizzante delle Scritture ha trascurato il valore dell'ispirazione divina e gli aspetti pedagogici connessi all'esegesi; dall'altro la scolastica protestante canonizzata da Flacio Illirico e le disposizioni del Concilio di Trento hanno trasformato i germi di rinnovamento della Riforma in una nuova ortodossia che non lascia spazio all'esperienza del singolo fedele e alla ricerca personale. In questo contesto sorge il Pietismo¹⁸, un movimento polemico nei confronti di una religiosità astratta e istituzionalizzata, che il credente non percepisce più come elemento di intimo rinnovamento spirituale. Questa reazione contro il dogmatismo dominante nasce a Francoforte nella seconda metà del XVII secolo ad opera di Philipp Jacob Spener, il quale organizza riunioni di laici, i *collegia pietatis*, in cui propugna il valore del sentimento religioso e l'importanza della componente etica nell'approccio alla religione, modellata sull'esempio del Cristo evangelico, testimoniata dalle opere e tesa all'universalismo. La rivendicazione di una religiosità più intima viene estesa anche alla interpretazione della Bibbia, luogo privilegiato della rivelazione, di cui l'interprete (non più filologo ma uomo di fede) è chiamato a chiarire non il senso storico, ma il messaggio di amore trasmesso da Dio agli uomini.

4. Johann Jacob Rambach e la *subtilitas applicandi*

La figura di Johann Jacob Rambach (1693–1735) rappresenta una tappa fondamentale nella storia dell'ermeneutica, ove per la prima volta il mo-

¹⁷ Cfr. Johann August Ernesti, *Compendium hermeneuticae profanae* (1699) e Gotthold Ephraim Lessing, *Das Christentum der Vernunft* (1753).

¹⁸ R. Osculati, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma–Bari, Laterza, 1990.

mento dell'applicazione viene esplicitamente riconosciuto come fondante dell'intera attività interpretativa, aprendo le porte all'interesse che l'ermeneutica contemporanea, specificamente quella di Gadamer, manifesterà nei confronti di questa tematica.

Formatosi in Germania nell'orizzonte culturale del pietismo, Rambach si dedica alla teologia e al commento della Bibbia sotto la guida del maestro August Hermann Francke; quest'ultimo è tra l'altro l'autore della prima opera in cui vengono esposti i principi dell'ermeneutica pietista, le *Praelectiones Hermeneuticae* (1717). Distinguendo diversi livelli di senso nella Scrittura, Francke riconosce il valore primario del senso spirituale o mistico, individuando nel testo sacro innanzitutto il sentimento dell'amore di Dio per l'uomo, il quale può sperimentarlo e rinascere in Cristo mediante la sua presenza nella Bibbia: l'esegesi più autentica deve infatti avere come scopo una immedesimazione nelle vicende narrate che culmini in un'autentica conversione e illuminazione, mediante l'applicazione della Scrittura alla fede e alla vita personale. Persuaso che ogni espressione celi dietro di sé una emozione o un sentimento, Francke elabora una *Teoria degli affetti* o *Patologia sacra* della Scrittura, la quale ha il compito di individuare il particolare stato emotivo che ha ispirato gli autori dei testi sacri e riprodurlo nell'interprete. «Il pietismo risale dal λόγος προφορικός al λόγος ἐνδιάθετος, dal discorso all'affetto dal quale esso proviene»¹⁹, facendo della Bibbia l'ideale regolativo e il paradigma pratico di un'esistenza autentica.

Rambach riprende ed accentua l'importanza accordata da Francke alla considerazione dei sentimenti durante l'esegesi nelle sue *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* (1732): più che il chiarimento del senso letterale conta individuare gli *Affekte* e l'amore che ne sta alla base. L'analisi degli affetti si basa sul principio dell'*analogia fidei*, secondo cui tutti gli autori dei testi sacri hanno avuto una comune ispirazione di origine divina; questo principio appartiene alle fonti interne a disposizione dell'interprete, primarie rispetto ai sussidi esterni, rappresentati dalla disposizione delle parole, dallo studio del contesto e dei luoghi paralleli nelle Sacre Scritture.

