

di Pier Cesare Bori

1. *La questione ermeneutica* - 2. *Teologia della storia ed ermeneutica* - 3. *Storia e spirito* - 4. *Due modelli* - 5. *Unità della scrittura* - 6. *Ricezione e sviluppi* - 7. *Ratzinger - 8. Origene e/o Agostino?* - 9. *Testi ermeneutici fondamentali* - 10. *Opere complessive di storia dell'esegesi biblica* - 11. *Opere di sintesi per l'ermeneutica cristiana antica* - 12. *Opere di sintesi per il Medioevo* - 13. *La crisi moderna* - 14. *Bilancio e problemi aperti*
Bibliografia

p. 152

1. *La questione ermeneutica*

Questa trattazione – limitata programmaticamente all'orizzonte biblico e alla tradizione interpretativa cristiana antica e medievale – pur riconoscendo che l'elaborazione di una teoria ermeneutica esplicita e autonoma appartiene, com'è noto, solo all'età moderna [Bormann 1986, 112], suppone che una teoria dell'interpretazione, dunque un'ermeneutica, accompagni implicitamente ma costantemente la pratica esegetica sin dalle sue origini neotestamentarie.

La questione ermeneutica appartiene alla natura stessa dei monoteismi biblici. Da un lato la comunicazione profetica è un fatto storico, soggetto a verifica storiografica: questa coscienza storica elementare, che fa parte di principio della natura stessa del profetismo, permette di distinguere le tradizioni monoteistiche dalle religioni fondate su una saggezza tradizionale e su miti primordiali. Ma dall'altra parte c'è il testo profetico che come tale esige di essere valorizzato al di là della particolarità storica delle sue origini e di parlare qui e ora alla comunità e al credente che lo ha adottato e lo legge. Per arrivare a questo risultato, l'ermeneutica dei monoteismi si è servita dei procedimenti fondati sull'allegoria o, in un senso più lato, dell'analogia. Ciò vale in modo particolare per il cristianesimo, a partire dai suoi testi fondativi stessi giacché si trattava di risignificare le scritture ebraiche in funzione della fede nel Messia venuto,

senza scalzare il fondamento e il senso storico originario di quei testi. Il Nuovo Testamento apriva la via a questa interpretazione, prima di tutto e soprattutto con le affermazioni di Paolo, che offriva anche la terminologia fondamentale: «allegoria» (Gal 4,24: *allegorein*), «figura» (1 Cor 10,6.11: *typos*), «lettera-spirito» (*gramma-pneuma*: 2 Cor 3,6), e poi con tutto il suo impianto teologico, volto a dimostrare – i sinottici, gli Atti, Giovanni, l'Apocalisse – come gli eventi attorno a Gesù di Nazareth, riconosciuto come Messia, fossero l'adempimento dell'Antica Alleanza. Gli scritti neotestamentari anzi andrebbero visti, più che come il frutto di una precisa volontà di produrre un documento letterario unitario, simmetrico e complementare alle scritture ebraiche, come un riflesso di comunità che continuavano ad avere un rapporto vitale con gli scritti dell'«Antica Alleanza», rileggendoli in una prospettiva cristologica ed escatologica. G. Lettieri, iniziando una sua trattazione sintetica sull'ermeneutica cristiana antica con una citazione di Adolf von Harnack – secondo cui «il cristianesimo non è stato mai religione del libro nel senso veramente rigoroso della parola, come per esempio l'islam» – sviluppava una riflessione sul cristianesimo come «religione dell'interpretazione carismatica del libro sacro»: «il cristianesimo è e non è religione del libro, o meglio diviene religione del libro, per poi criticarlo e trascenderlo nell'interpretazione» [Lettieri 2006, 273, 279, 285].

2. *Teologia della storia ed ermeneutica*

G. Bardy nel 1949, concludendo l'importante articolo *Interprétation chez les Pères* sul *Supplément au dictionnaire de la bible* [1949] con parole molto significative per ciò che riguarda lo stato delle ricerche a fine anni Quaranta del Novecento, si poneva il problema: «Si dovrebbe, in una storia dell'esegesi, trovare lo spazio per spiegare perché l'interpretazione allegorica, dopo aver goduto di un favore si può dire universale, fu a un certo punto oggetto delle più vive critiche», e in

bibliografia, poco più avanti, scriveva: «Non esiste ancora una storia soddisfacente dell'esigesi» [col. 590; cfr. la voce più recente *Sens de l'Écriture* nello stesso DBS 1992].

In realtà le cose erano già in movimento. A metà degli anni Trenta Hans Urs von Balthasar, in prefazione a un'antologia origeniana, *Geist und Feuer*, aveva pubblicato un saggio precorritore su Origene, *Le mysterion d'Origène* [1936-1937]. Una nuova valorizzazione, anzi, una vera riscoperta dell'antico paradigma ermeneutico era in atto, a partire dal progetto delle *Sources chrétiennes*, iniziato con la *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa, a cura di Jean Daniélou, pubblicato nel 1942 [1955²]. Un libro importante, *Origène*, del Daniélou [1948; cfr. poi *Sacramentum futuri*, 1950], conteneva un ampio capitolo sull'interpretazione tipologica. Si affacciava qui un tema essenziale per tutta la nuova tendenza teologica: «È importante segnalare qui che siamo dinanzi a una delle prospettive centrali del pensiero di Origene, tanto più che questo aspetto è totalmente mal inteso dagli autori che si sono occupati di lui. Ciò che l'opponesse alla filosofia è precisamente il fatto che per lui la storia è la realtà essenziale del cristianesimo. Certo, la verità è immutabile, e nessuno più di lui l'ha affermato [...]. Ma se la verità è sempre la stessa, se la *theologia* è immutabile, l'*oikonomia*, cioè "le cose umane" sono, queste ultime, una storia» [*ibidem*, 157].

