

ERMENEUTICA E POETICA

Il contributo di Paul Ricoeur all'ermeneutica biblica

Oreste Aime

Nell'aprile 1993 la Pontificia Commissione Biblica ha pubblicato un documento dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*,¹ che nella seconda parte si occupa di *Questioni di ermeneutica*; è la parte più breve e come dice il titolo non vuole essere un'analisi completa del tema. Di fatto si limita a due questioni, *le ermeneutiche filosofiche e i sensi della Scrittura ispirata*; tra le prime prende in considerazione quelle di R. Bultmann, H. G. Gadamer e P. Ricoeur di cui espone «alcune idee centrali» (IBC 66). Senza proporre alcuna definizione dell'ermeneutica, il documento si limita a ricordare che l'esegesi, di cui ha parlato nella prima parte, non può fare a meno di essere ripensata in riferimento all'ermeneutica filosofica che «ha messo in evidenza l'implicazione della soggettività nella conoscenza, specialmente nella conoscenza storica» (IBC 66).²

Per quanto riguarda Ricoeur il documento riassume il suo pensiero in questi termini: «Bisogna innanzitutto sottolineare il risalto dato alla funzione di distanziamento come preliminare necessario a una giusta appropriazione del testo. Una prima distanza esiste tra il testo e il suo autore, poiché, una volta prodotto, il testo acquista una certa autonomia in rapporto al suo autore; inizia un percorso di significato. Un'altra distanza esiste tra il testo e i suoi lettori successivi; questi devono rispettare il mondo del testo nella sua alterità. I metodi di analisi letteraria e storica sono perciò necessari all'interpretazione. Tuttavia il significato di un testo può essere dato pienamente solo se viene attualizzato nel vissuto dei lettori che se ne appropriano. A partire dalla loro situazione, questi sono chiamati a far emergere significati nuovi, in linea con il senso fondamentale indicato dal testo. La conoscenza biblica non deve fermarsi al linguaggio, ma cerca di raggiungere la realtà di cui parla il testo. Il linguaggio religioso della Bibbia è un linguaggio simbolico che "fa pensare", un linguaggio di cui non si cessa di scoprire le ricchezze di significato, un linguaggio che ha di mira una realtà trascendente e che, nello stesso tempo, rende la persona umana conscia della dimensione profonda del suo essere» (IBC 67-68).

In questo studio si intende sviluppare più ampiamente ciò che il documento per necessità presenta in estrema sintesi, ma anche proporre alcuni sviluppi che il documento nel suo insieme sembra ignorare o non tener sufficientemente presenti. Basti,

¹ PONTIFICA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993 (IBC). I riferimenti a questo documento nel presente articolo sono ovviamente rapsodici e non vogliono costituirne né un'analisi né una valutazione complessiva.

La bibliografia con le sigle di volumi e saggi di P. Ricoeur si trova a conclusione del saggio.

² Proprio questa definizione generica di ermeneutica verrà mutata o integrata se le riflessioni di Ricoeur, e di altri filosofi e teologi, saranno ulteriormente recepite.

senza entrare nel dettaglio, la segnalazione di una questione. Nella prima parte il documento elenca sei approcci e metodi per l'interpretazione della Scrittura, di cui espone valore e limiti, lasciandoli però in un irrelato frazionamento; nella seconda parte l'individuazione dei sensi della Scrittura – letterale, spirituale, pieno – sembra sovrapporsi a questi approcci e metodi piuttosto che con loro articolarsi, per quanto possibile, in un qualche discorso unitario. Tra esegeti e interpretazione si instaura un divario non sufficientemente avvertito e perciò non sufficientemente risolto.

Uno studio dettagliato come quello qui proposto sull'itinerario e sui risultati della filosofia e dell'ermeneutica biblica di Ricoeur può contribuire a porre con più evidenza il problema ora segnalato e concorrere, se non alla sua soluzione, ad una sua migliore esplicitazione e connessione.

1. La filosofia di Paul Ricoeur

1.1. Una filosofia riflessiva

È ormai abituale accostare il nome di Ricoeur a quella tendenza che nella filosofia contemporanea va sotto il nome di ermeneutica. Senza disquisire sui molti, e forse ormai troppi, significati che questa dizione ha accumulato, resta comunque impreciso identificare la filosofia di Ricoeur con l'ermeneutica. Come conferma la sua opera più recente, *Soi-même comme un autre*, il filone di origine da cui egli proviene è pure il filone in cui confluiscce la sua ultima ricerca: la filosofia riflessiva da cui ha preso le mosse, dopo le variazioni fenomenologiche e poi ermeneutiche di cui si è nutrita, torna a proporsi come il suo precipuo orizzonte filosofico e ad abbozzarsi in una ontologia che ha nell'azione un centro ispiratore.

Se questo è vero, l'ermeneutica diventa un capitolo importante nella filosofia di Ricoeur ma non ne esaurisce l'intenzionalità e l'ispirazione fondamentale, sebbene essa possa costituire un capitolo relativamente autonomo, e dunque isolabile, della sua ricerca.

Ai tentativi di ricostruire unitariamente la sua filosofia, Ricoeur da parte sua, pur senza respingere del tutto le varie proposte elaborate dagli interpreti e interlocutori, preferisce una rilettura che insiste più sulla frammentarietà che sull'unità tematica o anche sistematica. Rispettando questa volontà dell'autore, cercheremo di seguire il suo pensiero senza imporre un orientamento troppo sistematico, che peraltro affiora nell'insieme forse più di quanto lo stesso Ricoeur non osi riconoscere.

1.2. La Bibbia in filosofia

Colta l'ispirazione principale della filosofia di Ricoeur, può essere utile seguirne in breve gli svolgimenti essenziali con particolare riferimento al duplice tema che qui vogliamo indagare, l'ermeneutica filosofica e l'ermeneutica biblica.

La prima grande opera del 1950, primo volume di un progetto mai interamente realizzato dal titolo *Filosofia della volontà*, ha per oggetto *Il volontario e l'involontario*. Ricoeur con ampi sviluppi indaga gli elementi costitutivi della volontà a partire da un'analisi fenomenologica dell'azione. La Bibbia, intesa come orizzonte di senso e di saggezza, compare nella conclusione che, per dire l'intenzionalità ultima dell'agire umano, si appella alla speranza, di contro al lirismo del consenso (amor fati di Nietzsche, Rilke) e allo sprezzo e al rifiuto del mondo (Sartre). Più esplicitamente la speranza, biblicamente intesa, imprime il suo andamento alla riflessione filosofica in una

raccolta di saggi degli anni Cinquanta e Sessanta, dal titolo *Storia e verità* (1955, 1964), in un modo che così intensamente non ritornerà più negli scritti successivi.

La Scrittura domina invece il secondo tomo di *Finitudine e colpa* (1960), seconda tappa della *Filosofia della volontà*, dedicato a *La simbolica del male*. Preparato da alcuni studi negli anni precedenti, quest'opera, tra le più riuscite di Ricoeur, dopo aver stabilito nel primo tomo dal significativo titolo di *L'uomo fallibile* che la finitessa non è la colpa dell'uomo, per rispondere al quesito sul male si lascia guidare dalla confessione della colpa e dai suoi simboli nonché dai grandi miti che nella cultura occidentale hanno cercato di far fronte in modi diversi alla domanda sull'origine del male. La risposta antico e neotestamentaria vi è studiata in una intensa dialettica con altre opzioni mitiche e teoretiche. Ricoeur sceglie e privilegia la simbolica biblica come punto prospettico da cui leggere le altre opzioni; si tratta di una scelta inevitabile per un'ermeneutica in azione che per la prima volta esplicitamente appare come ineludibile.

Nell'opera successiva il tema dell'interpretazione domina l'intera indagine. Lo studio dei simboli religiosi, svolto come ermeneutica creatrice di senso in *FC*, non aveva tenuto presente un'ermeneutica alternativa, la psicanalisi, né aveva, se non per un accenno, esplorato il raccordo con la filosofia speculativa hegeliana. Nel rivendicare l'integrità del simbolo biblico, Ricoeur accetta un lungo confronto con l'ermeneutica freudiana da cui nasce l'ampio saggio *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), confronto che trova riprese nella successiva raccolta di saggi il cui titolo, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), diventato un topos nel linguaggio ermeneutico, sta ad indicare che quando si parla di interpretazione se ne deve sempre parlare al plurale.

Questa raccolta segnala già uno sviluppo determinante della ricerca posteriore. Vi compare, attraverso il confronto con la linguistica strutturale, il tema del linguaggio che diventa centrale nella produzione ricoeuriana degli anni Settanta e Ottanta. Due opere raccolgono i frutti di interessi vastissimi e molto variegati. La prima, *La metafora viva* (1975), rivendica a questa forma del linguaggio, spesso unicamente confinata tra le «figure retoriche» ornamentali, un ruolo fondamentale nella scoperta e nell'esperienza patica del mondo; la seconda, in tre tomi, *Tempo e racconto* (1983-1985), raccoglie un amplissimo dibattito a tre voci sul tempo e sulla temporalità su cui convergono filosofia, storiografia e critica letteraria. Si forma così dall'insieme dell'indagine una coppia, metafora e racconto, che serve come paradigma al Ricoeur lettore della Bibbia in alcuni studi sulla parola, incrocio fecondo di metafora e racconto, e nella prospettazione della lettura di narrazioni bibliche. Le riflessioni su questo tema si ampliano in tanti rivoli e in tante proposte mai del tutto organicamente riprese, di cui cercherà di dar conto la seconda parte di questo saggio.³

L'ultima fase, come già ricordato, segna per certi aspetti un ritorno all'inizio. Nella raccolta di saggi *Dal testo all'azione* (1986), già nel titolo si accenna ad uno sviluppo ermeneutico che include la ripresa del primo campo d'indagine di Ricoeur,

³ Finora Ricoeur non ha proceduto ad una raccolta ragionata dei suoi studi di esegeti e di ermeneutica biblica, di cui forniamo la bibliografia in conclusione del saggio, preferendone un'inclusione parziale in *Lectures 3* e in un volume di prossima pubblicazione dal titolo annunciato di *Amour et justice*. La decisione di non riunire in volume questi saggi lascia supporre che Ricoeur li considera frammenti di una possibile ermeneutica biblica e non una teoria compiuta; sulla base di questa cautela si deve anche leggere il presente tentativo di ricostruzione.

l'azione; ma essa accoglie anche, e senza contrasto, ampi studi di ermeneutica generale e di filosofia pratica. Il tema dell'azione svolge un ruolo chiave nell'ultima opera, *Sé come un altro* (1990), che nella conclusione dell'introduzione ricorda che nelle Gifford Lectures da cui il volume ha preso l'avvio si era dato uno sviluppo biblico indipendente allo stesso tema.

Tra il 1991 e il 1994, infine, Ricoeur ha pubblicato tre altre raccolte di saggi che spaziano dagli anni Cinquanta fino a tempi recenti. In queste *Lectures 1, 2, 3* sono stati ripubblicati anche saggi inerenti all'ermeneutica generale e all'interpretazione biblica, in particolare nell'ultimo dei tre volumi dal significativo titolo *Aux frontières de la philosophie* (che risultano essere in questo caso due: il male e la rivelazione biblica).

1.3. Filosofia e teologia

Ricoeur non ha mai nascosto la sua fede, appartiene alla Chiesa riformata francese, è sempre stato attento agli sviluppi del movimento ecumenico e si è sempre reso disponibile al confronto con teologi ed esegeti; questa appartenenza dichiarata gli è valsa spesso la liquidazione frettolosa e superficiale del suo pensiero da parte di critici, che gli hanno negato il titolo di filosofo per denunciare, specialmente, nel suo impegno ermeneutico, una tendenza cripto-teologica.

Di contro Ricoeur ha sempre difeso il senso filosofico di tutta la sua ricerca; ma questa polemica ha in qualche modo influito sulla sua opera, tanto da spingerlo a sottolineare, forse eccessivamente, la reciproca autonomia e indipendenza di filosofia e teologia.⁴ Tanto basti per capire il senso di una certa cautela ad espandere la riflessione filosofica a campi vicini, quando si lavora in una sede propriamente filosofica, fino ad affermare la discontinuità di filosofia e teologia.

Al termine di questa sommaria sintesi dell'itinerario filosofico di Ricoeur, ai fini del nostro tema possiamo individuare due livelli del suo apporto all'ermeneutica biblica. C'è un contributo diretto: tutti i saggi, ormai numerosi, in cui specificamente egli cerca di formulare la sua proposta di ermeneutica biblica, su un duplice registro, teorico e esecutivo. Ma c'è un altro apporto, da non trascurare perché indiretto: coincide con lo svolgimento ermeneutico della sua filosofia riflessiva, una vera e propria ermeneutica generale. Da quest'ultima inizia la presente disamina.