[...] non si possono perfettamente comprendere ed interpretare le parole di un autore se non si sa da quale affetto siano scaturite. Ciò è facile da dimostrare. Il nostro discorso, infatti, è un'espressione dei nostri pensieri. I nostri pensieri però sono quasi sempre connessi con certi affetti segreti [...], per cui attraverso il discorso noi diamo ad intendere agli altri non solo i nostri pensieri, ma anche i nostri affetti ad essi congiunti. Ne deriva allora la conclusione che è impossibile intendere

¹⁹ «Le piétisme effectue une remontée du λόγος προφορικός au λόγος ἐνδιάθετος, du discours à l'affect dont il provient», J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 76.

e spiegare completamente le parole di uno scrittore se non si sa quali affetti siano stati aggiunti ad esse nel suo animo quando ha detto tali parole, se egli fosse triste o allegro, totalmente intimorito o totalmente speranzoso quando ha scritto quelle parole. Infatti, a seconda dell'affetto, è dato anche il senso delle parole²⁰.

La comprensione di un testo sacro passa attraverso la comprensione dei modi mediante i quali esso è stato prodotto: per la prima volta, in polemica con l'idea di autosufficienza teorizzata da Flacio Illirico, nella considerazione del senso complessivo interviene un fattore extratestuale di tipo psicologico²¹. Oltre al piano del testo vero e proprio comincia ad essere considerato rilevante il contesto, ovvero il piano del rapporto fra il testo ed il suo autore, la sua ispirazione e le sue fonti: in breve, tutto ciò che precede gli enunciati (*pretesto*) e ciò che questi trasmettono al lettore, rendendolo testimone della loro verità. La Bibbia diventa così il supporto di un messaggio più profondo che si situa a livello dei sentimenti che l'hanno originata e che devono ispirare anche l'anima dell'interprete; sebbene sia difficile individuare gli affetti nelle tracce scritte, prive di voce o gesti che svelino con chiarezza l'intenzione dell'autore, tuttavia compiendo questo sforzo il senso delle parole risulta immediatamente più chiaro, e il discorso più stimolante: «*Affectus enim est anima sermonis*»²², lo spirito più autentico del messaggio. La funzione fondamentale della *Patologia sacra* è però quella di trasporre il sentimento espresso nella Scrittura nello stato d'animo del fedele e di generare in lui una retta inclinazione:

Questa considerazione dei santi affetti degli autori sacri è allo stesso tempo un mezzo attraverso cui un'inclinazione spirituale può essere trasmessa anche ai nostri affetti. Perciò non dobbiamo cercare di trarre profitto solo dalle parole ma anche dagli affetti degli uomini santi e dobbiamo perciò leggere la Scrittura anche per amore di ciò, affinché i nostri affetti confusi e cattivi siano corretti e il nostro cuore venga riempito di sentimenti buoni e santi²³.

Le Scritture forniscono al fedele il paradigma della giusta condotta morale: l'interpretazione acquista pertanto il proprio valore nella capacità dell'interprete di applicare in maniera edificante il risultato dello sforzo di comprensione alla propria vita: comprendere è rivivere il messaggio espresso nel

²⁰ J.J. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, in M. Ravera (a cura di), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Genova, Marietti, 1986, p. 37.

²¹ Gli autori successivi (Ast, Schleiermacher, Steinthal, Dilthey) svilupperanno ampiamente la problematica di tipo psicologico, lasciando però cadere gli aspetti applicativi connessi all'atto interpretativo teorizzati da Rambach.

²² J.J. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, cit., p. 40.