È questa – la teologia della storia – una delle principali direzioni in cui si sviluppa in questi anni la teologia cattolica, mentre si può delineare un'altra corrente più fortemente teoretica, caratterizzata dal riconoscimento di un *a priori* trascendentale antropologico, che rende possibile l'assunzione del soprannaturale nell'umano. È quest'ultima la direzione seguita da K. Rahner, B. Lonergan, H. Küng. Sullo sfondo di entrambe, il superamento della crisi modernista, la valorizzazione di taluni aspetti dell'eredità tomista, una volontà positiva di sottolineare la sostanziale continuità tra l'umano e il soprannaturale, da cui nasce un'attenzione alle manifestazioni della grazia al di fuori dei visibili confini ecclesiali: insomma una sostanziale fiducia antropologica

(con il superamento della stessa terminologia sostanzialistica «natura-soprannatura»).

Più nutrita di studi storici biblici e patristici era la prima corrente, storico-teologica, cui appunto vanno ascritte personalità come i citati Daniélou e von Balthasar (e lo stesso Joseph Ratzinger, di cui più avanti), e che ha sicuramente il suo protagonista in Henry De Lubac. Questi, dopo aver esplorato l'universo della non-credenza e delle religioni non cristiane, dopo aver tentato di affrontare direttamente, con risultati incerti (e conflittuali con il magistero romano), le questioni dell'antropologia soprannaturale, si volgeva, con lo studio di Origene, in maniera più efficace e produttiva, al tema ermeneutico: il tema della fiducia antropologica diviene il tema della fiducia ermeneutica, il ruolo attivo del lettore che legge «nello stesso spirito» i testi ispirati, facendoli crescere verso la pienezza del loro senso.

È da notare, prima di procedere, che alle origini di questa nuova prospettiva teologica non è rilevabile un'influenza diretta della riflessione ermeneutica che avveniva in campo protestante, e che, salvo che per von Balthasar, non appare riscontrabile una speciale rilevanza della problematica heideggeriana. E tuttavia si possono sicuramente mettere in evidenza le tesi di Bultmann che scriveva negli stessi anni, a metà degli anni Cinquanta: «Sarebbe un fraintendimento affermare che ogni fenomeno storico sia suscettibile di molteplici interpretazioni. Se è esposto, senza difese, all'arbitrio di interpretazioni compiacenti, esso tuttavia per la conoscenza scientifica non ha che un solo senso. Ma è anche vero che ogni fenomeno storico ha molti aspetti, è complesso: è perciò sottoposto a interrogazioni diverse, appartengano alla storia dello spirito, alla psicologia, alla sociologia: si tratta di un'interrogazione comunque che emerge [*erwächst*] dalla connessione storica dell'interprete con il fenomeno [...]. Esigere che l'interprete faccia tacere la sua soggettività, che egli spenga la sua individualità, per giungere a una conoscenza oggettiva, è quanto di più assurdo [... un'autentica interpretazione] presuppone proprio la massima

vitalità nel soggetto comprendente, il più ricco spiegamento della sua individualità [...]. *Comprendere il racconto di avvenimenti che sono operato di Dio* suppone una pre-comprensione di quello che in generale si chiama operato di Dio, per opposizione all'operato umano o all'operato della natura. E se si obietta che l'uomo, prima della rivelazione divina, non può sapere chi è Dio e conseguentemente, che cosa sia l'operato di Dio, occorre rispondere che *l'uomo può ben sapere chi è Dio, precisamente ponendosi la domanda su di lui*». E cita Agostino, l'inizio delle *Confessioni*, «fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» [Bultmann 1952, 229-232]. Nessun contatto, ma la frase di Agostino campeggerà all'inizio del *Mistero del soprannaturale* di De Lubac [1965].

3. Storia e spirito

De Lubac si volgeva appunto ad Origene e scriveva il suo capitale *Histoire et esprit* [1950]. Come egli stesso dice, l'impulso più preciso gli era venuto dall'iniziativa delle *Sources chrétiennes*: «Alcuni amici avevano iniziato a tradurre, sulla versione di Rufino, le Omelie sull'Esateuco. Naturalmente queste traduzioni figurarono, in seguito, nel programma di *Sources chrétiennes*, [il primo volume era stato curato da Jean Daniélou, *La vita di Mosè* di Gregorio di Nissa, uscito in prima ed. nel 1942] e ci fu chiesto di farvi un'introduzione. Questa fu l'occasione del presente studio. Poiché le Omelie sull'Esateuco non erano altro che un vasto repertorio di interpretazioni "allegoriche", ci s'imponesse tale tema. Ciò che comportava di strano è stato per noi stimolante. Ma ci apparve presto che, per poterlo trattare con qualche frutto, era necessario individuarlo nello stesso tempo nell'opera intera di Origene [...]. Ma a misura che noi vi cercavamo le informazioni necessarie, il soggetto intravisto all'inizio assumeva una portata sempre più vasta. Non si trattava più di misurare, in una determinata esegesi, la parte assegnata alla "lettera" o alla storia. Ugualmente non si trattava più di ese-

gesi. Era tutto un pensiero, tutta una visione del mondo che sorgeva davanti a noi. Tutta un'interpretazione del cristianesimo, di cui d'altronde Origene, malgrado i molti tratti personali e a volte contestabili, era più il testimone che l'autore. Meglio ancora: attraverso questa "intelligenza spirituale" della Scrittura, era il cristianesimo stesso che ci sembrava assumere una coscienza riflessa di sé. Tale è il fenomeno, uno dei più caratteristici della prima età cristiana, che, in fin dei conti, noi abbiamo cercato di cogliere» [*Histoire et esprit*, 8 s., tr. ital. 18 s.].

Evidentemente c'erano motivazioni contingenti nell'elaborazione origeniana, la polemica anti giudaica, antignostica, l'apologia contro la filosofia pagana. Ma i risultati andavano ben oltre, sviluppando a fondo le indicazioni provenienti da Paolo. «È come se avesse l'ossessione dei suoi principali testi in proposito – compresi, naturalmente, quelli dell'Epistola agli ebrei. Per stabilire contro Celso che l'allegoria non è un'invenzione tardiva di cristiani "ragionevoli", cita la prima Epistola ai Corinti e l'Epistola agli Efesini. L'Epistola ai Galati gli fornisce il termine stesso di allegoria. Quanto all'Epistola ai Romani, il principale fra gli scritti dell'Apostolo, non è forse interamente dedicata, dice, a mostrare come per mezzo di Cristo la religione è passata "dalla circoncisione alla fede, dalla lettera allo spirito, dall'ombra alla verità, dall'osservanza carnale all'osservanza spirituale"? In san Paolo trova due cose: il principio della sua esegesi e qualche esempio della sua applicazione. La lettera uccide, ma lo spirito vivifica; la Legge è spirituale, contiene l'ombra dei beni futuri; tutto quanto accadeva agli Israeliti accadeva loro in figura e fu tramandato per nostra istruzione: ecco il principio» [*ibidem*, 70, tr. ital. 84].