2. Ermeneutica come poetica

2.1. Filosofia e linguaggio

Gran parte della filosofia del Novecento, a vario titolo, può essere raccordata a quella che è stata definita la *svolta linguistica*. Le questioni classiche della filosofia antica e moderna, l'essere e il pensiero, sono avviate, indagate e talora risolte nel linguaggio. Sebbene non sia sicuro che il futuro della filosofia sia ancora sotto que-

⁴ «Se difendo i miei scritti filosofici contro l'accusa di cripto-teologia, mi guardo, con pari vigilanza, dall'assegnare alla fede biblica una funzione cripto-filosofica, come varrebbe sicuramente se da essa ci si attendesse che apportasse una soluzione definitiva alle aporie che la filosofia moltiplica (...)» (SCA 37; it. 101). In questo stesso luogo Ricoeur precisa i motivi di tale netta demarcazione che sono riaffermati in chiusura d'opera (SCA 409; it. 473). Su questa conclusione si veda il commento perplesso e critico di V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 285-286 e l'assenso di D. JERVOLINO in *Introduzione a Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. xxxiii.

sto segno, certamente un'ampia stagione della filosofia novecentesca ne ha fatto il tema centrale e talora esclusivo soprattutto nella scuola analitica anglosassone. L. Wittgenstein ne è stato in qualche modo il capostipite o il corifeo, sebbene non si debba trascurare J. L. Austin che sulla scuola analitica inglese può vantare, per altri titoli, un ruolo da comprimario.

Ma il linguaggio ha conquistato un altro spazio molto importante, questa volta nella cultura francese. La linguistica, da F. Saussure e E. Benveniste a R. Barthes e A. J. Greimas, spesso è stata la base o almeno un ingrediente fondamentale per lo sviluppo delle scienze umane. Antropologia culturale (C. Lévi-Strauss) e psicanalisi (J. Lacan) hanno trovato nel linguaggio un codice essenziale per le loro indagini sulla struttura della parentela e sull'inconscio.

Per completare rapidamente il panorama, non si deve dimenticare che M. Heidegger, in occasione della sua *svolta*, si è messo *in cammino verso il linguaggio*. La stessa filosofia della scienza, anche nei suoi sviluppi non wittgensteiniani, ha fatto, ma non sempre, i conti con il problema del linguaggio (la matematica e i linguaggi formali sono stati spesso un alibi per non prendere troppo sul serio la questione). Anche in un filosofo come E. Lévinas il linguaggio, inteso come parola viva e come parola scritta, ha un ruolo non di secondo piano per l'elaborazione di un'etica come filosofia prima.

In particolare la questione è centrale in gran parte degli sviluppi dell'area ermeneutica. È celebre l'affirmazione di H. G. Gadamer: «*L'essere che può essere compreso è linguaggio*».⁵ Il tema è pregiudiziale per l'etica comunicativa di K. O. Apel e J. Habermas, come pure per il decostruzionismo di J. Derrida.

Questa tempesta ha certamente influito sull'orientamento filosofico di Ricoeur; tuttavia i motivi interni alla sua filosofia sono altrettanto importanti di quelli dati o anche imposti dal contesto.

2.2. Ermeneutica e filosofia del linguaggio

La teoria ermeneutica di Ricoeur ha subito con il passare degli anni una generalizzazione e una progressiva precisazione.

La generalizzazione consiste nell'estensione della prospettiva ermeneutica dal campo simbolico all'ambito della filosofia del linguaggio. Il periodo che va da *FC* a *CI* assume il *simbolo* come guida alla riflessione secondo l'adagio di origine kantiana: *il simbolo dà a pensare*. L'ermeneutica è decifrazione degli strati del simbolo; la riflessione non è autoponentesi, il soggetto o *Cogito* si comprende solo nello specchio di segni e simboli. «Tale è, nel suo principio e nella più vasta generalità, la radice del problema ermeneutico. Lo pongono, da una parte, l'esistenza di fatto del linguaggio simbolico che fa appello alla riflessione, ma anche, in senso inverso, l'indigenza della riflessione che fa appello all'interpretazione... Così la riflessione comprende da sé che non è anzitutto scienza, che, per dispiegarsi, le è necessario riprendere in se stessa gli opachi, contingenti ed equivoci segni, che sono dispersi nelle culture in cui il nostro linguaggio si radica» (*I* 54; it. 63).⁶

⁵ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 542.

⁶ A dire il vero, Ricoeur evoca il segno, ma di fatto non lo prende mai in considerazione e di solito lo fa coincidere con il segno linguistico, nella duplice valenza di fonazione e scrittura. Sotto questo profilo alcune considerazioni critiche di C. Sini sono pertinenti. Cf in particolare *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna 1978.

In una fase successiva, per quanto preparata da studi precedenti, Ricoeur sposta la sua attenzione ai *testi* che vengono così ad aggiungersi ai segni e ai simboli. L'oggetto indagato non può non avere ripercussioni sullo stesso processo di interpretazione, donde correzioni e integrazioni di metodo che si esplicitano in particolare in *MV* e *TR* e nella corrispondente teoria del testo.

Per un primo approfondimento della questione può essere utile seguire, secondo una scansione cronologica, gli «oggetti» dell'ermeneutica ricoeuriana: i simboli, la metafora, il racconto, per poi precisare la rielaborazione del progetto ermeneutico che include sempre più la riflessione sul linguaggio fino a dargli una specie di priorità, peraltro messa in discussione dal ritorno alla considerazione dell'azione, tanto da stabilire una forte reciproca implicazione tra linguaggio e azione: gli atti linguistici – «quando dire è fare» – e la composizione del testo sono vere e proprie azioni.

Senza un piano preordinato, Ricoeur è venuto via via costruendo la sua *poetica*. Questa è da intendersi come disciplina descrittiva che «si occupa del carattere *produttivo* di certi modi del discorso, senza riguardo per la differenza tra la prosa e la poesia» (*PoS* 39). Tale aspetto produttivo è duplice: «È, contemporaneamente, una produzione di *senso*, cioè un'espansione del linguaggio "interno" a se stesso, e un accrescimento della sua potenza di scoperta ottenuto nei confronti di tratti propriamente "inediti" della realtà, di aspetti "inauditi" del mondo» (*ivi*). Siamo di fronte all'innovazione semantica e alla funzione euristica, distinte a livello analitico, ma strettamente congiunte nelle forme di linguaggio esaminate dalla poetica, della lunghezza superiore alla frase (racconto, poema...) o ad essa eguale (aforisma, proverbio...). Non c'è «innovazione semantica senza potenza euristica»; grazie a questo indirizzo della filosofia del linguaggio sarà possibile mettere in questione la tendenza della linguistica strutturale o semiotica che vuole rinchiudere lo studio del linguaggio all'interno di sé, ignorando od escludendo la sua portata referenziale.

Il simbolo

Ricoeur giunge al linguaggio a partire dal simbolo, la cui tematizzazione costituisce l'anima filosofica della seconda parte di *FC* e che continua a dominare la scena nelle opere successive degli anni Sessanta. Si deve notare che questo aspetto non viene mai del tutto abbandonato; anzi lo si collega con l'indagine più ampia sul linguaggio (che tuttavia penalizza in qualche modo alcune intuizioni non più sviluppate).

Simbolo e mito sono i due concetti chiave de *La simbolica del male*. I vari simboli del male (macchia, peccato, colpevolezza), che confluiscono nel concetto ibrido e instabile di libertà serva (evidente ripresa di Lutero ma con forte sottolineatura della libertà), e il campo dei miti (teogonico, tragico, orfico e adamitico-antropologico) e i corrispettivi simboli di salvezza disegnano una parte consistente del linguaggio religioso. La religione infatti vive di simboli e di miti fondatori. La riflessione filosofica, che attinge in particolare alla fenomenologia della religione e alle arti esegetiche, contribuisce ad individuare la struttura dei simboli, un segno a duplice intenzionalità in cui il senso secondo si dà sempre e soltanto attraverso il senso primo, e dei miti, quasi un'espansione narrativa dei simboli in un tempo e uno spazio astorici, e cerca di lasciarsi da essi guidare al fine di comprendere l'uomo e l'essere, esplorando le possibilità di un'ermeneutica creatrice di senso capace di rivitalizzare il potere conoscitivo e allusivo del simbolo.

Ma una lettura critica tenta di svelarne un altro contenuto, segreto e sconosciuto. Ad esempio la psicanalisi indaga l'*archeologia* del simbolo e ne espone un residuo che porta alla luce l'origine troppo umana della religione. Alternativo alla demistificazione freudiana è il cammino di una filosofia, come quella hegeliana, che cerca di tradurre senza residui la rappresentazione (*Vorstellung*), che fa corpo con il simbolo, in concetto. Istinto-pulsione o concetto sembrano non solo il passato o il futuro del simbolo ma anche la sua inevitabile risoluzione. Nient'altro che pulsione mascherata o concetto in via di autorealizzazione, il simbolo pare destinato a soccombere ad una lettura archeologica o teleologica. L'inconscio senza tempo o la razionalità compiuta (alla maniera hegeliana e nelle sue varianti) assurgono a destino per il simbolo, in un equilibrio instabile tra due ermeneutiche che alla fine tendono ad allearsi nel dissolverne il valore di verità in una istanza anteriore, la pulsione, o superiore, la ragione.

In particolare con il saggio su Freud, *Dell'interpretazione*, Ricoeur, che vi presenta una lettura filosofica della psicanalisi, ha cercato di creare per il simbolo e in particolare per quello religioso uno spazio di interpretazione che non lo condannasse alla sola possibilità archeologica o teleologico-razionale. Il fantasma non è il simbolo; ma il simbolo non è neppure il concetto. L'escatologia del sacro dice di un compimento che il simbolo ha da avere e a cui allude senza che le sue possibilità di senso siano esaurite da un'ispezione dell'inconscio o dalla prospettiva della razionalità;⁷ nel simbolo c'è di più di quanto metapsicologia e sapere assoluto vogliono concedere.

La metafora

Il passaggio allo studio della metafora segnala l'evoluzione dell'ermeneutica di Ricoeur da interpretazione dei simboli a interpretazione del linguaggio. Il simbolo non viene cancellato; resta, a testimonianza di qualcosa che non diventa mai linguaggio: l'altro del linguaggio, una potenza a cui il linguaggio dà soltanto la possibilità di venire all'esperienza. «Il simbolo esita sulla linea di confine fra *bios* e *logos*. Esso testimonia del radicamento originario del Discorso nella Vita. Nasce nel punto in cui Forza e Forma coincidono» (*FL* 157). La metafora è il momento semantico del simbolo.

La metafora viva appare a prima vista un'opera sconcertante. La maggior parte degli studi sono di tipo linguistico; solo il capitolo finale entra, e neppure esaurientemente, in campo filosofico. Ma Ricoeur ha sentito la necessità di questa peregrinazione; lo richiedeva il contesto culturale francese così come possono continuare a richiederlo indagini che pure fanno seguito al suo lavoro.⁸

⁷ Una breve ripresa del tema ma in un altro contesto avviene in *TR1*, dove, analizzando la predisposizione dell'azione alla narrazione, Ricoeur si volge alla lettura antropologica del simbolo, in particolare a quella di C. Geertz. In questo caso il simbolo possiede una duplice valenza. «Prima d'essere sottoposto all'interpretazione, i simboli sono degli interpretanti interni all'azione. In questo modo, il simbolismo conferisce all'azione una prima leggibilità» (*TR1* 93).

⁸ Il riferimento, quasi d'obbligo, è ad un autore tanto celebrato come U. Eco. La raccolta delle voci dell'*Enciclopedia Einaudi* nel volume *Semiotica e filosofia del linguaggio*, con la risoluzione del simbolo e della metafora in puro codice semiotico fa pensare che quella fatica, sebbene non definitiva, resta pur sempre un modello per chi si voglia confrontare con le letture semiotiche non solo della Bibbia ma dell'intera realtà. Un'altra critica, portata dal versante filosofico, confina lo sforzo di Ricoeur in una pura e semplice riproposizione, inconsapevole, dei teoremi della metafisica e si schiera di fatto sulla linea decostruttiva di Derrida. Cf A. CAZZULLO, *La verità della parola*, Jaca Book, Milano 1987.

Il nucleo della questione è per molti versi estremamente semplice: ci si può fidare del valore conoscitivo della metafora? È un gioco di parole, un'allucinazione verbale, un groviglio di sensi senza fine, un'encyclopedia di significati oppure disvelamento della realtà in forma poetica?

La questione tocca tutto il sapere; anche la scienza non può farne a meno, sebbene essa poi trasformi il discorso metaforico in paradigma o modello. Ma la metafora riguarda in particolare il discorso religioso. Le grandi parole della religione sono metaforiche; ne consegue che non c'è esperienza religiosa a prescindere dalla metafora.

Ma la preoccupazione di Ricoeur in *MV* non ha direttamente questa intenzione: egli cerca di garantire alla metafora una valenza ontologica che da lontano e su un altro registro il concetto attraverso le sue peripezie cerca per altra via di cogliere. Non si può dire il mondo che per metafora; alla riflessione filosofica spetta riconoscere la via alla realtà che la metafora traccia e lasciarsene istruire nel momento in cui tenta di dire, per via concettuale, l'essere.