²³ M. Ravera, (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 40.

testo facendolo proprio e mettendolo in pratica. Il fedele si specchia nella Scrittura facendo affiorare i suoi più intimi pensieri e sentimenti e volgendoli al bene; l'*iter* ermeneutico deve infatti concludersi con un'edificazione che passa attraverso il momento essenziale dell'applicazione, il quale viene qui per la prima volta delineato e caratterizzato.

Rambach distingue tre modalità integranti dell'attività interpretativa: in primo luogo è necessario ricercare ed individuare il senso della Scrittura attraverso l'*investigatio*; il secondo passo consiste nel comunicare e spiegare ad altri il senso compreso mediante l'*explicatio*; infine, per attuare concretamente il significato di ciò che si è compreso e spiegato, è necessario il momento dell'*adplicatio*, ovvero l'applicazione del senso nella vita del lettore. Tali *subtilitates* implicano una particolare sensibilità e finezza da parte dell'interprete, che deve possedere doti naturali affinate con lo studio e una corretta disposizione spirituale per ricevere il messaggio e trasporlo in comportamenti. «L'applicazione costituisce il correlato, sul versante della psicologia dell'interprete, della teoria degli affetti su quello della psicologia dell'autore sacro. Ma essa rappresenta altresì una sorta di coronamento della vocazione pratica dell'ermeneutica e della sensibilità pietistica. Ciò che appare nella prudenza applicativa è in sostanza il *topos* umanistico del *sensus communis*, della sapienza pratico-esistenziale complementare alle capacità teoretiche»²⁴.

Rambach distingue due tipi di applicazione: il senso di un testo può innanzitutto essere tradotto in pratica mediante i *porismata* (corollari) da esso derivati, i quali confortano il lettore e lo rafforzano nella propria fede. La *subtilitas adplicandi* presenta però anche una ricaduta etica, ovvero relativa ai costumi e alla condotta morale: «[...] l'applicazione pratica prescrive che l'interprete, quando deve trasferire con prudenza e con sentimento sincero la Scrittura nei propri usi, debba essere molto scrupoloso. Se si trascura ciò tutte le restanti cose sono intraprese senza successo»²⁵. Il fedele opererà conformemente ai precetti cristiani «portando davanti agli occhi Cristo stesso in ogni applicazione», ovvero adeguando la propria morale e le proprie scelte all'esempio di Gesù e alla sua lezione di carità (principio dell'*Imitatio Christi*): la componente imitativo-applicativa è essenziale per cogliere appieno l'insegnamento divino, in quanto il senso può dirsi veramente compreso solo quando è stato applicato alla propria situazione.

Il pietismo, riconoscendo per la prima volta l'importanza decisiva che la devozione individuale e l'applicazione rivestono nella pratica interpretativa, aspira ad oltrepassare una considerazione puramente teorica del testo, rivalutandone invece il versante esistenziale: lo scritto è soprattutto una traccia, una

²⁴ M. Ferraris, *Storia dell'Ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1992, p. 63.

²⁵ M. Ravera, (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 36.

guida di cui l'interprete deve cogliere lo spirito piuttosto che la lettera, l'intenzione piuttosto che l'esposizione, l'ispirazione piuttosto che il discorso. Dopo l'irrigidimento scolastico e il dogmatismo tridentino, l'ermeneutica recupera così il valore che il senso tropologico aveva nell'economia di salvezza propria del mondo medievale e ne prosegue l'aspirazione a considerare il testo come messaggio morale che deve tradursi in $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$.

5. Martin Chladenius: universalizzazione dell'intendimento mediato

La considerazione tributata dal pietismo al momento applicativo dell'interpretazione è stata posta in relazione con la volontà di rinnovare lo spirito dell'esegesi applicata al libro sacro, riconnettendolo al primato di cui il senso tropologico godeva ai tempi del Cristianesimo originario.