4. Due modelli

Il capitolo più significativo di *Storia e spirito* era quello dedicato al triplice senso della Scrittura. De Lubac individuava in Origene due modelli da distinguere nettamente. Il

primo è quello formulato in *Periarchon* 4, 2, 4 (secondo il quale la Scrittura possiede un corpo, un'anima e uno spirito): ciò «comporta innanzitutto [...] un senso storico: è la relazione stessa dei fatti o il testo delle leggi; poi un senso morale: è l'applicazione che viene fatta per lo spirito, senza che intervenga forzatamente un dato cristiano; infine un senso mistico, relativo al Cristo, alla Chiesa, a tutte le realtà della fede» [*ibidem*, 141, tr. ital. 159].

La seconda tripartizione proposta da Origene consiste in un modello in cui, «dopo un senso storico, relativo alle cose d'Israele, viene un senso mistico, relativo al “mysterium in seculis futuris splendendum”, cioè al Cristo e alla Chiesa, [...] seguito da un senso spirituale, relativo all'anima» [141]. Il secondo modello è schiettamente teologico, cristologico ed ecclesiologico, ed è il modello fondamentale. Su questo De Lubac torna più avanti. Ma anche il primo, per quanto vi si possa vedere un'influenza della filosofia antica (platonismo, aristotelismo, stoicismo), è parimenti biblico: «la nostra prima tricotomia è anche biblica, e non soltanto paolina. Per esempio, secondo i salmi “l'uomo vivo è un composto di tre elementi: la carne, l'anima e il soffio”. Su questo punto siamo portati a domandarci se il terzo elemento costitutivo dell'uomo è compreso da Origene nel modo della Bibbia o nel modo dei Greci». De Lubac arriva qui a concepire un'assunzione dell'eredità greca fondata proprio sulla trascendenza della Rivelazione, ma anche sul nesso necessario tra natura e soprannatura, con un ragionamento di larga portata, che esprime bene il suo assunto teologico fondamentale: «Qui, come in molti altri casi che la Patristica ci presenta – pensiamo per esempio alla dottrina dell'immagine e della somiglianza – si combinano due influenze, in una misura che è indubbiamente impossibile dosare con esattezza. Del resto bisogna guardarsi dal prendere come contaminazione dottrinale e corruzione del Vangelo ogni integrazione di un elemento di riflessione naturale, al dato rivelato. Una simile intransigenza sarebbe poco conforme alla dottrina cattolica dei rapporti tra la ra-

gione e la fede: equivarrebbe a negare nell'ordine del pensiero ogni unione della natura e del soprannaturale. Contraria alla tradizione più costante, essa supporrebbe una grave incomprensione del cristianesimo stesso, che in tal modo sarebbe preso, bene o male, per una dottrina tra le altre, e che lotterebbe con le altre in qualche modo sullo stesso piano, come se, per così dire, fosse fatta dello stesso grado umano: mentre la Rivelazione ci porta una Verità concreta incommensurabile a tutti i pensieri elaborati dall'uomo e una Forza divina capace di *convertire* ogni cosa. Non si deve temere allora che l'ideale di un cristianesimo puro che si crede di crearsi non sia ancora che un sistema umano, con tutte le sue parzialità?» [*ibidem*, 156 s., tr. ital. 174].

Il secondo è comunque il modello più marcatamente teologico. Ma in realtà «la divisione essenziale non sarà triplice né quadruplica. Nella Scrittura ci sono fondamentalmente solo due sensi: il letterale e lo spirituale, ed essi stessi sono in continuità, non in opposizione» [*ibidem*, 178 s., tr. ital., 198 s.].

5. Unità della scrittura

L'ermeneutica origeniana, paradigma di tutta l'ermeneutica antica, si basa sul dato ontologico, non psicologico dell'ispirazione, come presenza dello spirito, e del Cristo, nella totalità delle Scritture, con due corollari, «uno relativo all'intelligenza obiettiva della Scrittura, l'altro alle condizioni soggettive di questa intelligenza». Il primo concerne l'unità ontologica di tutta la Scrittura: «Questa unità deve essere compresa nel senso più semplice e più profondo, non è la nostra mente che la fa sorgere sommando i libri ispirati dopo aver riconosciuto i loro reciproci collegamenti: essa è primaria, ontologicamente» [*ibidem*, 301 s., tr. ital. 326 s.]. «In altre parole, “l'intenzione dello Spirito” è unica, totale, globale, e il senso spirituale che risulta da questa intenzione è anch'esso perfettamente unico, e più noi lo approfondiamo, più lo vedremo ricondursi per noi alla sua unità primaria. A rigor di termini non si potrebbe

parlare, dunque, di parole di Dio al plurale: tutto ciò che riguarda Dio porta il segno della sua unità. Una sola Parola, un solo Spirito, un solo senso. Non c'è punto della Bibbia che sia privo della sapienza di Dio; tutto è ispirato, tutto, fino ai minimi particolari, fino alla più piccola lettera; ma sempre *nel Tutto*, perché non c'è senso spirituale della Bibbia se non considerato come un tutto» [*ibidem*, 302; tr. ital. 328 s.].

Il secondo corollario è che essa esige un lettore che sia partecipe dello stesso Spirito, attraverso un movimento di conversione: «La considerazione del Libro deve essere completata da quella del suo lettore. La Scrittura deve essere compresa come un tutto unico: ma chi può comprenderla così? Chi può metterne in evidenza il senso, ricostituire l'unità profonda? Se vogliamo cogliere davvero il pensiero di Origene a questo proposito dobbiamo abbandonare il punto di vista rigidamente obiettivo, troppo impersonale, persino troppo intellettualista, al quale non abbiamo cessato di attenerci sin dall'inizio di questo studio. La Scrittura non è un documento consegnato allo studioso o al pensatore, anche allo studioso o al pensatore che credono. È una parola, cioè l'avvio di un dialogo; si rivolge a qualcuno da cui attende una risposta [...]. Nell'unità delle sua intenzione divina lo comprende solo chi opera il movimento di conversione a cui Dio lo invitava attraverso tutte quelle parole» [*ibidem*, 303 s; tr. ital., 329 s.].