Il racconto

La filosofia, dopo Platone, ha cercato di lasciarsi alle spalle il mito che è innanzitutto un racconto; e quando con Hegel incorpora nel sistema la storia, cerca di neutralizzarne la struttura narrativa per elevarla a concetto. Il racconto sembra un ritorno all'infanzia, non solo in filosofia; la storiografia, in certe sue diramazioni, ha cercato di liberarsi di questa eredità difficile, trasformandola in storia della lunga durata, della civiltà materiale o in storia della cultura, in cui l'evento scompare nelle maglie di un'esposizione che vuol sfuggire all'ingenuità della narrazione e potenziare il potere esplicativo della scienza storiografica.

Ma si può fare a meno del racconto, specialmente se si vuole affrontare una questione fondamentale per il sapere filosofico antico e contemporaneo: che cos'è il tempo? L'aporeticità della ricerca che pur si fonda su Aristotele e Agostino, Husserl e Heidegger rinvia al racconto non come a soluzione ma come a partner della riflessione. Il racconto rende produttivi i paradossi del tempo, lacerato tra un tempo strutturato dall'attenzione, dall'aspettativa e dalla memoria e un tempo senza presente, pura sequenza indeterminata di istanti. Senza il racconto il tempo sarebbe abbandonato al puro e semplice paradosso.

Filosofia, storiografia e critica letteraria dialogano a distanza sul tempo: il risultato sempre aporetico apre però squarci sulla fondamentalità del racconto nella vita. Non c'è vita umana senza racconto: dice perché la vita umana è degna di essere vissuta.

Non può sfuggire l'importanza di questa indagine per la ricerca biblica: una parte notevole della Scrittura è racconto, che talvolta si infiltrà anche nella profezia e nella meditazione sapienziale. La riflessione teologica, come quella filosofica, non potrà non arrestarsi davanti al potere proprio del racconto e lasciarsi guidare là dove il concetto anche teologico non giunge.

L'azione

A prima vista l'inclusione dell'azione sembra estranea a una filosofia del linguaggio; ma solo fino a quando non si tenga presente che per un verso parlare, scrivere, leggere, come sarà precisato subito, sono azioni e, per un altro, l'azione possiede una struttura che si presta ad essere detta in un racconto.⁹ Tutto ciò che può essere detto di un testo vale, analogicamente, anche per l'azione. Se questo sviluppo

⁹ Si veda quanto si dice in *TR* su mimesis I e mimesis II: l'azione contiene una prefigurazione alla parola, il racconto dà all'azione una configurazione.

garantisce al linguaggio un ancoramento nella dimensione pratica evitando una tematizzazione autarchica del linguaggio, all'agire umano viene resa possibile l'applicazione della filosofia ermeneutica, con un reciproco guadagno.

2.3. Teoria del testo

Simbolo, metafora, racconto e azione hanno in comune un qualche riferimento al linguaggio, o perché sono modi del linguaggio (metafora e racconto) o perché giungono ad espressione solo per il tramite del linguaggio (simbolo e azione). L'ermeneutica di Ricoeur ha tentato di trovare per essi un nesso più preciso attraverso l'elaborazione della nozione di *testo*, che diventa un concetto chiave o anche un trascendentale ermeneutico capace di dar unità a vari campi di indagine.

Proprio per questa sua funzione teoretica e strategica si può comprendere come Ricoeur vi abbia a lungo lavorato, dai primi saggi ispirati alla linguistica alla grande peregrinazione attraverso la metafora fino alle riflessioni sul racconto e alle aggiunte e modifiche apportate ancora in seguito. La nozione di testo fa dunque da sfondo a tutto il tragitto ermeneutico e viene continuamente ripresa, corretta, approfondita. Succintamente ne presentiamo i tratti fondamentali.

Il regno della parola: il discorso

La riflessione sul linguaggio parte dalla parola riconquistata sulla *langue* strutturalistica: la parola è l'evento (reale) su cui si esercita la semantica, la *langue* il codice (astratto) su cui lavora la semiotica. Grazie a questa distinzione, ispirata dalla linguistica di Benveniste, si può ridare alla creatività della parola la priorità rispetto al deposito preordinato della struttura o sistema.

La tesi semantica viene poi corroborata e incrementata dall'indagine filosofica. Il gioco di senso-referenza, proprio della prima meditazione filosofica novecentesca sul linguaggio (G. Frege), permette di cogliere un'intenzione ontologica nella parola stessa, strappandola al destino di semplice increspazione in superficie della struttura profonda del linguaggio.

Esiste una progressione che dalla *langue*, attraverso la *parole*, giunge al discorso. Il discorso «è un evento che si supera come evento per il suo rapporto a un intento che è il suo senso, e per la sua referenza a una situazione, a degli oggetti e al suo parlatore» (FL 119-120). La conquista di questo livello è il frutto del confronto con la linguistica strutturale e quasi la somma degli apporti più disparati di tanta filosofia del linguaggio: nel discorso appare la funzione di mediazione del linguaggio di cui si dirà più analiticamente in seguito.

Dalla parola alla scrittura: il testo

Quando il discorso viene messo per iscritto diventa testo e in questa operazione si producono modificazioni profonde che richiedono un approccio del tutto nuovo. Senso e referenza non hanno più la stessa valenza. Strutturandosi come testo, il discorso assume un'autonomia totale rispetto al suo autore e, liberato dai limiti della situazione dialogica, si rivolge potenzialmente a chiunque sappia leggere. Questa autonomia del significato del testo e la conseguente universalizzazione del destinatario è il luogo di insorgenza del conflitto delle interpretazioni. «L'ermeneutica incomincia dove il dialogo finisce» (IT 19).

Al testo, corrisponde il suo mondo o la «cosa del testo» nella dizione di Gadamer. «Quello che si deve comprendere in un racconto, non è anzitutto colui che parla die-

tro al testo, ma ciò di cui è parlato, la *cosa del testo*, cioè il tipo di mondo che in qualche modo l'opera dispiega davanti al testo» (TA 168; it. 161). Su questo aspetto le mutazioni in Ricoeur sono state piuttosto ampie, fino all'abbandono del lessico della referenzialità e la sua sostituzione con quello della configurazione ricavato dall'indagine sul racconto, espresso in termini di trascendenza nell'immanenza. «Il suo statuto ontologico resta come sospeso: in eccesso rispetto alla struttura, in attesa della lettura» (TR3 230; it. 243).

Dal testo alla lettura: l'opera (cf *FL* 176)

Questa parte della ricerca è il frutto di *TR*. Come uno spartito diventa musica solo nell'esecuzione-interpretazione (e qualcosa del genere avviene anche in teatro), il testo diventa opera solo quando il lettore se ne appropria attraverso gli schemi della lettura che trasforma la configurazione del testo in rifigurazione.

La variazione da *MV* a *TR* riguarda il ruolo della lettura di fatto trascurato nella ricerca sulla metafora: nella lettura ci si appropria del mondo del testo attraverso un'operazione che si presta ad essere indagata da retorica, poetica e ermeneutica; grazie ad essa avviene la fusione di orizzonti tra il mondo del lettore e quello del testo ed essa non è mai pura e semplice riproduzione di un dato inerte ma produzione di senso. Ricoeur giunge nei saggi più recenti a dare una priorità alla lettura. «Nell'atto di lettura s'incrociano il mondo del testo e il mondo del lettore. Il mondo del testo è un mondo immaginario, ma esso assume l'inusuale statuto del trascendente nell'immanenza. Il mondo del lettore è reale, ma esposto alla potenza rimodellante derivante dalla sfera dell'immaginario» (*FL* 196).

L'accentuazione del ruolo della lettura, tuttavia, non dissolve il mondo del testo nel mondo del lettore; semplicemente accolla al lettore il delicato e grave compito di interpretare in verità e responsabilità quel mondo che il testo gli addita e gli affida.

Da questa breve ricostruzione si può ricavare una specie di scansione integrativa e dialettica: il discorso, il testo, l'opera. Dalla fragilità di un avvenimento che si consuma nella sua stessa realizzazione, si passa al perdurare di un senso che si sottopone alla legge della sua iscrizione e al resuscitamento delle virtualità della parola stessa e della sua condensazione in scritto ad opera dello stesso lettore. Da questi passaggi si può anche cogliere lo stile generale di pensiero di Ricoeur che a geniali ma parziali esaltazioni tematiche di questo o quell'aspetto del linguaggio preferisce un metodo ricostruttivo e dialettico; frutto di un approccio fenomenologico attuato come paziente raccolta di tutti i profili dell'oggetto indagato e di un'articolazione dialettica intesa come gioco sempre aperto della ricostruzione, l'analisi mai del tutto conclusa e la sintesi necessaria ma sempre provvisoria garantiscono al testo la possibilità di fungere da opera aperta.¹⁰ Sarà compito dell'ermeneutica capire come si

¹⁰ «Non esiste una super-disciplina che totalizzi l'intero campo di cui si occupano la retorica, la poetica e l'ermeneutica. Mancando questa impossibile totalizzazione, si possono soltanto cercare i più importanti punti di intersezione tra le tre discipline. Ma ciascuna parla per sé. La retorica resta l'arte di argomentare al fine di persuadere un uditorio che un'opinione è preferibile ad un'altra. La poetica resta l'arte di costruire intrighi al fine di allargare l'immaginario individuale e collettivo. L'ermeneutica resta l'arte di interpretare i testi in un contesto distinto da quello del loro autore e del loro uditorio iniziale, al fine di scoprire nuove dimensioni della realtà. *Argomentare, configurare, ridescrivere*: per tali operazioni caratterizzanti la rispettiva intenzionalità totalizzante dell'una tende ad escludere quella dell'altra, ma la finitezza del loro sito d'origine le condanna alla complementarità» (*L3* 493-494).

sprigiona la metafora che rende abitabile il mondo e «ricostruire l'insieme delle operazioni attraverso cui un'opera s'innalza sullo sfondo opaco del vivere, dell'agire, e del soffrire, per essere donata da un autore a un lettore che la riceve e così cambia il suo agire» (TRI 86).

2.4. Linguaggio e «realità»

Può il linguaggio, mobile nella sua dinamica e come frutto nelle sue stesse connessioni, dire la realtà? È il problema filosofico chiave a cui lavora tutta la filosofia del linguaggio di Ricoeur seguendo strategie diverse e rinnovate via via con l'emergere di nuovi problemi e nuove possibilità.

Una convinzione aristotelica guida questa ricerca: come il linguaggio è polisimico, così *l'essere può essere detto in molti modi*. La molteplicità dei discorsi e dei loro stessi ancoramenti moltiplica l'aporeticità; ma l'essere mantiene vivo quel voto di unità che gli stessi discorsi portano con sé e che il discorso speculativo tenta di consolidare nell'appello all'univocità.¹¹ Non potendo in questa sede seguire le peripezie di Ricoeur per giungere ad un approdo ontologico a partire dal linguaggio raccogliamo semplicemente alcune convinzioni fondamentali, tenendo presente che in qualche modo sono provvisorie e frammentarie.¹²

Per Ricoeur il linguaggio ha una valenza ontologica, a partire dal discorso ordinario in cui, al senso di solito corrisponde una referenza, vale a dire quel qualcosa su cui il discorso verte nell'atto della comunicazione. Ma l'impresa maggiore è stata quella di individuare la referenza di due discorsi che sfuggono alle condizioni del discorso ordinario, la metafora e il racconto. Per questi tipi di discorso Ricoeur ha elaborato con fatica la nozione di mondo del testo che rappresenta il risultato più significativo di tutta la sua ricerca su linguaggio, scrittura e lettura. Trascendenza nell'immanenza, il mondo del testo è capacità di configurare il mondo e possibilità di riconfigurare il mondo e il sé nella lettura.

Sorregge questa concezione una convinzione essenziale mutuata da E. Benveniste. Al linguaggio appartiene una funzione fondamentale, quella della mediazione: «Mediazione *tra l'uomo e il mondo*, mediazione *tra l'uomo e l'uomo*, mediazione *tra l'uomo e se stesso*. Si può chiamare referenza la prima mediazione, dialogo la seconda, riflessione la terza» (PoSy 39-40). Compito della poetica è mostrare come il simbolismo, il cui campo include metafora e racconto, accresce la nostra esperienza grazie al potere produttivo del linguaggio. «Attraverso metafora e racconto, la funzione simbolica del linguaggio non cessa di produrre senso e di rivelare l'essere» (PoSy 61).

Infine si deve ricordare l'ultimo approdo di questa peripezia ermeneutica. Se il linguaggio come suggerisce Austin è *fare cose con le parole*, il testo è un modello per

¹¹ Su questo aspetto si deve consultare l'ultimo studio di MV, che così conclude: «La verità "tensionale" della poesia dà a pensare proprio la dialettica più originaria e più nascosta: quella che si istituisce tra l'esperienza di appartenenza nel suo insieme e il potere di distanziamento che apre lo spazio del discorso speculativo» (MV 399; it. 417).