Nel corso del Settecento si è però parallelamente imposta una tendenza assai più marcata: nel tentativo di definire lo statuto dell'ermeneutica nei confronti delle discipline tradizionali e al contempo di porla in relazione con l'affermarsi delle indagini storiche e filologiche, alcuni autori hanno cominciato a rivendicare uno spazio più vasto per l'arte dell'interpretazione: quest'ultima si occupa infatti di problemi che riguardano svariati settori del sapere, tanto da poter ormai ambire al rango di scienza universale.

Nel 1742, dieci anni dopo la pubblicazione delle *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* di Rambach, esce l'*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* di Martin Chladenius. L'opera segnala già dal titolo una duplice intenzione: innanzitutto si tratta di estendere i confini della disciplina anche ai discorsi, dunque all'ambito della comunicazione orale; in secondo luogo Chladenius precisa che si occuperà di discorsi e scritti razionali (*vernünftige*), intendendo con ciò prendere le distanze dal privilegio sinora accordato all'esegesi biblica e al contempo elaborare un metodo ermeneutico fondato su precisi principi teorici. Nel corso della trattazione emergono poi molte altre caratteristiche innovative del modo di intendere l'atto interpretativo: tra esse spicca la nota teoria del *Sehe-Punkt*. L'autore ritiene infatti che l'ermeneutica debba esercitarsi anche sugli scritti storici, ma riconosce l'impossibilità di conseguire una ricostruzione completamente obiettiva dei fatti e, riallacciandosi alla monadologia leibniziana, propende per un più realistico prospettivismo: gli eventi sono ricostruiti ed interpretati secondo il punto di vista di chi guarda (paradigmatico il caso della ribellione popolare interpretata secondo la prospettiva dei rivoltosi o quella, diametralmente opposta, del potere istituzionale). L'oggettività risulta così relativizzata rispetto ad un sistema prestabilito, con la conseguenza che lo stesso interprete potrà

accostarsi a un testo seguendo, anche inconsapevolmente, la propria particolare prospettiva.

La tensione tra la volontà di elaborare un metodo ermeneutico razionalistico e il riconoscimento dell'impossibilità di conseguire un'obiettività assoluta sfocia in una tripartizione dei momenti della comprensione. Partendo dal presupposto che quest'ultima deve esercitarsi sul contenuto dei testi, ma anche risalire all'intenzione dell'autore, Chladenius distingue l'*intendimento immediato* (la ricostruzione obiettiva del senso letterale delle parole), l'*intendimento mediato* o *applicazione* (la possibilità di «dedurre» dal testo nozioni e conoscenze che influenzano la volontà e l'azione dell'interprete) e le *divagazioni* (le quali, dipendendo dalle inclinazioni personali, possono dare luogo ad esiti molto diversi tra loro e spesso del tutto impreveduti rispetto alle intenzioni originarie dell'autore).

[...] anzitutto troviamo in un luogo un certo concetto che da tale luogo deriva, ove lo si accosti con la dovuta scienza (*Wissenschaft*) ed esperienza (*Vorbereitung*), attraverso la semplice attenzione (*Aufmerksamkeit*). Tale concetto che viene prodotto in virtù della semplice attenzione alle parole del luogo i maestri dell'arte dell'interpretazione lo chiamano: intendimento immediato (*unmittelbarer Verstand*). In secondo luogo questo intendimento immediato favorisce concetti d'ogni tipo, i quali sono prodotti da disposizioni (*Kräfte*) diverse dell'anima, ad eccezione della sola immaginazione; e tali concetti sono detti l'applicazione (*Anwendung*) di un luogo, oppure intendimento mediato (*mittelbarer Verstand*) di un luogo, o anche deduzioni (*Folgerungen*), poiché il tipo più comune di questi concetti consiste in inferenze e deduzioni. In terzo luogo l'intendimento immediato favorisce concetti che nascono dall'immaginazione (*Einbildungs-Kraft*) e sono detti divagazioni (*Ausschweissungen*)²⁶.