6. Ricezione e sviluppi

Le contestazioni che potevano esserle fatte sul piano storico filologico erano riassunte nell'opera di Jean Pépin [1958¹], che mostrava la dipendenza dell'allegorismo cristiano da pratiche analoghe nel mondo antico. Tuttavia in un'appendice alla seconda edizione di *Mythe et allégorie* [1976], egli concludeva sottolineando, con termini da soppesare tutti, la specificità dell'uso cristiano, e preferiva indicare il termine «tipologia» come più adeguato: «Da un insieme di racconti rite-

nuti generalmente immaginari, l'allegoria ellenistica ricavava un insegnamento atemporale [...]. L'allegoria cristiana al contrario discerne, nella trama di un tessuto storico, un significato che è esso stesso una storia; all'atteggiamento didascalico sostituisce il profetismo; all'interpretazione eternista la preoccupazione del tempo storico e dell'avvenimento della salvezza; già il Nuovo Testamento legge l'Antico al presente e al futuro e i dati che vi ricava sono tutto meno che "una sorta di essenze o di idee atemporali". Ben più che la dialettica di lettera e spirito, la cui purezza è contestabile la cui originalità è attenuata da ascendenze platoniche, è la "vetustà" e la "novità" che specifica l'allegoria cristiana. L'asse attorno a cui si opera questo rivolgimento radicale è da situare tra l'allegoresi di Filone d'Alessandria e l'ermeneutica paolina, una modellata su tutta la cultura classica, l'altra indenne da ogni prestito profano. Occorre aggiungere che l'allegoria cristiana, per arrivare a questo risultato senza precedenti ha dovuto ripensare su nuove basi le relazioni di segno e significato e in particolare trasformare la nozione classica di immagine o di simbolo in quella di "tipo" della persona e del ruolo di Gesù. Ecco perché, benché manchino garanzie molto antiche, il termine "tipologia" sembra preferibile a quello, troppo generale, di "allegoria" per designare la pratica propriamente cristiana dell'esegesi spirituale» [Pépin 1976, 500 s.].

Il lavoro di De Lubac sulla «lettura spirituale» della Bibbia proseguì con quello che fu probabilmente il suo capolavoro, *l'Esegesi medievale*, una grande opera, tutta volta a dimostrare la continuità dell'approccio teologico alle Scritture, teorizzata da Origene, nella tradizione cristiana sino all'epoca umanistica. Al centro della ricerca c'è il famoso distico medievale: «Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogia», che, tra le due formule già riscontrate in Origene, rispecchia la seconda, più segnatamente teologica. Per tutta l'opera si affacciano i temi già enunciati in *Histoire et Esprit*: la posterità orogeniana, la terminologia esegetico-teologica (lettera, allegoria,

storia, tipologia, simbolismo, quadruplici senso, mistero, mito, tipologia, tropologia, anagogia, escatologia), ma spiccano importanti capitoli storici: la posterità origeniana, quella di Girolamo, la scuola vittorina, Giocchino da Fiore, Bonaventura e Tommaso, Nicola da Lira, umanisti (tra cui emerge un ritratto di Pico della Mirandola: ne nascerà di lì a poco un libro intero a lui dedicato).

La prospettiva di De Lubac era una prospettiva teologica, e avrebbe avuto un importante riconoscimento nello stesso concilio Vaticano II (cfr. soprattutto il cap. 12 della costituzione dogmatica *Dei Verbum*). La ricezione di De Lubac fu entusiasta in taluni contesti come quello monastico, la cui tradizione si ricollegava appunto alla spiritualità alto-medievale. Fu importante in Italia il contributo di Benedetto Calati: si vedano per esempio, *Historia salutis* [1959], *Corpus mysticum*, dedicato appunto a De Lubac [1968], *La conversione norma dell'intelligenza spirituale* [1969].

7. Ratzinger

La stessa formazione di Joseph Ratzinger, segnata da un primo studio su Agostino, si radica in questo contesto. Scrivendo la presentazione all'edizione italiana, egli dichiarava come fosse decisiva la prospettiva della lettura spirituale dell'Antico Testamento. «L'intuizione che la *Concordia Testamentorum*, la nuova lettura dell'Antico Testamento a partire dallo Spirito (lo Spirito di Cristo, lo Spirito Santo) è la forma fondamentale di tutto il modo di teologare patristico mi aprì anche una nuova strada per la comprensione dell'opera maggiore e più discussa di Agostino, la *Civitas Dei*. Compresi così che né l'interpretazione idealista predominante a partire da Heinrich Scholz, né l'interpretazione teocratica venivano a capo del pensiero di Agostino; ambedue provengono da categorie estranee al Padre della Chiesa. Il pensiero della *Civitas Dei* può essere compreso solo all'interno della lettura cristologica (cioè pneumatica, "spirituale") dell'Antico Testamento. Il

suo nucleo è indiscutibilmente patrimonio comune dei Padri; gli eventi dell'anno 411 e la forma particolare della fusione agostiniana di ecclesiologia, dottrina della grazia ed escatologia hanno portato a quella configurazione particolare del fondamentale patrimonio culturale comune, così come è presente nei 22 libri del *De Civitate Dei*. Questo significa che con *Civitas Dei* si intende puramente ed esclusivamente la Chiesa e non qualche altra comunità ideale dei buoni; ma per la Chiesa è essenziale in questo modo di pensare che essa è la comunità "spirituale", quel "nuovo" popolo che trascende tutte le comunità terrene ed acquista realtà sempre e solo nella tensione tra il terreno e l'intramondano e il Risorto. Dato che alla ricerca moderna manca ampiamente la comprensione per la lettura cristologica (pneumatologica) dell'Antico Testamento, così come veniva praticata dai Padri, resta al di fuori del suo orizzonte anche una realtà che può essere espressa solo nella tensione tra lettera e spirito (come spirito del Risorto e cioè corpo-spirito)» [Ratzinger 1970, XIII s.].