¹² Si veda a questo proposito l'inizio di *Dell'interpretazione*. Chi volesse una filosofia completa del linguaggio dovrebbe ambire di essere un novello Leibniz capace di dominare ambiti diversi: dalla logica simbolica alla scienza esegetica, dall'antropologia alla psicanalisi, e altro ancora. Ricoeur ha mostrato nelle ricerche successive di essere in grado di attraversare con sufficiente sicurezza e lucidità analitica molti di questi ambiti.

l'azione ma a sua volta l'azione è un referente d'obbligo per la stessa teoria del linguaggio nel suo ancoramento alla realtà e a quel soggetto locutore, scrittore e lettore che per quanto nascosto e spesso indecifrabile non scompare mai nella teoria del testo. Testo e azione vengono così a formare una nuova coppia che funziona da premessa per ogni ulteriore indagine ontologica. La via privilegiata all'essere diventa l'azione ma solo per il tramite del linguaggio, simboli e testi, in particolare metafora e racconto: un'ontologia vista da lontano e in modo frammentario proprio di una riflessione che si sa e si vuole aporetica, come apparirà più avanti.

Una nota personale e allo stesso tempo più che personale dà il tono all'intera operazione: «...dirò che, a mio avviso, il mondo è l'insieme delle referenze spalancate da tutti i diversi testi descrittivi o poetici che ho letto, interpretato e amato. Comprendere questi testi, vuol dire interpolare tra i predicati della nostra situazione tutti i significati che, di un semplice mondo-ambiente (*Umwelt*), fanno un mondo (*Welt*)» (TR1 121; it. 130).

3. Ermeneutica filosofica

3.1. Ermeneutica vs decostruzione

Una delle attività fondamentali del filosofo è quella di *leggere* i filosofi che l'hanno preceduto e quelli a lui contemporanei. Nella vasta area ermeneutica esistono almeno due possibilità di accostare il pensiero di altri filosofi. Li si può leggere entro una cornice «metafisica» che identifica l'essere e gli enti (oltrepassamento della metafisica secondo Heidegger) o ancora sottoporre la stessa tradizione ad una critica radicale nel suo privilegio dato alla presenza e alla voce come incarnazione del logos (decostruzione di Derrida).

Per Ricoeur invece la storia e la storia della filosofia non fanno sistema e i singoli filosofi sfuggono ad ogni cornice; il rapporto con loro esige un approccio singolare: ogni pensiero si offre come possibilità di responsabile reinvenzione da parte del lettore.¹³

Entro questo contesto interpretativo Ricoeur ha ricostruito una breve storia dell'ermeneutica filosofica, indicando quattro grandi nomi e momenti: F. Schleiermacher (l'interpretazione passa dalla grammatica alla divinazione del senso di un'opera, attraverso la congenialità con il suo autore), W. Dilthey (tenta la fondazione epistemologica delle scienze dello spirito attraverso la psicologia comprendente), M. Heidegger (con il passaggio dalla fenomenologia ermeneutica del Dasein all'ontologia fondamentale impone un orientamento ontologico all'interpretazione), H. G. Gadamer (esaminando la precomprensione che regge ogni forma di conoscenza non oggettivante, riabilita il pregiudizio e collega l'atto interpretativo inteso come fusione di orizzonti con la coscienza degli effetti storici entro un'ontologia del linguaggio) (TA 75-100; it. 71-95).

¹³ Rispondendo in un'intervista a O. Rossi, Ricoeur precisa il suo rapporto con la storia della filosofia e valuta criticamente la ricostruzione datane da Heidegger, su cui si forma e si fonda lo stesso decostruzionismo. «Non si può mettere sotto lo stesso nome di metafisica Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel. Non accetto la parola *Überwindung* [oltrepassamento] per la metafisica. ...Non vi è una metafisica, vi sono delle metafisiche, vi sono delle filosofie, che non sono mai superate, perché non si finisce mai di leggere e di comprendere. ...ed il problema non è per me di oltrepassarli [i filosofi], ma di comprenderli sempre meglio e di essere consigliato da loro» (PCI 180-181).

Nell'elaborare la propria ermeneutica Ricoeur si pone nella scia di questi filosofi; la somiglianza più grande è con Gadamer, da cui differisce per una maggior insistenza sull'aspetto critico della riflessione e per l'opzione filosofica generale, una filosofia riflessiva invece di un'ontologia del linguaggio. Pur accentuando la svolta ontologica heideggeriana ritiene necessario riproporre la questione epistemologica posta da Dilthey ma con una profonda correzione. All'opposizione diltheyana di spiegazione e comprensione come metodi di due regioni ontologiche diverse se non opposte (natura e storia), all'opposizione gadameriana tra verità (ermeneutica ontologica) e metodo (scientifico) sostituisce la loro integrazione sull'*arco ermeneutico* che si distende tra spiegare, proprio di tutte le discipline semiotiche, e comprendere, tratto distintivo dell'ermeneutica.

3.2. Circolarità e aporia

L'incontro di ermeneutica e riflessione produce la sovrapposizione dell'esperienza del circolo ermeneutico con l'evidenziazione dell'aporia cui conclude la filosofia.

Secondo la dottrina del circolo ermeneutico, i testi richiedono per la loro comprensione una pregiudiziale apertura al senso che ivi si dà. Questa è una formulazione più raffinata di ciò che prima nelle scuole antiche di Alessandria e poi nella teologia della Riforma si era posto come problematico rapporto tra parte e tutto, nel senso che vicendevolmente l'una implica l'altra: non c'è conoscenza della parte senza anticipazione del tutto, ma non si accede al tutto se non passando attraverso le parti.

In filosofia questo schema ha ottenuto sviluppi diversi: «Nelle scienze dello spirito, si è varie volte sottolineato come il soggetto e l'oggetto si implichino reciprocamente. Nella conoscenza dell'oggetto, il soggetto porta se stesso ed è a sua volta determinato nella sua disponibilità più soggettiva dalla presa che l'oggetto ha sul soggetto, prima ancora che quest'ultimo ne avvii la conoscenza. Enunciato con la terminologia del soggetto e dell'oggetto, il circolo ermeneutico può apparire solo come un circolo vizioso» (TA 92; it. 87-88). Qui si inserisce il passo nuovo proposto da Heidegger. «Trasportata nella teoria della conoscenza e messa a confronto con la pretesa di oggettività, la precomprensione riceve la qualifica spregiativa di pregiudizio. Al contrario, per l'ontologia fondamentale, il pregiudizio si comprende solo a partire dalla struttura di anticipazione del comprendere. Il famoso circolo ermeneutico, a questo punto, non è che l'ombra portata, sul piano metodologico, di questa struttura di anticipazione. Chiunque l'abbia compreso afferma ormai che "il fatto decisivo non è l'uscire dal cerchio, ma il penetrarvi correttamente"» (TA 93; it. 88).

In un'ermeneutica che si svolge soprattutto come teoria del testo e della lettura il circolo svolge una funzione fondamentale. Ma Ricoeur vi imprime una elaborazione peculiare, nel senso che non oppone l'interpretazione ai cosiddetti metodi oggettivi di analisi bensì si propone di integrarli. «A rigore solo la spiegazione è metodica. La comprensione è piuttosto il momento non metodico che, nelle scienze dell'interpretazione, si compone con il momento metodico della spiegazione. Questo momento precede, accompagna, chiude e così *avvolge* la spiegazione. A sua volta, la spiegazione *svolge* analiticamente la comprensione» (TA 181; it. 174).

La convinzione di Ricoeur è che «spiegando di più si comprende meglio»; la conflittualità tra metodi viene piegata ad una forma di integrazione che si fonda sulla relazione che abbiamo con l'essere, nel modo dell'appartenenza e della distanza. Alla

filosofia spetta il compito di svelare e articolare la dialettica che si instaura tra la relazione di appartenenza «tra l'essere che noi siamo e tale regione dell'essere», che la scienza elabora in oggetto attraverso i suoi strumenti metodici, e il movimento di distanziazione «con cui questa relazione di appartenenza esige la costituzione in forma di oggetto» (TA 182; it. 175).

Questa dialettica non ha un momento di togliimento e neppure si ostina in una forma puramente negativa; muovendosi in essa la riflessione filosofica si scopre aporetica. È la distanza che si frappone tra metafora e speculazione, tra il racconto e l'insondabilità del tempo, tra il sé e l'altro. Circolarità e aporia designano la possibilità e l'impossibilità al tempo stesso dell'ontologia – la terra promessa dell'essere si vede sempre da lontano, nel segno della promessa ma anche della speranza (HV), della scommessa (FC), dell'attestazione (SCA).

3.3. *Ermeneutica filosofica e filosofia della religione*

Ma perché l'ermeneutica? Stando al percorso di Ricoeur si possono dare almeno due risposte.

Perché la fenomenologia, da cui Ricoeur è partito, la richiede; lo stesso Husserl nelle sue opere canoniche in qualche modo ha fatto ricorso all'interpretazione (*Auseinandersetzung*). D'altra parte la pretesa di universalità fenomenologica incappa nell'impossibilità di sottrarsi al punto di vista, per cui si è vincolati non solo al corpo proprio ma anche alla situazione storica e contingente.¹⁴

Inoltre perché «bisogna rinunciare ad Hegel»; alla pretesa del sapere assoluto si risponde con la decifrazione non totalizzante di segni, simboli e testi (metafore, racconti, storia) di ogni genere che ci vengono offerti. La decifrazione non sarà mai totale perché la filosofia non riesce a includere ciò che sta al di là delle sue frontiere. Non a caso il problema del male è stato il punto di partenza della ricerca ermeneutica di Ricoeur e resta un'istanza critica nei confronti di ogni pretesa risolutiva della filosofia. Ricoeur perciò suggerisce di ritornare, dopo Hegel, a Kant; in particolare al Kant della *Filosofia della religione nei limiti della semplice ragione*, che si arresta di fronte al male radicale e lotta fino in fondo da filosofo in una forma di ermeneutica ante litteram con la religione. È un ritorno alla riflessione e alle sue condizioni.

La poetica e la religione fanno venire alla luce ciò che è proprio della filosofia stessa: una riflessione che si realizza solo nell'interpretazione.

3.4. *Ermeneutica e riflessione*

Come abbiamo segnalato all'inizio del saggio, questa è la posizione di Ricoeur: una filosofia riflessiva di stile fenomenologico-ermeneutico. La fenomenologia ha arricchito enormemente il *cogito*, l'ermeneutica il *sum*. Il *cogito* al termine del percorso ricoeuriano si è trasformato in *sé*; un *sé* che può essere se stesso solo nell'incontro con l'*altro* (il corpo proprio, l'*altro*, la coscienza etica) nel segno dell'essere inteso come atto.

Il movimento della riflessione va dal *sé* all'*altro*, e all'Altro, fino all'estinguersi delle possibilità della riflessione: «Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io posso guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non

¹⁴ Cf *Fenomenologia e ermeneutica partendo da Husserl...* ora in TA 39-73; it. 37-69.

c'è punto di rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico» (SCA 409; it. 473).¹⁵

L'Altro però si annuncia nei simboli e nei testi religiosi e convoca il soggetto. A questo punto l'ermeneutica e la riflessione filosofica cedono il passo ad un'ermeneutica biblica.

4. Ermeneutica biblica

Il filosofo lettore della Bibbia sa di muoversi *alle frontiere della filosofia* e su ogni frontiera si incontra l'altro da sé. Fin dall'inizio del suo percorso Ricoeur ha frequentato consapevolmente l'altro dalla filosofia (la religione, la Bibbia in particolare, il tragico e la questione del male). La Bibbia in quanto mondo simbolico non è solo una fonte per il pensiero; in nome stesso dei risultati cui perviene l'ermeneutica e la riflessione è quell'altro senza cui il sé non perviene a se stesso.

Ma l'altro dalla filosofia rivendica perciò subito la propria irriducibilità al medesimo della filosofia: l'ermeneutica biblica non sarà perciò una semplice applicazione di un'ermeneutica generale formulata dalla filosofia (o da qualche scienza umana che ne ambisca posto e funzione). Sarà però inevitabile che l'ermeneutica biblica, in quanto ermeneutica e non in quanto biblica, sia convocata a confronto con l'ermeneutica filosofica. La frontiera non stabilisce alcuna extraterritorialità ma è un luogo di incontro, di conflitto, di comunicazione, di differenza.

4.1. Tra *Heilsgeschichte* e ermeneutica esistenziale

La prima produzione filosofica di Ricoeur, là dove ricorre alla fonte biblica, è sotto il segno dell'*Heilsgeschichte* e la connessa teologia dell'Alleanza che domina la teologia riformata degli anni Trenta e Quaranta (K. Barth, G. von Rad, O. Cullmann). L'origine del male svelata nel mito adamitico, secondo la lettura al tempo stesso critica e simbolica condotta in *FC*, ha la replica in una storia della salvezza, storia «sensata» che si rivela come tale solo nel suo compimento escatologico. Speranza e storia sono il binomio che guida l'interpretazione creatrice del mondo simbolico della Bibbia.¹⁶

Il metodo praticato da Ricoeur risulta dalla convergenza della fenomenologia eidetica che mette in luce la struttura a duplice intenzionalità del simbolo, dell'esegesi

¹⁵ Si tenga però presente quanto detto sopra; l'aporia filosofica non è risolta dalla fede, anzi forse in alcuni casi aggravata.