Chladenius sembra recuperare la centralità che l'*adplicatio* rivestiva nell'opera di Rambach, poiché riconosce grande importanza all'efficacia pratica che consente di trasporre i concetti in azioni, facendo leva sulle disposizioni dell'anima. L'*ars adplicandi* ha però mutato decisamente aspetto: mentre in Rambach essa si esercitava su luoghi canonici delle Scritture, traducendosi in comportamenti conformi al modello cristiano, per Chladenius è possibile un intendimento mediato di qualsiasi tipo di testo, con una conseguente estensione dell'ambito dell'applicazione a molteplici generi letterari.

Parallelamente a tale «universalizzazione» del valore pratico insito nell'atto interpretativo, l'autore sembra però mantenere una considerazione ambigua dell'intendimento mediato: se, da un lato, da esso si può ricavare il più alto

²⁶ M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, in T. Griffero, *Chladenius. L'ermeneutica tra obiettivismo e prospettivismo*, in «Rivista di estetica», 23, 1986, p. 23.

grado di conoscenza, dall'altro nella maggior parte dei documenti scritti è opportuno arrestarsi al livello dell'intendimento immediato per non rischiare di incorrere in fraintendimenti del senso originario²⁷. L'interprete dovrà avere costantemente sotto gli occhi l'intenzione dell'autore e quella complessiva definita dal genere del testo come guide per le applicazioni legittime; solo in questo modo sarà possibile separarle nettamente dalle divagazioni, le quali, essendo prodotte dall'immaginazione, conducono addirittura a dimenticare i passi da cui sono state originate: «Fintantoché è necessario, nel corso dei pensieri, tenere pure sempre a mente il luogo dal quale essi sono originati, noi ci troviamo all'applicazione del luogo. Ma quando ci è possibile non ricordare più il luogo, allora siffatti concetti, sebbene siano originati dal luogo, dovranno esser chiamati una divagazione»²⁸.

In conclusione, sebbene Chladenius sembri limitare l'arbitrio interpretativo per garantire la certezza della comprensione, tuttavia nella sua concezione dell'ermeneutica acquista sempre maggior spazio l'intenzionalità: innanzitutto quella dell'autore, che va salvaguardata per ragioni di fedeltà allo spirito autentico del suo messaggio, ma anche quella del soggetto che si accosta liberamente a uno scritto e può trarne in maniera indiretta indicazioni per la propria esistenza. L'applicazione perfeziona la comprensione del senso e diventa una componente essenziale dell'*hermeneutica universalis*; concretizzare il risultato dell'interpretazione non è più esclusivamente una virtù indispensabile per il fedele che si accosta ai libri sacri, ma diventa più generalmente trasformazione di verità concettuali in verità individuali, in prassi.

6. L'ontologizzazione dell'*applicatio*: il profilo extrametodico della verità in Gadamer

Utilizzata in funzione polemica rispetto al modello metodico dominante nelle scienze e all'approccio tecnico caratteristico dell'ermeneutica ottocentesca, con *Verità e metodo* l'applicazione subisce una decisiva universalizzazione (è il modello secondo cui operano le *Geisteswissenschaften*) ed una ontologizzazione²⁹, esito di un globale rivolgimento nella concezione della

²⁷ Cfr. M. Ravera, (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 54: «È la tensione, tipica di Chladenius, fra una moderna teoria della prospettiva e dell'*applicatio*, pur nella cornice della settecentesca psicologia dell'efficacia, e una teoria obiettivistico-razionalistica della comprensione, in cui ciò che conta è ricostruire l'intenzione dell'autore che è definita come la limitazione dell'immagine che l'oggetto o il luogo hanno prodotto in lui, l'angolo visuale sotto il quale egli ha prodotto il testo».

²⁸ M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, in T. Griffero, Chladenius. *L'ermeneutica tra obiettivismo e prospettivismo*, cit., p. 28.