I principi teologici dell'esegesi spirituale sono ripresi da Ratzinger nel saggio metodologico *Schriftauslegung im Widerstreit* [1989]. Come non c'è dualismo parola ed evento, così anche va affermata la continuità tra Antico e Nuovo Testamento come canone dell'interpretazione autentica: «Ammettere gli intrinseci autotrascendimenti di quella parola pronunciata storicamente allora, e quindi il diritto intrinseco della rilettura in cui evento e significato nella Bibbia sono progressivamente intrecciati, tutto questo appartiene ai compiti di un'esegesi adeguata» [*ibidem*, 40]. «La Bibbia testimonia la rivelazione, ma il concetto di rivelazione come tale è più ampio. In pratica questo significa: un testo può affermare più di quanto il suo autore stesso fosse in grado di pensare» [*ibidem*, 41, con rinvio al proprio lavoro su Bonaventura del 1959, 58-61]. L'autore deriva da questo alcune indicazioni per una nuova riflessione metodologica circa l'esegesi biblica. L'esegesi deve considerarsi con una «disciplina storica», consapevole della relatività delle sue

premesse filosofico-ermeneutiche, e capace di valorizzare la grande tradizione patristica e medievale [ibidem, 43]. Nella stessa direzione va la premessa al recente *Gesù di Nazareth* [2006]: «Esistono dimensioni della parola che l'antica dottrina dei quattro sensi della Scrittura ha colto *in nuce* in maniera assolutamente adeguata. I quattro sensi della scrittura non sono significati singoli giustapposti, ma appunto dimensioni dell'unica parola, che va oltre il momento» [ibidem, 16].

Su questo paradigma ermeneutico insiste anche I. De la Potterie, si veda la prefazione a Bertrand De la Margerie [1980, I-VII], interessante per il rinvio a Blondel: «Il contesto vitale della tradizione, dice H.G. Gadamer, è il "pozzo della verità": è come un ponte che permette d'operare la "fusione di orizzonti" tra il passato e noi. Era già la grande idea di M. Blondel all'inizio del secolo, quando diceva che per sfuggire non solo all'estrinsecismo di una teologia fissa e sclerotizzata, ma anche allo storicismo verso il quale inclinavano i metodi critici, solo la tradizione vivente, cioè la coscienza e l'esperienza collettiva della Chiesa ci offre il mezzo di "operare la sintesi di storia e di dogma"; solo la tradizione ci può dare il "senso della continuità storica", il "sentimento dell'unità di vita e di pensiero" tra le origini cristiane, il dogma cristiano e la vita cristiana. Queste riflessioni di M. Blondel, nel suo celebre studio *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, restano di una scottante attualità» [ibidem, III].

8. Origene e/o Agostino?

Gaetano Lettieri nel 2001 pubblicava un grande studio sulla «ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del *De doctrina Christiana*». Agostino interruppe la scrittura di questo trattato per circa trenta anni, e Lettieri ritiene di poter dimostrare come «il motivo dell'interruzione dell'ambizioso sistema del *De doctrina Christiana* dipenda dalla rivoluzione decisiva della teologia agostiniana, coincidente con la scoperta della grazia indebita e predestinata

in *Ad Simplicianum*» [7]. Scoperta che viene elaborata attraverso lo strumento della retorica ciceroniana: «Proprio la struttura logico-linguistica della retorica ciceroniana sembra avere offerto decisivi strumenti ermeneutici per elaborare una retorica teologica della grazia, concepita come Parola di irresistibile potenza persuasiva» [ibidem, 9].

È allora quanto mai significativo il passaggio di H. De Lubac dall'ardua e alla fine ambivalente tematica agostiniana del desiderio-capacità umana del divino (al centro dello scontro di De Lubac con il magistero romano alla fine degli anni Quaranta), ad Origene, portatore di un'antropologia positiva da cui nasce anche un'ermeneutica più capace di valorizzare la ricerca spirituale e la vitalità carismatica dell'interpretazione, rispetto ad Agostino, la cui teologia, con la corrispondente ecclesiologia, è segnata da tratti più pessimistici, in cui le straordinarie profondità mistiche debbono essere contenute nelle dimensioni giuridiche e istituzionali della Chiesa.

L. Perrone in un suo bel saggio parla di una vera e propria *Origenes-Renaissance* e segnala «due accenti inconfondibili» della visione origeniana. «Il primo di questi due accenti riguarda la concezione dell'uomo, dove Origene coniuga saldamente alcune istanze filosofiche con il motivo biblico dell'immagine di Dio. È un'energica e costante rivendicazione del libero arbitrio [...]. Se l'idea di "libertà" ha accompagnato, pur con diversa fortuna, le varie stagioni della storia cristiana, un merito non piccolo di ciò spetta dunque proprio all'opera di Origene. Al riconoscimento della libertà cristiana costitutiva dell'uomo fa *pendant* la visione di Dio. Se un tratto ottimistico segna indelebilmente l'antropologia origeniana [...] essa dipende strettamente dall'idea di un Dio come padre buono e provvidente [...]. Questa convinzione [...] condurrà Origene a formulare l'altro punto più controverso delle sue dottrine, che sommato al primo [la dottrina della preesistenza degli intelletti] gli attirerà la condanna dogmatica *post mortem*: la nozione dell'"apocatastasi", implicante la visione di una salvezza universale» [Perrone 2006, 944 s.].