¹⁶ In un saggio del 1951 Ricoeur scrive: «Così il cristiano è l'uomo che vive nell'ambiguità della storia profana, ma anche con il tesoro prezioso di una storia santa di cui intravede il "senso", e anche le suggestioni di una storia personale in cui discerne il legame della colpevolezza con la redenzione. ... Il cristiano dice che questo senso è escatologico... Egli spera che nell'"ultimo giorno" l'*unità di senso* apparirà, che egli vedrà come tutto è "in Cristo" ...» (HV 95; it. 96-97). In un saggio successivo del 1960 non manca una tonalità epica che viene a sostituire il pessimismo attivo di K. Barth e l'ottimismo tragico di E. Mounier.

Questa prospettiva è stata poi corretta; lo stesso concetto teologico di *Heilsgeschichte*, sulla base della lettura polifonica di cui si dirà più avanti e della centralità affidata al *Logos* della Croce, non viene più utilizzato se non con ampie riserve, dal momento che ritraduce in teologia la totalità cercata dalla filosofia della storia. Cf *Miti della salvezza e ragione contemporanea e Logos, mythos, stauros* in *L3*.

si come esercizio sulla semantica del linguaggio simbolico e dell'ermeneutica che spezza l'incanto della neutralità fenomenologica che si autolimita ad una dettagliatissima descrizione. La lettura dei singoli testi biblici, pur accentuandone la dimensione mitico-simbolica, ricorre ampiamente alla produzione storico-critica. Il momento critico è necessario per attingere il senso: «Soltanto a prezzo dell'esegesi e del passaggio attraverso l'esegesi e della comprensione filosofica, il *mythos* può dare adito ad una nuova fase del *logos*» (FC 310; it. 420). L'esegesi ivi seguita osserva perciò parametri precisi, in particolare l'abbandono dell'allegoria a favore del significato letterale, che in questo caso non può essere che simbolico; ma l'orizzonte interpretativo è dominato dal quadro unitario della *Heilsgeschichte*, capace di congiungere nel segno della fede e della speranza l'Origine con la Fine.

Proprio la lettura del testo, il superamento della distanza culturale e l'appropriazione del significato, al di là di alcuni significati considerati caduchi (nel caso del mito adamitico si tratta dell'eziologia del male), fanno recuperare a Ricoeur la lezione di R. Bultmann. Se il quadro «teologico» resta quello degli autori succitati, il modo di lavorare si avvicina sempre più a quello di Bultmann; anzi già FC, quando si traggono le linee riflessive finali, si conclude nel nome di Bultmann perché si richiama al suo adagio ermeneutico: «Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere». Di quest'opera si potrebbe dire che è barthiana nel tono e in qualche contenuto, ma ormai bultmanniana, cioè ermeneutica, nel metodo.

A Bultmann però Ricoeur, qualche anno dopo (1968), rivolgerà alcuni rilievi fondamentali, nella prefazione alla traduzione francese di *Jesus* (1926) e di *Jesus Christ and Mythology* (1958) che può essere considerata il suo primo saggio vero e proprio di ermeneutica biblica.

Innanzitutto Bultmann, anche per non aver sufficientemente distinto l'opera di demitizzazione (che non deve avvenire: il mito-simbolo dà a pensare) dalla demitologizzazione (lettura interpretativa del mito che ne lascia cadere solo gli aspetti che potremmo definire «datati»), sovrappone esigenze diverse: «Di volta in volta è l'uomo moderno, poi il filosofo esistenziale, infine il credente che conduce il gioco. Tutta l'opera esegetica e teologica di Rudolf Bultmann è la messa in opera di questo grande circolo in cui la scienza esegetica, l'interpretazione esistenziale e la predicazione di stile paolino-luterano scambiano i loro ruoli» (CI 385-386; it. 406).

Inoltre nell'evidenziare le componenti della precomprensione, Bultmann ha assolutizzato della filosofia di Heidegger la componente esistenziale, quando questa si voleva già da subito come propedeutica ad una nuova ontologia; se si sceglie Heidegger come mentore filosofico, bisogna seguirne le intenzioni che già si manifestano nel progetto fondamentale che fin da *Essere e tempo* va dall'esistenza all'Essere. Nello stesso contesto si può rilevare la mancata tematizzazione del linguaggio, anche di quello teologico a cui Bultmann ricorre per esprimere in modo apparentemente demitologizzato il kerigma neotestamentario; le premesse critiche non sono state utilizzate fino in fondo e il risultato a cui il teologo perviene non è inattaccabile sotto il profilo critico che egli stesso ha istituito.

Infine Bultmann ha ridotto dogmaticamente ad una teologia della Parola e della decisione l'amplissimo repertorio polifonico biblico: la teologia «sistematica» ha fatto un cattivo servizio all'esegeta. Bultmann è maestro di Ricoeur in quanto esegeta e in quanto teorico dell'ermeneutica (vale a dire sapiente lettore e commentatore della Bibbia, consci della distanza storica e dei problemi che essa pone), ma non come teologo e tanto meno nel suo uso ingenuo degli esistenziali heideggeriani.

L'uscita dalle strettoie dell'interpretazione esistenziale è stata favorita dal ricorso ai metodi e ai risultati della fenomenologia delle religioni che danno risalto alle componenti cosmiche, psichiche e poetiche del simbolo, e allo studio di quelle ermeneutiche rivali che a un primo approccio non sembrano che tecniche del sospetto. La poliedricità del simbolo esige un concorso di metodi di lettura, secondo uno schema che Ricoeur mette a punto nello studio sulla psicanalisi. Forse il saggio che meglio esprime la riuscita di questo incontro è quello che conclude *CI, La paternità: dal fantasma al simbolo*. Vi si affronta a viso aperto la contestazione freudiana della religione nel suo nucleo più duro: l'apporto dell'esegesi si integra in un discorso ermeneutico che rivendica alla paternità una funzione simbolica che resiste gloriosamente alla demistificazione, dopo averla attraversata: «Sempre l'idolo deve morire se si vuole che il simbolo viva» (*I* 510; it. 573).

4.2. *La presa di distanza dall'esegesi storico-critica*

Ma che dire della stessa esegesi così come si è venuta configurando negli ultimi centocinquanta anni? La si deve accettare senza riserve o al più innestare opportune correzioni di metodo che, come in ogni scienza, si rendono necessarie sulla base dell'avanzamento degli studi?

La prima riflessione esplicita di Ricoeur sul metodo esegetico rappresenta anche una considerevole presa di distanza dal metodo storico-critico o almeno da alcuni suoi presupposti non dichiaratamente esplicitati o fondati. Al metodo generale detto storico-critico concorrono metodi particolari accomunati dal riferimento storico: storia della lingua, del senso delle parole, del loro impiego; storia delle istituzioni; storia delle influenze e dei rifiuti; storia delle fonti, delle forme e della redazione, ecc. «Questa predominanza dello storico, nel senso di *historisch*, pone il problema dell'affinità di questa metodologia con lo storicismo filosofico» (*EH* 36). Derivato dalla caduta dell'hegelianesimo, lo storicismo ha fatto tesoro della psicologia e della sociologia, nella convinzione che lo spirito umano si disperda in testimonianze diverse e successive, oscillando infine tra due estremi, «sia un evoluzionismo dello spirito umano in cammino verso una spiritualità sempre più raffinata, sia il riconoscimento del sorgere irrazionale di forme di vita che vengono ad esprimersi in stili di scrittura» (*ivi*). Questi indirizzi si fanno sentire nel lavoro esegetico orientandone le soluzioni.

La presa in esame di un metodo, qualunque esso sia, permette di stabilire un principio generale fondamentale: non c'è metodo innocente.¹⁷ Il metodo storico-critico per sua parte, data l'affinità con lo storicismo, partecipa se pur indirettamente di alcuni suoi presupposti filosofici e metodologici. A questo proposito Ricoeur formula

¹⁷ Il documento della PCB manifesta proprio su questo punto un evidente limite. Non mette in luce sufficientemente i presupposti «filosofici» dei vari approcci, ma solo i limiti interni di ogni metodo allorché pretenda essere esclusivo. Sarebbe stato il compito della parte dedicata all'ermeneutica svolgere questa critica, ma questa si manifesta come la più fragile e la meno riuscita dell'intero documento, per una certa reciproca esteriorità del richiamo alle filosofie ermeneutiche e la dottrina dei sensi (letterale, spirituale, pieno). In particolare sembra eccessivo o almeno ingenuo quanto si afferma a p. 34 a proposito del metodo storico-critico: «È un metodo che, utilizzato in modo obiettivo, non implica per sé alcun *a priori*. Se il suo uso è accompagnato da tali *a priori*, ciò non è dovuto al metodo in se stesso, ma a opzioni ermeneutiche che orientano l'interpretazione e possono essere tendenziose».

alcune regole atte a presiedere alla risoluzione di alcuni aspetti della questione esegetica storico-critica.

La prima si ricollega all'osservazione generale che afferma l'inesistenza di un metodo innocente, vale a dire scevro di presupposti. Anche quel metodo che, presentandosi come storico e critico ritiene di porsi come giudice sovrano, ha i suoi presupposti e deve imparare a riconoscerli, se non vuole immiserirsi in una forma ideologica.

La seconda prescrive di evitare sintesi affrettate; il motivo sta nel fatto che ogni metodo ha la sua assiomatica, da cui dipendono disposizioni operazionali. Dovendo necessariamente scegliere un metodo, l'esegeta non potrà evitare di dire solo ciò che percepisce entro il campo prescelto o attraverso la griglia metodologica adottata. La cautela esige che si eviti la sintesi che dipende troppo direttamente da questi assiomi.

La terza è una regola di vigilanza sulle «frontiere del metodo» grazie alla «coscienza dei punti deboli dei nostri punti forti». Ma la debolezza in questo caso diventa possibilità e occasione di confronto con altri e da questo incontro nasce la «ecclesia della ricerca» (EH 287).

Il confronto con il metodo strutturale favorisce l'abbandono di alcuni presupposti del metodo storico-critico. Ma se l'esame intentato da Ricoeur a questo metodo risulta particolarmente severo, è pur vero che egli lo dichiara insostituibile «essenzialmente perché i testi che noi leggiamo non sono in ultima istanza dei testi su testi ma su testimonianze che rimandano esse stesse ad avvenimenti. Questa è la mira intenzionale del testo» (EH 291).

La critica del metodo storico-critico, una sorta di metacritica ermeneutica, si propone così come una sua rettifica, in particolare su tre aspetti ritenuti delle vere e proprie illusioni:¹⁸

«Illusione della fonte. Non è la fonte che fa comprendere il testo, ma il testo che sceglie e articola le sue fonti» (EH 292); l'atomismo critico che predilige la fonte come elemento esplicativo ultimo assume acriticamente la tesi che l'anteriorità cronologica spieghi sempre e comunque ciò che viene dopo.

«Illusione dell'autore. L'intenzione dell'autore non è il suo vissuto psicologico, la sua esperienza, né l'esperienza della comunità per sempre irraggiungibile perché già strutturata dal suo discorso» (ivi). L'autore non è che una funzione del testo ovvero una grandezza ermeneutica. In Ricoeur non sopravvive molto dell'ermeneutica romantica della congenialità né la sua riformulazione proposta da Dilthey nel codificare i procedimenti delle scienze dello spirito come psicologia comprendente, che in qualche modo continua ad ispirare l'esegeti storico-critica allorché cerca di determinare il senso inteso dall'autore.

«Illusione del destinatario. È forse qui che lo psicologismo deve essere ricusato con più vigore» (EH 293); il testo non si spiega a partire dal destinatario storico, perché, contro la sua stessa dinamica interna, lo vincolerebbe al passato. Il discorso quando diventa testo, abbiamo visto in precedenza, assume un'autonomia che lo sottrae all'autore e al primo destinatario, che non gode più alcun privilegio rispetto ad altri destinatari contemporanei o successivi; è il testo stesso a crearsi il suo pubblico.¹⁹

¹⁸ Per comprendere meglio l'insieme di queste obiezioni, si richiederebbe uno studio sui lavori dedicati da Ricoeur alla storia e alla storiografia filosofica e scientifica, in *HV* e in *TR1* e in *TR3*, con la costituzione di un'ermeneutica della coscienza storica.

¹⁹ «Mentre il metodo storico-critico si occupa della differenza tra i diversi strati letterari confusi nella redazione finale, in vista di ristabilire il *Sitz-im-Leben* di questo o quel racconto

4.3. La lezione strutturale

La neutralizzazione dei postulati dell'approccio storico-critico è favorita dalla ripresa della lezione strutturale. Simile all'epoché fenomenologica, l'accostamento semiotico ad un testo sospende ogni sua funzione referenziale e la spiegazione messa in opera si regge unicamente sugli elementi interni al testo: il testo va spiegato con il testo, grazie alla struttura che esibisce sia a livello di superficie che in profondità.

Il cerchio magico che lo strutturalismo disegna attorno al testo permette di conquistare la sua autonomia rispetto all'autore, al contesto sociale e culturale, al primitivo destinatario e impegna lo studioso o anche solo il semplice lettore a misurare il testo così come si presenta. La sincronicità strutturale prende il sopravvento sulla diaconia storico-critica.