²⁹ Essa si presenta come la naturale prosecuzione di quell'analisi della *Faktizität* compiuta da Heidegger che ha finalmente assegnato un valore ontologico all'ermeneutica mediante il riconoscimento

verità, che rinvia all'evento della comprensione come esperienza trasformativa: applicare significa lasciar prevalere un *esprit de finesse* nei confronti del testo, la cui interpretazione comporta sempre un elemento di autoriflessività. Gadamer è infatti persuaso che il recupero dell'*applicatio* debba prendere a modello la centralità che il senso tropologico aveva riacquisito con il pietismo ed ispirarsi a quelle forme di sapere pratico che hanno permeato la cultura umanistica; l'intento non è però quello di riproporre una suddivisione all'interno del processo interpretativo, ma di integrare l'apporto delle ermeneutiche regionali in un disegno unitario dell'atto di comprensione.

La coscienza dell'imprescindibile coinvolgimento del soggetto nel tessuto della storia esclude l'esistenza di un senso *in sé*, indipendentemente dalla prospettiva di chi vi accede; il vero non può essere oggetto di contemplazione, in quanto possiamo riferirci ad esso solo mediatamente³⁰. La stessa comprensione è un atto produttivo, essendo fondata sul carattere di evento della verità, grazie al quale il senso trascende l'occasione per cui è stato originariamente prodotto e si presta a sempre nuove interpretazioni. Per queste ragioni l'applicazione non è un momento secondario e accidentale rispetto alla spiegazione del senso, ma anzi porta a perfezione ciò che si è compreso tramite la sua esecuzione, che è autentica messa in atto della verità.

In particolare Gadamer eleva a modello della propria concezione dell'atto interpretativo alcune discipline accomunate dal fatto di essere forme di servizio nei confronti degli oggetti di cui trattano: l'ermeneutica giuridica, quella teologica, e non ultima la filologia offrono un contributo prezioso nel delineare il profilo extrametodico delle Scienze dello Spirito, in quanto ritengono imprescindibile e prioritaria la forza illocutiva e perlocutiva delle formule linguistiche a cui fanno riferimento. L'interpretazione di una legge e di un testo religioso hanno cioè in comune il fatto di integrare e perfezionare il rispetto rigoroso del contenuto cui si applicano con la sua concretizzazione in comportamenti: la vera essenza del messaggio religioso non è fissata nella sua formulazione dogmatica, ma si svela solo tramite l'annuncio concreto del predicatore, esattamente come il diritto, ovvero l'insieme astrat-

della storicità del comprendere in contrapposizione all'impostazione oggettivistica del conoscere; lo sviluppo delle conseguenze implicite in tale presa di coscienza conduce Gadamer a rivalutare l'applicazione come modello del procedere ermeneutico al fine di conferire maggior concretezza e «umanità» al *Dasein* (Cfr. J. Grondin, *L'horizon hermeneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, p. 225: «En mettant l'accent sur l'application et la participation dans le processus du travail de l'histoire, Gadamer réintroduit un élément anthropologique dans la problématique heideggerienne»).

³⁰ «Nella misura in cui il vero oggetto della comprensione storica non sono degli eventi ma il loro "significato", tale comprensione non si può adeguatamente definire parlando di un oggetto a sé stante e di un accesso ad esso da parte del soggetto. In realtà la comprensione storica implica costitutivamente che il dato storico che in essa incontriamo parla sempre al nostro presente e che deve essere capito in questa mediazione, anzi *come* questa stessa mediazione» (H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 679).

to delle norme, può essere efficace solo se perfezionato dalla giurisprudenza come riferimento delle leggi al caso particolare. In questi casi l'interprete (della parola divina o della norma) deve saper armonizzare la fedeltà al messaggio originale con l'applicazione di questo nel presente concreto per rinnovarne il valore³¹.