9. Testi ermeneutici fondamentali

La ricerca nei decenni recenti ha appuntato l'attenzione sui *testi ermeneutici fondamentali*. Una sintesi si trova in Pépin 1988, dove vengono esaminati Clemente Alessandrino (*Stromata* 5, 19-77, scritto intorno al 210, che ben rivela la consapevolezza che l'allegoria è un procedimento interpretativo diffuso ben oltre l'esegesi cristiana); il fondamentale *De principiis* origeniano (4, 1-3), scritto intorno al 230; il *Liber regularum* di Ticonio (scritto intorno al 380), che conosciamo attraverso il *De doctrina christiana* di Agostino; il proemio alle omelie sul *Cantico dei cantici* di Gregorio di Nissa (scritto intorno al 390); come testimonianza dell'approccio ermeneutico antiocheno, la prefazione al commento ai *Salmi* di Diodoro di Tarso e il commento al Salmo 118 (scritti forse intorno al 394); l'epistola 57 di Girolamo *De optimo genere interpretandi* (scritta nel 395-396), dove l'interpretazione è anzitutto la traduzione; ovviamente il *De doctrina christiana* di Agostino (iniziato intorno al 396, terminato con una lunga interruzione nel 426) e Cassiodoro, *Institutiones* 1 (scritto intorno al 550-560).

Le *Regole* di Ticonio – il testo più tecnicamente ermeneutico trasmessoci dall'antichità [Calastra 1998] – conosce una trasmissione interessante: evidentemente Agostino, un'antica *Epitome*, Isidoro, Beda, Ugo di S. Vittore, Nicola da Lira, Erasmo da Rotterdam [Bori 1987; Gaeta 1987, 1988]. Degno di nota *Les règles de l'interprétation* [1987], che contiene fra l'altro un contributo iniziale di P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque* [13-34].

Molto utile è la raccolta di testi rilevanti per l'ermeneutica antica di Fiedrowicz 1998, e, su un arco più vasto, l'opera di Tàbet [2003], che si occupa di testi di Origene, di Gregorio di Nissa, Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, s. Girolamo, Ticonio, Agostino, Eucherio di Lione, Adriano, Giunilio, Cassiodoro, Isidoro, Ugo di San Caro, Tommaso d'Aquino, Pietro Comestore, Ugo di S. Vittore, Bonaventura, Nicola da Lira, Paolo

di Santa Maria, e quindi più brevemente, e lacunosamente si occupa dell'epoca moderna, sino al concilio Vaticano II.

10. Opere complessive di storia dell'esegesi biblica

Nella seconda metà del secolo scorso si affacciano *opere complessive di storia dell'esegesi biblica*. È significativo che ancora Grant nel 1948 scrivesse: «Our study is really a historical sketch of *hermeneutics*. But since this valuable word seems to have been lost in modern English usage, we have employed *interpretation*» [Grant 1948, 2 s.]. Sopravveniva poi la *Cambridge History of the Bible* [1963-1970], che si caratterizzava per la speciale attenzione alla storia della formazione del testo biblico e della sua trasmissione e delle sue versioni, ma conteneva contributi anche per la storia dell'esegesi e dell'ermeneutica.

E finalmente si profilavano opere di ampio respiro come quella del già ricordato De la Margerie [1980-1993] e *La Bible de tous les temps* [1984 ss.], a cura di Kannengiesser, l'opera che copre, analiticamente, e in maniera molto diseguale, un arco di tempo assai vasto.

In ambito evangelico, Kähler [1967] e soprattutto Reventlow [1990-2001], molto ampio, chiaro e utile.

Opere più recenti, come quella a cura di Sæbø *Hebrew Bible - Old Testament* [1996-2000] e *A History of Biblical Interpretation*, a cura di Hauser-Warson [2003] si distinguono per l'attenzione dedicata all'esegesi ebraica.

11. Opere di sintesi per l'ermeneutica cristiana antica

La sintesi fondamentale, per l'ermeneutica cristiana antica, è *Lettera e/o allegoria* di Manlio Simonetti [1985]. Un'opera segnata da grande dottrina, con una opzione fondamentale nella direzione storico-filologica, distante dalla ricchezza, ma anche dall'enfasi teologica di De Lubac, più vicina alle pun-

tualizzazioni di J. Pépin. Simonetti accostava a questa sintesi le edizioni di testi fondamentali per la storia dell'ermeneutica, e non solo, come il *De principiis* di Origene [*Sources chrétiennes* 252, 253, 268, 269, 312, con H. Crouzel] e il *De doctrina christiana* di Agostino [Simonetti 1994]. L'introduzione alla *De doctrina cristiana* [1994] costituisce una sintesi chiara dell'ermeneutica agostiniana, con i suoi temi maggiori (*uti-frui, signum et res, auctores nostri*). Cfr. anche il saggio *Sul significato di alcuni termini nella letteratura esegetica greca* [1987], e il più recente *Origene esegeta* [2003]. Si vedano anche gli importanti contributi origeniani, nel corso di decenni, di H. Crouzel e M. Harl [1993], Cocchini [1992], Vogt [1999].

Grazie alla tradizione, per fortuna in Italia mai interrotta (a differenza degli studi esegetici e teologici) di studi di letteratura cristiana antica, molti studiosi si volgevano al campo della storia dell'esegesi biblica, con una produzione che riceve riconoscimento anche internazionale. Un punto notevole di aggregazione a partire dai primi anni Ottanta attorno agli «Annali di storia dell'esegesi», che testimonianza di un grande fervore di ricerca, alla base del quale c'era appunto la riscoperta del ruolo fondamentale dell'interpretazione della Bibbia nella produzione degli autori antichi. Si è già ricordato la rassegna di L. Perone [2006]. A questo studioso si deve anche il Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, la rivista «Adamanthus», la cura di *Origeniana Octava* [2003].

In questi decenni si sono segnalati numerosi lavori sull'ermeneutica cristiana antica, per esempio su Giustino [Otranto 1979], Tertuliano [O'Malley 1967], Lattanzio [Monat 1982], Ambrogio [Hahn 1969, Savon 1977, Pizzolato 1978, Graumann 1994], Metodiodi d'Olimpia [Prinzivalli 1985], Gregorio di Nissa [Canévet 1982, Gargano 1981], Girolamo [Brown 1992], e naturalmente Agostino [Pontet 1946, Strauss 1959, Pollmann 1996], Teodoreto di Ciro [Guinot 1995]. Sono apparsi lavori collettivi che studiavano diacronicamente la ricezione e la storia dell'interpretazione di testi biblici, per

esempio la rivelazione di Esodo [*Celui qui est* 1986], o Gv 4,23-24 [*In spirito e verità*, 1996].