Ricoeur tuttavia di solito nel suo studio dei testi biblici non utilizza la strumentazione strutturale. Il passaggio attraverso la struttura in fin dei conti serve a liberare l'esegesi o il trattamento di un testo dalle implicazioni storistiche e a scoprire stratificazioni e componenti del testo che il ricorso a spiegazioni di tipo storico-contestuale omettono di prendere in esame. Inoltre Ricoeur, se accoglie il metodo strutturale, ne respinge l'ideologia che fa coincidere il senso di un testo con la logica della sua struttura. A partire dal suo famoso dibattito con C. Lévi-Strauss (1963),²⁰ Ricoeur non si è stancato di rivendicare spazio e legittimità all'ermeneutica, senza per questo motivo negarli alla semiotica.

4.4. Dall'esegesi all'ermeneutica

Perché questo passaggio? Perché non è sufficiente l'esegesi secondo i tanti possibili approcci disponibili?

Grazie all'ermeneutica siamo in grado di comprendere meglio ciò che si fa sul piano esegetico e di portare alla luce alcune questioni che restano sullo sfondo dello stesso studio esegetico ma che sono di importanza capitale. Che cos'è un testo? Che cos'è la lettura? Quale rapporto c'è tra un testo e il suo «oggetto» (evento storico, mondo, invenzione...)? Queste domande che appartengono ad un'ermeneutica generale acquistano un significato specifico nel campo biblico, perché la peculiarità della Bibbia si riverbera sull'ermeneutica che se ne occupa.

Nella ricostruzione che qui proponiamo si parte dalla lettura per quella priorità che essa ha acquistato nell'ultimo Ricoeur, per passare poi per gradi alla multiformità del testo e al suo mondo.

o di questa o quella istituzione, la lettura che praticheremo parte dal fatto che il senso degli avvenimenti raccontati o delle istituzioni proclamate è stato staccato dalla scrittura dal suo *Sitz-im-Leben* originario e che la scrittura gli ha sostituito ciò che si potrebbe chiamare un *Sitz-im-Wort*. La nostra lettura comincia di qui, con il *Sitz-im-Wort* di avvenimenti, di azioni, di istituzioni che hanno perduto il loro primo radicamento e di conseguenza hanno solo più un'esistenza *testuale*. Ora questo statuto testuale dei racconti, delle legislazioni, delle profezie, delle parole di sapienza, degli inni, ha l'effetto di rendere vicendevolmente contemporanei questi testi nell'atto di lettura»: *Temps biblique*, in «Archivio di Filosofia» (1985) 26. A questa ricostruzione ricca e articolata del testo, e del testo biblico in particolare, fa difetto l'impostazione propria alla filologia, classica e non, che si fa positivamente sentire in modo più intenso nell'opera di Gadamer. La poetica e l'ermeneutica di Ricoeur sembrano lasciare poco spazio all'esegesi e alle risorse non solo critiche della filologia.

²⁰ Cf «Esprit», novembre 1963.

La lettura

Ricoeur distingue tre tipi di lettura della Bibbia, nei cui rapporti non è difficile trovare, in forma rinnovata, uno dei primi problemi individuati dalla nascente arte ermeneutica moderna, il rapporto tra parte e tutto, che costituì anche il primo caso esplicitato di circolo ermeneutico.

Il primo tipo è la lettura *parcellare*, che nell'ambito biblico si applica al cosiddetto *genere letterario*. Si tratta di individuare il modo del discorso biblico e ricavarne tutte le implicazioni, non tanto con l'imposizione di uno schema esterno quanto piuttosto seguendone le indicazioni interne. Ad esempio si può seguire in tutte le sue variazioni il genere narrativo. Da ciò si può dedurre che «l'interpretazione non è un atto di violenza esercitato sul testo dall'esterno da parte degli studiosi, degli esegeti e dei teologi, ma una operazione ermeneutica interna al testo stesso (si può dire un lavoro del testo nel testo sul testo)» (H 37s).

Ma che avviene quando si legge corsivamente il testo passando, al momento opportuno, da un genere letterario all'altro? Si opera, in questo secondo caso, una lettura *intertestuale*, in cui ogni modo del discorso mantiene le proprie caratteristiche pur nella disponibilità a intersignificare con altri generi letterari, fino alla contaminazione reciproca. Occorre garantire ad ogni genere la sua specificità; infatti, ad esempio, ognuno manifesta a suo modo un volto di Dio. «Ciò che fa la bellezza, la grandezza, la ricchezza della Bibbia, è che si possa passare da un genere all'altro ... La Bibbia è in qualche modo... un luogo d'intersezione. Si potrebbe, grazie a queste molteplici intersezioni, far apparire la Bibbia essenzialmente come un grande intertesto» (H 40).

Un passo ancora e siamo alla lettura globale della Bibbia, piena di fascino e estremamente rischiosa perché potrebbe alterare il testo in vista di intempestive sintesi. Globalità per Ricoeur vuol dire innanzitutto rispetto della polifonia. Il gusto della varietà preserva la peculiarità di ogni genere letterario, purché si cerchi di evitare la pura dispersione dei significati. Più avanti ricorderemo i modelli presi in esame e prediletti da Ricoeur; ma non si può tralasciare di dire, a livello generale, l'influenza che tale lettura globale ha sulla stessa lettura parcellare. Si chiude così il circolo ermeneutico della lettura. Quella globale tuttavia non cancella né sostituisce le precedenti né deve fornire una giustificazione ad una lettura che sia una sorta di omogenizzazione concettuale.²¹

I generi letterari

La lettura è una risposta creativa alle suggestioni contenute nel testo; quella parcellare introduce all'individuazione e all'esplorazione dei generi letterari. Sulla scorta di una lunga e consolidata tradizione esegetica se ne può ricavare un elenco essenziale, tenendo presente che l'indagine di Ricoeur di fatto si concentra soprattutto nello

²¹ È un criterio che vale innanzitutto in ermeneutica generale. «Non esiste intrigo di tutti gli intrighi, in grado di mettersi allo stesso livello dell'idea dell'umanità una e dell'unica storia» (TR3 372; it. 392). Con questa precisazione in nota per quanto riguarda l'ermeneutica e la teologia biblica: «Anche se un pensiero di tutt'altro ordine, quello di una teologia della storia, che qui non è affrontata, propone di unire una Genesi ad una Apocalisse, non è certo proponendo un intrigo di tutti gli intrighi che questo pensiero può mettere in relazione il Princípio e la Fine di tutte le cose. Il semplice fatto che noi disponiamo di quattro Evangelii per raccontare l'avvenimento considerato cardine della storia dalla confessione di fede della Chiesa cristiana primitiva, basta per impedire al pensiero teologico di costruirsi su di un unico super-intrigo univoco». Questa osservazione è da ricollegare a quanto si è detto precedentemente sul concetto di *Heils-geschichte*.

studio dell'Antico Testamento:²² *narrativo, profetico, prescrittivo, sapienziale, innico*.

Senza entrare nel merito dell'uso di queste categorie da parte di Ricoeur, possiamo però ricordare alcuni criteri di lettura che egli ne ricava. Ad un primo approccio i generi letterari possono essere percepiti come una forma ancora immatura di pensiero. Come nel caso del simbolo, anche qui occorre seguire un percorso inverso: il contenuto di pensiero non è indifferente alla forma letteraria; Ricoeur dichiara di aver imparato da von Rad che il contenuto è strettamente connesso con il genere letterario da cui è portato. Forma e contenuto sono indissociabili: la confessione di fede «che si esprime nei documenti biblici è direttamente modulata dalle forme di discorso nelle quali essa si esprime» (HR 31).

Altre conseguenze riguardano il contenuto. La molteplicità dei generi letterari suggerisce e impone la considerazione polifonica di alcuni concetti. Ad esempio l'idea di Rivelazione non deve essere ricavata unicamente dal discorso profetico a scapito degli altri; l'«ispirazione» profetica ha monopolizzato la riflessione teologica, invece «la Rivelazione poteva dirsi in modo diverso rispetto alla sola forma dell'ispirazione che favorisce lo slancio della soggettività e una teologia psicologica: cioè in riferimento al ruolo degli avvenimenti istituenti nel quadro della narrazione, alla forza prescrittiva dell'Istruzione, alla capacità illuminante del dire della sapienza e alla qualità del pathos lirico» (HR 32). Le stesse osservazioni possono essere estese ad altri concetti; Ricoeur l'ha fatto in varie occasioni per il tempo, la salvezza, la legge e la nominazione di Dio.

Ultimo soccorso che questa lettura per generi offre alla meditazione teologica è la salvaguardia dalla tentazione che la insidia, la riconduzione e la conseguente riduzione delle forme di rivelazione al sapere. L'attenzione alle varie forme di rivelazione garantisce una maggior dialettica tra il segreto di Dio e la sua epifania che si media nell'idea stessa di Rivelazione.²³

Parola e racconto

Quasi parallelamente, più sul versante del Nuovo Testamento, Ricoeur ha sviluppato altre letture parcellari ispirate in particolare ai risultati raccolti dalla ricerca sulla metafora e sul racconto.

Nella letteratura neotestamentaria le *parabole* evangeliche occupano un posto del tutto particolare. Sul genere letterario a cui attribuire queste costruzioni nel nostro secolo si è discusso a lungo. Il colpo di genio della proposta di Ricoeur è nella individuazione della compresenza della metafora e del racconto in questi brevi poemetti, almeno in quelli che mantengono una struttura non ancora piegata alle esigenze dell'allegoria.

In quanto metafora la parola impone di muoversi su due piani attraverso una torsione dei significati che permette di guardare alla realtà in modo nuovo e diverso; in quanto racconto la parola guida all'esplorazione di un tempo che è il tempo dell'esperienza umana in una comprensione religiosa che tocca di solito il tema per ec-

²² Manca una vera e propria analisi del discorso apocalittico e del genere epistolare paolino, con le loro implicazioni di ordine teologico. In particolare il discorso paolino sembra autorizzare un discorso religioso che porta con sé un orientamento concettuale non trascurabile e non sufficientemente preso in carico dall'ermeneutica di Ricoeur.

²³ Su questo punto si possono leggere i saggi *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu e Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?*, ora in *Lectures 3*.

cellenza, il Regno di Dio. La parola assomma e sintetizza le possibilità inventive più alte del linguaggio: l'innovazione semantica metaforica e l'intrigo narrativo. Se poi a questa composizione s'aggiunge il gioco di intertestualità con altri detti evangelici dotati di valore di intensificazione, i paradossi e le iperboli, ci avviciniamo a comprendere quel particolare tipo di stravaganza che si sprigiona dalla parola. Le vicende narrate dalle parabole sono contrassegnate da elementi che si staccano dalla percezione ordinaria della realtà e costringono ad un riorientamento della vita secondo una logica diversa che si muove tra paradosso e scandalo.

Si deve però tener presente che i saggi sulla parola sono di un'epoca precedente alla grande ricerca sul racconto e l'analisi si avvantaggia più della meditazione sulla metafora che non di quella ancora a venire sul racconto. I due registri permettono di muoversi contemporaneamente su valori espressivi diversi: si delineano profondità nuove per il mondo e cadenze inattese per il tempo; il mondo e il sé appaiono in luce inconsueta; lo spazio e il tempo diventano attraverso la parola della parabola un'esperienza che indica, secondo un punto prospettico che si impone attraverso l'effetto di estraniazione prodotto dal linguaggio, il novum del regno di Dio, che sul piano testuale svolge il ruolo di qualificatore esistenziale delle strutture metaforico-narrative. Solo chi si lascia portare dal movimento della metafora – e della sua struttura tanto straniante da diventare talora provocatoria – e dal rito della narrazione – anche quando si consuma nel giro di una frase o poco più – può cogliere la dimensione inedita e inattesa del Regno. «La parola apre una breccia nel corso della vita ordinaria grazie alla finzione *sommata al paradosso*» (DD 106).

La parola, per un altro effetto di intertestualità, trasferisce il suo potere di allusione e di torsione di significati a tutto il racconto di cui fa parte. Se la cornice narrativa permette di controllare il significato delle parabole, la parola di converso dà al racconto e agli avvenimenti della sua trama un potere di allusione che essi non presentano ad una lettura sola seriale: l'intero Vangelo come racconto a sua volta diventa parola.

Il campo di applicazione biblico della ricerca sul *racconto* non ha trovato finora nella produzione di Ricoeur ampi svolgimenti e, al momento, si limita ad un breve saggio dedicato al racconto della Passione in Marco, che vale però da modello per intendere il trattamento poetico ad un testo narrativo. Si tratta di una lettura, com'è ormai prevedibile, più attenta all'arte della composizione letteraria che ai guadagni storico-critici. Sul piano teorico Ricoeur, sulla scorta di R. Alter, insiste sull'indissociabilità del kerigma dalla narrazione. Solo affidandosi alla narrazione, al suo ritmo che si propone attraverso precise strategie, si possono cogliere le valenze che vanno perdute sia in un'indagine mirata alla dissezione storica sia nella sintesi teologica che astrae dal contesto narrativo.