Nella prassi giudiziaria, in particolar modo, emerge in tutta evidenza il ruolo integrativo che l'interprete ricopre, essendo chiamato a mediare tra il mondo da cui la legge ha avuto origine e quello dei suoi attuali utenti, coloro che concretamente si servono della legge per regolare le azioni sociali. Nell'interpretazione della legge si verifica infatti uno spostamento dal piano letterale a quello espressivo: la norma eccede i limiti della propria formulazione linguistica (la quale, a causa dell'universalità che deve sintetizzare, è sempre ellittica) mostrando ciò che di essa va messo in risalto nel caso in esame, imprimendo alla teoria una direzionalità verso il reale. In virtù della preminenza accordata alla significatività del messaggio rispetto al senso letterale delle parole, il vero che emerge dall'interpretazione non ha caratteri di fissità e absolutezza, ma è di volta in volta ciò che risponde meglio alla situazione attuale e può essere applicato ad un interrogativo posto dall'esperienza³². Il giudice deve dunque incarnare un ideale di ragionevolezza, una capacità di giudizio che lo conduca a valorizzare lo spirito che la legge incarna, al di là della sua esposizione letterale, considerando soprattutto il modo corretto di riferirla al fatto: l'equità è il perfezionamento del giusto legale, in quanto completamento e piena determinazione del suo significato.

La volontà di valorizzare tale capacità di mediare una formula universale con la particolarità del caso concreto ed elevarla a modello di ciò che avviene sempre nell'interpretazione conduce Gadamer ad una originale riabilitazione della filosofia pratica aristotelica³³, in virtù delle caratteristiche che egli ritiene possano accomunare l'*ethos* di Aristotele e l'esperienza di comprensione che si verifica nella vita umana: il merito di Aristotele ed il suo valore per una teoria ermeneutica fondata sulla storicità è quello di aver

³¹ «Al culmine di ogni sapienza ermeneutica sta l'applicazione delle regole a se stessi», H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 83.

³² Gadamer sottolinea tuttavia più volte che egli non intende difendere un modello interpretativo soggettivistico o relativistico: l'applicazione non è mai completamente arbitraria, in quanto a sua volta condizionata dalla *Wirkungsgeschichte* e dalla distanza temporale, le quali arginano le pretese del soggetto rendendolo consapevole dei propri pregiudizi e consentono così di evitare il pericolo del fraintendimento.

³³ Per un panorama sul tema cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992. Le opere di Gadamer più significative in proposito sono: H.G. Gadamer, *Hermeneutik als praktischen Philosophie*, in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976; tr. it. di A. Fabbri, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1984 e Id., *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Kleine Schriften I*, J. C. B. Mohr, Tübingen; a cura di U. Margiotta, *Ermeneutica e metodica universale*, Torino, Marietti, 1973.

considerato il contesto un fattore imprescindibile per l'azione morale, dando rilevanza al condizionamento storico, culturale, politico cui la scelta morale è soggetta, senza per questo privarla del suo valore.

L'etica aristotelica viene così elevata a paradigma dei problemi che si pongono in ambito ermeneutico, quando è necessario riconoscere il coinvolgimento dell'interprete nella *storia degli effetti* a cui un testo è soggetto, e dunque la centralità dell'applicazione di uno schema astratto nella situazione concreta. Il concetto-guida di questa forma di razionalità è la *φρόνησις*, ovvero la saggezza pratica che Gadamer rende in tedesco con il termine *Vernünftigkeit*, per indicare un *λόγος* che è mediato con la vita dell'uomo; il sapere morale non è infatti un sapere apodittico ed esatto come quello matematico, ma consiste nell'incarnazione e nella concretizzazione dell'ideale di virtù in forme di vita sociale. Non si tratta perciò di prescrivere un uso dogmatico dell'etica, bensì di mostrare come l'*applicatio* sia una dimensione perfetta del sapere (e dunque del comprendere), poiché consente di salvaguardare l'unicità e l'originalità di un contenuto senza sacrificare la diversità delle forme in cui può essere rappresentato. Gadamer individua infatti nella *φρόνησις* il *trait-d'union* fra la sfera teoretica del sapere e la condizione pratica in cui esso deve tradursi, elevando la «saggezza del contingente» a modello della *subtilitas applicandi* richiesta nell'interpretazione.