12. Opere di sintesi per il Medioevo

Per il *Medioevo*, va ricordato l'apporto innovatore di C. Spicq [1944], la cui opera era mossa dal desiderio di verificare se un luogo comune, vigente al suo tempo, fosse veramente fondato: «Si potrebbe dubitare dell'utilità di attirare l'attenzione su questi vecchi interpreti la cui ermeneutica sembra morta definitivamente: ma è veramente così? Si ha il diritto di rigettarla in blocco e di considerarla senza valore?». Il dubbio investe soprattutto l'opera esegetica di Tommaso d'Aquino: «Il nostro desiderio iniziale è stato di comprendere l'esegesi del più grande di questi commentatori, San Tommaso d'Aquino; ma qui ancora abbiamo un terreno inesplorato. Mentre la genesi storica della teologia e della filosofia del Dottore Angelico sono stati studiati con tutta l'erudizione desiderabile [...] nessuno studio simile è stato consacrato a San Tommaso esegeta. Eppure la spiegazione della Scrittura ha occupato nella vita personale e di docente del Maestro un posto considerevole, se non preponderante; essa fu oggetto del suo insegnamento ufficiale all'università di Parigi e costituisce un quarto della sua produzione scientifica! Ignorare i suoi commentari biblici [...] significa privarsi dell'intelligenza di una parte capitale della sua opera. Questa deve essere compresa in funzione di una ricca, lunga e complessa tradizione [...]. Il presente lavoro vorrebbe anzitutto servire come introduzione allo studio di questi scritti scritturistici di San Tommaso» [*ibidem*, 6]. Scrivendo in un'epoca difficile, Spicq non può utilizzare l'importante *The Study of the Bible in the Middle Ages* della Smalley che nella prima edizione risale al 1941. In italiano appariva nel 1972, con una prefazione di C. Leonardi che segnalava i limiti dell'opera: l'attenersi al termine cronologico del 1300, alla sola produzione latina e delle sole istituzioni scolastiche, ma soprattutto alla sola storia del senso

letterale: «Il fastidio che la Smalley più volte rivela per l'esegesi spirituale è il sintomo di una scelta intellettuale come di una concezione ecclesiologica» [XI-XV].

Più avanti si affacciavano contributi specialistici come per esempio il lavoro complessivo *The Bible and the Medieval Culture* [1979] e *La Bible au Moyen Age. Bibliographie* [1989]. *La Bibbia nel Medioevo* [1996], soprattutto la seconda sezione, dedicata alla storia dell'esegesi, con una prefazione dello stesso Leonardi, in cui scriveva fra l'altro: «In realtà, come l'esegesi mistica dimostra, la Bibbia non cresce con chi l'interpreta, ma sparisce. Nel senso che nel mistico la Bibbia non ha più segreti [...]. E nel senso che il messaggio, che l'esegesi del mistico e del profeta propongono, è un messaggio che può partire dalla Bibbia ma può andare oltre le Bibbia, porsi la fuori di essa, senza contraddirla» [*ibidem*, 12].

Un brillante studioso, che ha proseguito sino ai nostri giorni la riflessione teologica (connettendola all'esperienza della poesia) su senso letterale e senso spirituale, conclude una sua opera, richiamandosi ancora all'immagine della ruota di Ezechiele [Ez 1s.], e citando Stefano Langton e poi Gregorio Magno: «*Ipsa vis nominis nos semper invitat ad discendum*, "Il potere stesso del nome ci invita senza posa ad apprendere". Ad invitare a procedere sempre avanti non può essere l'esegesi, a far avanzare la ruota, *intus et foris*: ogni generazione infatti, ognuno può aggiungere il suo sforzo a quelli che lo precedono, ciascuno troverà la manna corrispondente al suo gusto, e sempre ricca di gusto» [Dahan 1999, 448].

13. *La crisi moderna*

Il senso complessivo della ripresa degli studi sull'ermeneutica cristiana antica è stato nell'aver compreso meglio le ragioni che la portavano ad utilizzare l'allegoria e altri procedimenti retorici. Lo studio dedicato appunto all'idea che il testo biblico «cresce con il suo lettore» di Bori [1987], vedeva

in questa formula di Gregorio Magno «riflettersi un'esperienza i cui presupposti sono remoti e in un certo senso universali, e che tuttavia assume speciale chiarezza nella lettura cristiana della Bibbia. Questa lettura, ai suoi inizi, si trovò infatti dinanzi a speciali difficoltà: l'autorità delle scritture giudaiche era infatti indiscussa (essendo esse riconosciute dal Nuovo Testamento), e al tempo stesso tuttavia la loro distanza, la loro alterità era non solo implicita, ma direttamente denunciata da una parte degli scritti neotestamentari. Questo dualismo portava da un lato al continuo rischio della rottura con le radici giudaiche, ad esempio mediante l'uso stereotipo della contrapposizione tra carne e spirito, dall'altro a un singolare affinamento della lettura allegorica (di per sé, universalmente reperibile), affinamento consistente nel non negare o svalutare il senso storico, e nel dispiegare orizzontalmente la polisemia, lungo la storia appunto: una modalità ermeneutica originale, che la formula dei quattro sensi della Scrittura sistematizza in modo scolastico, e che invece Gregorio Magno, con il suo "progresso della Scrittura con chi la legge" coglie nel suo nucleo di esperienza vitale» [Bori 1987, 7].

La crisi dell'ermeneutica religiosa cominciava già all'inizio del secondo millennio, nel contesto cristiano. Il rigore aristotelico, comunicato attraverso gli arabi, rendeva diffidenti verso l'idea di una polisemia del testo. La speculazione esige una certezza del significato e il primato del senso letterale. Al centro delle preoccupazioni di Tommaso d'Aquino c'è il problema che da un lato «la molteplicità genera confusione» [*Summa theol.* I, q.1. a.10] alla mente umana, dall'altro che il senso spirituale va salvato. La soluzione di Tommaso consiste in primo luogo nell'affermare che il senso letterale è sufficiente per la fede. Il senso su cui gli altri si fondano e su cui solo si può e si deve argomentare è quello inteso dall'autore. In secondo luogo, la molteplicità dei sensi viene imputata non alla *vox*, ma alla *res*: la parola è univoca, la *res* che per volontà di Dio può essere polisemica (è l'antica tipologia attestata dal Nuovo Te-

stamento). Tommaso ricorre a una formula di Gregorio: la Scrittura trascende ogni scienza perché «uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium». Gregorio però aveva detto «narrat textum», e, al di là della parola, intendeva veramente che la stessa parola è testo e mistero, cioè lettera e profezia. Tommaso legge *gestum*, pensando a *res gesta*, e si serve di questo passo per avvalorare la sua soluzione: univocità della *vox*, polisemia della *res*.