Nel caso della Passione di Marco la spiegazione si concentra nel rintracciare i segni dell'equazione tra la cristologia del Figlio dell'uomo sofferente e la storia di Gesù *tradito*. Il racconto diventa così un'unità letteraria che in qualche modo si lascia alle spalle i dibattiti della ricerca storico-critica e si attesta sulla congiunzione di racconto e kerigma che nel caso di questo vangelo incardina il mistero messianico nella struttura stessa del racconto. «Se si ammette che il racconto evangelico storicizza il kerigma del Cristo risorto, non bisogna forse dire che il genio di Marco è quello di aver messo a servizio della sua cristologia del Figlio dell'uomo sofferente e crocifisso tutte le risorse di negatività e anche di oscurità dell'arte narrativa?» (RI 38).

Il Grande Codice

Tra le letture globali Ricoeur ne predilige tre, che gli permettono di superarare il rischio di frammentazione a cui neppure la lettura intertestuale riesce a sfuggire del tutto.

P. Beauchamp ha rilanciato per l'Antico Testamento la suddivisione rabbinica – Legge, Profeti, Scritti – in uno schema di lettura che, senza cancellare l'alterità dei due testamenti, trova l'antico nel nuovo (la teleologia) e il nuovo nell'antico (l'archeologia). L'uno e l'altro testamento si corrispondono, al di là dei generi letterari e della stessa opposizione estrinseca di antico e di nuovo.²⁴

Anche C. Westermann invita ad una lettura polifonica della Bibbia ebraica senza privilegiare un aspetto sugli altri, dal momento che a suo parere manca un vero e proprio centro teologico nell'Antico Testamento. «Il lettore è chiamato a identificarsi di volta in volta, in immaginazione e simpatia, al sé confrontato al Dio che benedice, punisce, consola, senza mai fissarsi in un atteggiamento certo di sé, fisso, definitivo» (H 50).

Una predilezione del tutto particolare Ricoeur manifesta per la lettura tipologica, estranea alle indagini esegetiche, proposta da N. Frye.²⁵ Confessa: «Se mi sono interessato a questo libro estraneo alle principali correnti dell'esegesi, è perché mette il testo al riparo della pretesa di ogni soggetto a reggerne il senso, sottolineando, da una parte, l'estraneità del suo linguaggio in confronto a quello che parliamo oggi, d'altra parte, la coerenza interna della sua configurazione in virtù dei propri criteri interni di senso. Questi due tratti hanno l'estrema virtù di decentrare rispetto a ogni impresa di autocostituzione dell'*ego*» (ELDR 25). Grazie a questa proposta è possibile cogliere che alla massima autonomia del testo corrisponde una massima responsabilità per il lettore, che giunge a sé solo immergendosi nel senso di un testo, proprio perché gli si mostra altro.

Un'interpretazione poetica

Al termine di questa ricostruzione dell'ermeneutica biblica di Ricoeur, volendo indicare per essa una dizione, su suo suggerimento la possiamo chiamare *poetica*. Senza negare il valore del procedimento analitico proprio dell'esegesi storico-critica e strutturale, essa punta sulla totalità da cui dipendono le rispettive parti: l'unità letteraria guida la comprensione dei singoli passi; in questo caso la priorità appartiene alla configurazione globale che il testo possiede.

Ma poetica rinvia anche all'aspetto creativo della lettura di cui avremo ancora occasione di parlare; propone un rapporto diverso con il testo, fondato sull'atto apparentemente più semplice, la lettura, preferito alla critica o alla spiegazione, le quali peraltro non possono fare a meno della lettura stessa.

Il pericolo del tentativo di Ricoeur potrebbe essere l'eclettismo, pericolo non scongiurato se i metodi storico-critico e strutturale fossero accolti e utilizzati a livello di mera giustapposizione e di controllo critico reciproco;²⁶ oppure anche una for-

²⁴ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, du Seuil, Paris 1976; trad. it. di A. Moretti, rev. L. Arrighi: *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985.

²⁵ N. FRYE, *The Great Code. Bible et Literature*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1982; trad. it. di G. Rizzoni: *Il Grande Codice. La Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.

²⁶ Il pericolo è veramente scongiurato nel documento della PCB? Anche qui si deve notare un difetto di approfondimento sul piano ermeneutico, se non si vuol far cadere l'unità di fondo dell'indagine esegetica solo sulle istanze supreme e autoritative dell'interpretazione cattolica.

ma di olismo ermeneutico, se il ricorso all'analisi fosse rifiutata e la sfida ontologica fosse lasciata cadere. Il livello integrativo della poetica cerca di evitare giustapposizioni o facili scorciatoie; rivendica per sé ciò che altri metodi non danno o singole imprese non codificano.

4.5. *Questioni di ermeneutica*

L'interpretazione poetica permette al lettore di cogliere in una unità letteraria possibile la biblioteca e la polifonia che è la Bibbia, nelle sue unità parziali e nella sua interezza. Il testo diventa opera nell'interpretazione del lettore e dell'esegeta, che vengono coinvolti nel processo di appropriazione dal mondo del testo nella sua proposta positiva e insieme critica.

Ma il compito di una riflessione ermeneutica non si conclude con la qualificazione dell'ermeneutica come poetica. Restano ancora da affrontare alcune questioni che vanno al di là della poetica e si pongono ad un livello generale come pregiudiziali e vanno sotto il titolo, già incontrato sul versante filosofico, di circolo ermeneutico. Si deve innanzitutto stabilire che cos'è e se è accettabile.

Il circolo ermeneutico

Come si è appena visto la questione del rapporto parte-tutto è presente nei vari tipi di lettura biblica elencati da Ricoeur: parcellare, intertestuale, globale. Esse nelle loro relazioni reciproche richiamano la circolarità assunta in vario modo dall'ermeneutica filosofica.

Sul versante biblico è opportuno partire ancora una volta dallo sviluppo teologico che ne ha dato R. Bultmann: «credere per comprendere, comprendere per credere». Fede e comprensione si implicano a vicenda; nella versione bultmanniana, come del resto in tutta la sua ermeneutica, si tratta del rapporto personale e singolare dell'individuo con la Parola che gli si rivolge e lo invita alla decisione.

Ricoeur riprende questa formulazione all'interno di una strategia ermeneutica biblica più vasta.

Attuazioni del circolo ermeneutico

Per prima cosa Ricoeur ha cercato di disimpegnare nella problematica del circolo ermeneutico vari livelli della questione. Lo stesso circolo si presenta in modi diversi, sebbene la sua struttura di mutua implicazione non muti nelle sue linee generali.

Il primo circolo è quello che si instaura tra *la Parola (di Dio) e la Scrittura*. La Scrittura per attestarsi come *sacra* deve appellarsi al fatto che trasmette la Parola di Dio; ma, viceversa, la Parola di Dio, oggi, non ha modo di farsi udire che attraverso le Scritture. In questa attuazione del circolo, a dire il vero, si manifesta un'implicazione che è possibile trovare anche altrove. La parola viva scaturisce dalla scrittura, che si legittima per il fatto di far risuonare la parola. «...se c'è una scrittura in ogni parola, come afferma Jacques Derrida, c'è una parola nella scrittura» ribatte Ricoeur (RI 28).

Il circolo si attua in un secondo modo: *la Parola-Scrittura* è tale solo perché c'è una *comunità* di credenti che la accoglie come dotata delle prerogative che essa si attribuisce; dunque la Parola-Scrittura è debitrice alla comunità, che a sua volta è quello che dichiara di essere solo con il sostegno e l'attestazione di quella stessa Parola-Scrittura cui si appella. Senza Scrittura non c'è comunità; ma la testimonianza della comunità è essenziale alla Scrittura per essere riconosciuta come tale.

Ricoeur include in questa modalità del circolo il rapporto tra Scrittura e Tradizione: la Tradizione si presenta come l'interpretazione autorevole della Scrittura e non c'è scrittura senza tradizione (come non c'è Scrittura senza comunità confessante). Ora, questo rapporto non è dato una volta per tutte ma si arricchisce di tutte le sfide della storia della fede e le relative risposte, nella tensione tra la fedeltà alla Parola originaria e la necessaria creatività dell'interpretazione.

Ma lo stesso circolo si allarga nella misura in cui la Scrittura entra in rapporto con la cultura nel suo senso più vasto. Da sempre è stato così: la Scrittura mantiene profonde relazioni con le culture vicine ad Israele e d'altra parte la tradizione cristiana non ha mai cessato di allacciare rapporti fecondi tra Scrittura e cultura dei popoli e dei tempi. Un rapporto che continua fino a noi e che di diritto appartiene alla storia dell'interpretazione.

Il circolo, infine, si pone anche tra *singolo credente* e *Scrittura*. La Scrittura è per lui parola di rivelazione, ma solo la sua risposta – l'obbedienza della fede – permette alla parola di risuonare come Parola di Dio. In questo ascolto la libertà del credente si realizza come scommessa; senza scommessa la circolarità diventa viziosa.

Ma qual è la vera ultima garanzia nell'interpretazione? «Non bisognerebbe dire: Parola, Scrittura, Religione; ma: Parola, Scrittura, Spirito. È lo Spirito che disegna il circolo più grande all'interno del quale la Parola e la Scrittura, la Scrittura e la comunità confessante, si costituiscono vicendevolmente. La fede, come è professata dai credenti, ma anche come può essere compresa in immaginazione e con simpatia nella sospensione della credenza, consiste allora nel credere che la “testimonianza interiore dello Spirito Santo” – dalla parte delle comunità di ascolto e di interpretazione – e l'ispirazione attribuita alle Scritture da queste comunità sono l'opera di un solo e stesso Spirito» (L3 326s).

Il mondo del testo: l'essere nuovo

Si deve ora venire al mondo del testo che come categoria centrale dell'ermeneutica si ripropone anche nell'ermeneutica biblica sebbene in una peculiarità irriducibile.

Non si parte, alla maniera bultmanniana, dalle categorie esistenziali o esistentive; «il compito primario dell'ermeneutica non è quello di suscitare una decisione nel lettore, ma anzitutto quello di lasciare che si dispieghi il mondo d'essere che è la “cosa” del testo biblico» (TA 126; it. 122). E in questo mondo del testo troviamo le grandi «categorie bibliche»: (nuova) alleanza, regno...

Proprio di questo mondo è d'essere *rivelante*; la rivelazione non è una categoria generale che trova poi una realizzazione tra le tante nella Bibbia. Solo la Bibbia apre alla possibilità di capire che cos'è rivelazione²⁷ – e questa è colta non attraverso una comprensione psicologizzante dell'ispirazione ma nell'individuazione degli assi strutturali di questo mondo, cioè di tutta la realtà com'è configurata nel e dal testo biblico.

Questo mondo del testo non privilegia il singolo lettore, va oltre l'Io-Tu. «Il mondo biblico ha dimensioni cosmiche – è una creazione –, comunitarie – si tratta di un popolo –, storico-culturali – si tratta di Israele, del regno di Dio – e personali. L'uomo è coinvolto secondo le sue molteplici dimensioni che sono anch'esse cosmiche, storico-mondiali e al tempo stesso antropologiche, etiche e personalistiche» (TA 127; it. 123).

La Bibbia come testo ha una dimensione poetica che se lo distanzia dal mondo or-

²⁷ Ricoeur distingue manifestazione (ierofanía), rivelazione e proclamazione. Cf *Manifestation et proclamation*.

dinario, per altro verso ne dà una nuova comprensione: «Andando fino in fondo e ricavando le conclusioni estreme, non si giungerà allora a dire che, quanto si è così aperto nella realtà quotidiana, è un'altra realtà, la realtà del *possibile*?» (ivi).

In questo possibile assume un posto determinante la relazione con il Dio che si manifesta e di cui si impara a conoscere il Nome. La Bibbia è il poema di Dio e del suo Cristo; nel passaggio dall'uno all'altro testamento, nella polifonia dei testi, noi impariamo a raccoglierne e a interpretarne le testimonianze non come semplici spettatori ma proprio esercitando la nostra lettura, dunque mettendo in gioco noi stessi.

Se si deve abbandonare il quadro teorico e sistematico della *Heilsgeschichte* e se non si vuole rinunciare a una qualche unitarietà non solo formale, come quella offerta dalla lettura globale, ma anche di contenuto, si possono rintracciare alcuni concetti teologici che, rispettando la duplicità del discorso religioso e senza costituire un quadro interpretativo esterno, guidino il lettore a quell'Essere nuovo che si annuncia nel testo. Nuovo che si annuncia come un «*di più*», traducibile in concetti teologici con *logica della sovrabbondanza e economia del dono*. Le troviamo tanto nelle parabole che nella riflessione paolina. «In ambedue i casi una “logica” di Dio, che non è la logica dell’identità, ma del “qualcosa di più” emerge. Oppure, come dice Funk, in ambedue i casi “la rottura della tradizione lascia filtrare attraverso le spaccature un fuggace barlume di un altro mondo”» (EB 150).