Risulta chiaro, allora, che il termine «applicazione» e la *subtilitas applicandi* come sua declinazione ermeneutica vengono intesi in maniera molto differente nella tradizione della cultura umanistica, rispetto a quanto avviene nella sfera delle *Naturwissenschaften*. L'applicazione è infatti comunemente considerata appannaggio delle scienze ed interpretata in termini metodici come un procedimento che ne completa l'efficacia e ne verifica i risultati. L'insistenza sulla fisionomia proceduralmente rigorosa dell'applicazione trova espressione adeguata nel concetto di «disciplina applicata» oggi tanto diffuso: «applicazione» è in questo caso la semplice aggettivazione di un metodo scientifico che indica l'idea di un completamento della ricerca pura e della teoria tramite la possibilità di renderla produttiva ponendola in relazione ad esigenze e scopi pratici. Qui l'applicabilità, pur essendo il risultato cui ogni scienza deve ambire, sembra fare le veci di un supplemento, un'aggiunta al sapere nella sua forma pura che rende possibile impiegarlo e finalizzarlo a usi determinati solo rispettando canoni di obiettività e controllabilità.

Ricostruendo le tappe della «primitiva storia» dell'*applicatio* emerge invece che essa è un'esigenza interna del sapere e dell'interpretazione, non nella forma di un'aggiunta o specificazione di un principio teorico generale, ma in quanto è impossibile tracciare nettamente i confini tra sapere teoretico e sapere pratico. La teoria è essa stessa già una prassi in quanto attività e com-

portamento, ovvero uno dei «come» in cui l'essere umano è situato. L'idea corrente di un'opposizione tra la scienza e la sua successiva applicazione, oltre a suggerire per quest'ultima un'implicita connotazione di imperfezione e impurità, dimentica perciò la primaria disposizione pratica dell'essere umano, già riconosciuta dallo stesso Aristotele, al di là della nota distinzione che egli introduce tra vita attiva e vita contemplativa: come ha ricordato Gadamer³⁴, la contemplazione è infatti per lo Stagirita la più alta forma di prassi, poiché realizza l'uomo nella sua tendenza più autentica. Il sapere pratico abbraccia dunque l'intero campo di attività umane, in cui la capacità di applicare si manifesta in termini di un'intelligenza particolare, assimilabile al procedere del giudizio riflettente.

Nel processo di progressiva autonomizzazione in senso extrametodico dell'ermeneutica l'applicazione si è perciò lentamente trasformata in una dimensione ontologica del sapere, poiché indica l'assunzione consapevole di una scelta che non è estranea alla propria vita in quanto coinvolge l'azione e, attraverso essa, la comprensione che l'uomo ha di sé. Le discipline dello Spirito sono dunque applicative non *sebbene*, ma *proprio in quanto* extrametodiche: l'applicazione coglie il movimento dell'esistenza nel suo farsi conservandone il dinamismo e perciò possiede sempre un correlato formativo. La conoscenza che culmina con l'applicazione del compreso alla propria situazione implica infatti la *Bildung*, ovvero contiene un potenziale di auto(tras)formazione in cui due fattori risultano determinanti: il tempo come struttura potenziale di riattivazione del senso e la «praticità» delle conquiste conoscitive. Applicare significa infatti sperimentare su di sé gli effetti di ciò che si è compreso, ovvero *vivere* l'interpretazione nelle sue ricadute pratiche ed etiche, ricavandone un insegnamento in grado di dirigere e condizionare l'esistenza.

giuliaballocca@libero.it

³⁴ H.G. Gadamer, *Hermeneutik als praktischen Philosophie*, in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976 ; tr. it. cit., p. 70.