Il mondo della lettura

Siamo al punto culminante dell’impresa ermeneutica. Il testo che diventa opera nella lettura è il plesso di Parola-Scrittura-Tradizione-Spirito. Si tratta di precisare, attraverso il richiamo di alcune parole chiave, che cosa è in gioco nei vari tipi di lettura precedentemente elencati sotto il profilo dell’*appropriazione*.

Per prima viene la *fede*: scaturisce dal mondo del testo in una dimensione iper-linguistica che sfugge all’ermeneutica, pur non potendo fare a meno del linguaggio per esprimersi. La fede in quanto tale è «il limite di ogni ermeneutica così come l’origine non ermeneutica di ogni interpretazione; il movimento senza fine dell’interpretazione comincia e si compie nel rischio di una risposta che nessun commento sa né produrre né esaurire» (TA 130; it. 126). La fede dunque precede e segue l’ermeneutica, sebbene si articoli sempre in un linguaggio e in una interpretazione.

Nell’atto stesso dell’appropriazione che si realizza come comprensione di sé davanti al testo, permane la distanza che in questo caso assume il tratto della critica delle illusioni e dunque *del soggetto*. Con ciò si palesa che l’insistenza sulla lettura non vuol dire soggettivismo; anzi si richiede un alto esercizio di responsabilità e, quasi in proseguimento dell’istanza profetica della Scrittura, si deve osare includere la critica del sospetto. «Un’ermeneutica del sospetto è oggi parte integrante di ogni appropriazione di senso. Con essa si persegue la “de-costruzione” dei pregiudizi che ostacolano il venire all’essere del mondo del testo» (TA 132; it. 127). La fede incorpora la sfida che le viene da altre letture, la fa sua e le risponde con le risorse del mondo del testo che esplora.

Nel progetto di ermeneutica biblica di Ricoeur l’attenzione posta all’*immaginazione* è forse la sottolineatura più nuova. La parola prima ancora che dirigersi alla volontà si volge ad essa, perché ogni risposta la include: «L’immaginazione è questa dimensione della soggettività che risponde al testo come *Poema*. ...una poetica dell’esistenza risponde alla poetica del discorso» (TA 132; it. 128; cf HV 130). La Bibbia

parla anzitutto all’immaginazione «offrendole i “figurativi” della mia liberazione» (TA 133; it. 129); se non cambia l’immaginazione, non c’è conversione della volontà e dell’esistenza: l’immaginazione e le sue variazioni offrono il possibile alla libertà.

«Niente azione senza immaginazione» (TA 224; it. 215). Al possibile fa seguito l’*azione*, forse il punto più alto dell’applicazione. Questo aspetto, mai approfonditamente indagato da Ricoeur in campo biblico, affiora continuamente nella sua riflessione sull’azione; se l’azione può essere letta come un testo, se il racconto articola la struttura prenarrativa dell’azione, ciò che si può dire dell’interpretazione del testo, in particolare della sua applicazione, può anche essere trasferito all’azione. L’azione presentata dalla Bibbia diventa allora azione direttrice – nel senso di attività interpretante creatrice – per l’azione, singola o comunitaria, dell’interprete. Di qui potrebbe prendere l’avvio una poetica biblica della libertà che si misura con l’azione e la ragion pratica. «L’ampiezza del mondo del testo richiede un’ampiezza uguale dal lato dell’*applicatio*, che sarà tanto *praxis* politica quanto lavoro di pensiero e di linguaggio» (L3 304).²⁸

Ma il raccordo più potente tra il mondo del testo e mondo del lettore, si potrebbe dire un’interfaccia, sembra proporsi nella *testimonianza* che assume in questo modo il ruolo di categoria ermeneutica per eccellenza.

Nel senso religioso il significato profano di testimonianza (constatazione oculare che si deposita in un racconto, entro un contesto giudiziario o anche storiografico) assume i tratti della proclamazione e dell’impegno personale. Questi conferiscono al racconto, si veda il caso del Vangelo di Giovanni, una tensione acutissima per il suo stile di confessione.

È la natura duplice della testimonianza a farne una categoria ermeneutica fondamentale: «un atto della coscienza di sé su se stessa e un atto della comprensione storica sui segni che l’assoluto dona di sé» (L3 129). Nell’indagarla Ricoeur ha fatto ampio ricorso alla meditazione di J. Nabert.²⁹ Ermeneutica e testimonianza sono solidali nel respingere un sapere assoluto, a cui oppongono un umile e perseverante impegno nella decifrazione dei segni dell’Assoluto. Della testimonianza l’ermeneutica condivide la fragilità storica e l’assoluzza dell’attestazione; a sua volta la testimonianza, grazie all’interpretazione, può pur restando solo un segno, una parola o un’azione indicare l’Altezza e l’Esteriorità della sua provenienza secondo la logica della sovrabbondanza che lo connota.

L’ultima parola della filosofia del sé sulla via dell’ontologia è attestazione; la prima e l’ultima dell’ermeneutica e della teologia biblica è testimonianza. Sul confine si richiamano per quel di più che caratterizza entrambe e in cui si fa presentire in una l’alterità e nella seconda l’Alterità. «L’attestazione punta verso l’estrema interiorità, la testimonianza – sarebbe meglio dire le testimonianze – si dispiega nell’esteriorità della storia. Riguardo al carattere centripeto dell’attestazione, vorrei dire che l’ermeneutica del sé ne dona un presentimento facendo dell’attestazione la convinzione intima dell’uomo capace, la certezza e la fidatezza, la fiducia e la confidenza, che “io posso”, che io posso parlare, agire, raccontarmi, ritenermi responsabile dei miei atti. È nel prolungamento di questa intima convinzione che la confessione propria-

²⁸ Anche la saggezza tragica ha il potere di convertire lo sguardo e riorientare la *praxis*. Cf SCA 288; it. 352.

²⁹ Oltre a HT si devono tener presenti un saggio del CI, *L’atto e il segno secondo Jean Nabert*, e un confronto tra l’ontologia senz’etica di Heidegger, il raccordo tra etica e testimonianza in J. Nabert e l’etica senz’ontologia in Lévinas instaurato in Emmanuel Lévinas, *penseur du témoignage*, ora in *Lectures 3*.

mente religiosa può appellarsi a ciò che l'apostolo chiama “la testimonianza interiore dello Spirito Santo”. Ma il movimento centripeto dell'attestazione esige la sanzione, la verificazione, l'incoraggiamento delle testimonianze date fuori di noi, nella storia eterna, in quegli atti con cui degli esseri rendono testimonianza, secondo l'espressione di Jean Nabert, al divino: sacrificio, sublime, perdono, tutti segni dispersi della presenza dello spirito nella storia».³⁰

Nota bibliografica

Volumi e saggi, con relative sigle, non costituiscono una bibliografia completa, bensì solo i testi utilizzati nel saggio o attinenti all'ermeneutica biblica di P. Ricoeur.

A.

VI = *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950, 1988; trad. it. di M. Bonato, Marietti, Genova 1990.

HV = *Histoire et vérité*, du Seuil, Paris 1955, 3^e éd. augmentée 1964, 1987; trad. it. in due volumi di C. Marco e A. Rosselli, Marco, Lungro 1991, 1994.

FC (HF, SM) = *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*, t. 1: *L'homme faillible*; t. 2: *La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960, 1988; trad. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970.

I = *De l'interprétation. Essai sur Freud*, du Seuil, Paris 1965; trad. it di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967.

CI = *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, du Seuil, Paris 1969; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977.

MV = *La métaphore vive*, du Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1981.

IT = *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, Fort Worth 1976.

EB = *Ermeneutica biblica*, trad. it. di A. Valentini, Morcelliana, Brescia 1978.

TR1 = *Temps et récit. I*, du Seuil, Paris 1983; trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986.

TR2 = *Temps et récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, du Seuil, Paris 1984; trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1987.

TR3 = *Temps et récit. III. Le temps raconté*, du Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1988.

TA = *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II*, du Seuil, Paris 1986; trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989.

SCA = *Soi-même comme un autre*, du Seuil, Paris 1990; trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

L1 = *Lectures 1. Autour du politique*, du Seuil, Paris 1991.

L2 = *Lectures 2. La contrée des philosophes*, du Seuil, Paris 1992.

L3 = *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, du Seuil, Paris 1994.

FL = *Filosofia e linguaggio*, a c. di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994.

PCI = *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a c. di A. D'Anese, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1994.

³⁰ *De l'Esprit*, in «Revue Philosophique de Louvain» 92 (1994) 251-252.

B.

Philosophie et prophétisme I, in «*Esprit*» 20 (1952) 760-775; ora in L3.

Philosophie et prophétisme II, in «*Esprit*» 23 (1955) 1928-1939; ora in L3.

Le «péché original»: étude de signification, in «*Bulletin trimestriel de la Faculté de Théologie protestante de Paris*» 23 (1960) 11-30; ora in CI.

Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I), in «*Archivio di Filosofia*» 31 (1961) 51-73; ora in CI.

Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II), in «*Archivio di Filosofia*» 32 (1962) 19-34; ora in CI.

Préface à Rudolf Bultmann, in R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, du Seuil, Paris 1968; ora in CI.

La paternité: du fantasme au symbole, in «*Archivio di Filosofia*» 39 (1969) 221-246; ora in CI.

Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole, in «*Revue de théologie et de philosophie*» XVIII (1968), n. 5-5, 333-348.

Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage, Institut d'études oecuméniques, Paris 1969.

Problèmes actuelles de l'interprétation (d'après Paul Ricoeur: texte établi à partir d'un enregistrement intégral), Centre protestant d'études et de documentation, Dossier «*Nouvelles Théologies*», 148 (1970).

EH = *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, in *Exégèse et Herméneutique*, du Seuil, Paris 1971, pp. 35-53.

Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a, ibid., pp. 67-84.85-96.

Esquisse de conclusion, ibid., pp. 285-295.

HT = *L'herméneutique du témoignage*, in «*Archivio di filosofia*» 42 (1972) 35-61; ora in L3.

Manifestation et proclamation, in «*Archivio di filosofia*» 44 (1974) 57-76.

DD = *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Chr. Kaiser, München 1974, pp. 24-45; trad. it. di G. Grampa, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 41-72; *Stellung und Funktion der Metapher, ibid.*, pp. 45-70; trad. it., *ibid.*, pp. 73-107.

Biblical Hermeneutics, Semeia 4, ed. P. D. Crossan, Scholars Press, Missoula Montana 1975; cf EB.

La tâche de l'herméneutique, in F. BOVON e G. ROUILLER (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, pp. 179-200; ora in TA.

La fonction herméneutique de la distanciation, ibid., pp. 201-215; ora in TA.

Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, ibid., pp. 216-228; ora in TA.

La philosophie et la spécificité du langage religieux, in «*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*» 5 (1975) 13-26.

Parole et symbole, in «*Revue des sciences religieuses*» 1-2 (1975) 142-161; ora in FL.

L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie, in «*Archivio di filosofia*» 46 (1976) 43-68.

HR = *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in AA.Vv., *La Révélation*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977, pp. 15-54.

Nommer Dieu, in «*Études théologiques et religieuses*» 52 (1977) 489-508; ora in L3.

PoSy = *Poétique et symbolique*, in AA.Vv., *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. I, du Cerf, Paris 1982, pp. 37-61.

La Bible et l'imagination, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 4 (1982) 339-360.

RI = *Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion*, in «Revue des sciences religieuses» 73/1 (1985) 17-38.

Temps biblique, in «Archivio di filosofia» 1 (1985) 29-35.

Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique, in «Revue de l'Institut catholique de Paris» 28 (1988) 83-99.

Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 69 (1989) 3-9; ora in L3.

Miti della salvezza e ragione contemporanea, in G. FERRETTI (ed.), *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, Marietti, Genova 1990, pp. 15-31.32-37.192-195.

Fides quaerens intellectum, in «Archivio di filosofia» 1-3 (1990) 19-42; ora in L3.

L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique, in «Archivio di filosofia» 1-3 (1992) 233-247; ora in L3.

D'un Testament à l'autre, in «Dialogo di filosofia» 9 (1992); ora in L3.

ELDR = *Expérience et langage dans le discours religieux*, in J.-F. COURTINE (a cura di), *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992, pp. 15-39; trad. it. di O. Aimé, in «Filosofia e teologia» 1 (1995) 80-96.

H = *Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique*, in D. BOURG - A. LION (éd.), *La Bible en Philosophie*, du Cerf, Paris 1993, pp. 27-51.

Théonomie et/ou Autonomie, in «Archivio di filosofia» 1-3 (1994) 19-36.

C.

G. GRAMPA, *Ideologia e poetica. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

Paul Ricoeur, in «Esprit» 7-8 (1988).

J. GREISCH-R. KEARNEY (edd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, du Cerf, Paris 1991.

A. DANESE (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.

D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.

S. MARZANO, *Ricoeur e Jaspers*, in «Annuario Filosofico» 9 (1993) 327-373.

O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, du Seuil, Paris, 1994.

J. VAN DEN HENGEL, *Paul Ricoeur's Oneself as Another and Practical Theology*, in «Theological Studies» 55 (1994) 458-480.