Con l'umanesimo la filologia affermava la necessità di ricorrere alle fonti e alla critica testuale. La controversia con il protestantesimo e l'apologia richiedevano di argomentare a partire dall'autorità biblica intesa nel suo senso letterale e perciò tendenzialmente condivisibile. Con Galileo la cosmologia biblica mostrava i suoi limiti [Pesce 2005]. L'esegesi scientifica, a partire dal secolo XVIII, con la sua strumentazione linguistica, storica, archeologica, antropologica, comparatistica si afferma in modo irresistibile. I procedimenti dell'ermeneutica antica non appaiono più praticabili e l'accettazione del metodo critico diviene inevitabile. Ma questa storia è da raccontare altrove.

14. *Bilancio e problemi aperti*

Volgendo lo sguardo al recente passato, si può concludere con qualche osservazione. La straordinaria attenzione che in ambito cattolico ricevono il problema ermeneutico e la storia dell'esegesi nella seconda metà del secolo XX è conseguenza della ricezione, si può dire piena, del metodo storico critico a partire dagli anni Quaranta, grazie alla *Divino afflante spiritu* del 1943. Si affermava qui il primato del senso letterale, ma si apriva anche una porta al senso spirituale («non omnis sane spiritualis sensus a Sacra Scriptura excluditur») [Tàbet 1998], e negli anni successivi si assisteva, in ambito cattolico, a uno sviluppo straordinario degli studi biblici, ma anche della storia dell'interpretazione, soprattutto antica, ma anche medievale. Questa espansione, che non era più solo funzionale agli

studi biblici, portava a una riscoperta di una delle dimensioni fondamentali del pensiero cristiano antico e medievale, l'esegesi biblica della sua idea fondamentale, il rapporto tra i due Testamenti, la «lettera e lo spirito», il compimento messianico e mistico del Primo Testamento. Che molte trattazioni erudite ignorassero questa dimensione e quest'idea apparve sorprendente. «L'esegesi biblica dei Padri della Chiesa [...] tutta intiera riposa sulla percezione acuta di un certo rapporto, unico nel suo genere, il rapporto delle due "Alleanze" o dei due "Testamenti": è la chiave senza la quale non la si potrebbe comprendere. Ora quante esposizioni, dovute anche a storici rinomati, parlano a stento di questo rapporto, o non lo menzionano affatto!» [De Lubac 1962, 11].

La massima espressione di questa riscoperta è costituita da una ricca raccolta di studi negli ultimi decenni del secolo scorso. Negli ultimi anni lo slancio sembra tuttavia attenuarsi, anche se si prolunga in ricerche di ampio respiro, e nuovi spazi si aprono, come l'attenzione alla storia dell'esegesi ebraica. Il motivo di quest'attenuazione è forse nel diffondersi della percezione del divaricarsi dei due termini che sembravano aver trovato una armoniosa sintesi, lettera e spirito. Gli studi storico-filologici, anche di parte cattolica, non potevano utilizzare, se non in termini molto generali, la lezione dell'esegesi antica, con le sue categorie teologiche e la sua tecnica, fondata sull'allegoria, nonostante l'attenzione a suo tempo prestata da alcuni biblisti a questo aspetto, come Grelot [1962]. Nuovi studi sul giudaismo, nuove ricerche sul Gesù storico, su Paolo, su Giovanni, nuove prospettive di studio si aprono [Donne e Bibbia, 2006] ma si sviluppano in un contesto alieno dall'assumere come perno la dialettica teologica tra le due Alleanze.

Dall'altro lato chi insiste sulla necessità di ruolo attivo della comunità, della tradizione, dell'interpretazione insomma, si espone a un movimento che appare poi difficile da contenere nei limiti di una istituzione magisteriale. Lo stesso De Lubac lo intuisce, quando pubblica – frutto tardo e per molti versi non felici

ce di tanta dottrina – il suo *La posterità spirituale di Giocchino da Fiore* [1979-1980].

In ogni caso la ricerca sull'ermeneutica antica ha portato come risultato sicuro una comprensione migliore (anzi, l'aggettivo è superfluo) di un filone essenziale del pensiero cristiano antico e medievale, e di un'immensa letteratura poco esplorata: il campo storico-esegetico. In questo, un ruolo particolare ha avuto lo straordinario fiorire di studi origeniani, con la scoperta di una linea di antropologia e di ermeneutica teologica fondamentale (e alternativa all'agostinismo). Va segnalato di passaggio, come importante spunto, che lo stesso ruolo creativo svolgeva il *revival* origeniano in epoca umanistica [Wind 1954, Crouzel 1977].

Resta poi, come istanza aperta, l'esigenza della lettura spirituale, che vede nei testi non solo dei documenti storici, ma una realtà vivente, che parla al lettore («cresce con lui», diceva Gregorio Magno) e che richiede di essere tradotta nella sua vita e nella vita di una comunità.

Bibliografia

«Annali di storia dell'esegesi», Bologna 1984 ss.; M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971; G. Bardy, *Interprétation chez les Pères*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, IV, Paris 1949, coll. 569-591; *La Bibbia nell'alto Medioevo. X Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1962; I. Bochet, *Le firmament de l'Écriture: l'hermeneutique augustinienne*, Paris 2004; P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987; Id., *La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo*, in «Annali di storia dell'esegesi», 5 (1988), 125-142; C. Bormann, *Hermeneutik*, in «ThR», 15 (1986), 108-156; D. Brown, *Vir trilinguis. A study in the Biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992; R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in Id., *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1952, II, 211-235; *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge 1963-1970, 3 voll., I: P.R. Ackroyd - C.F. Evans (ed.), *From the Beginnings to Jerome*; II: G.W.H. Lampe (ed.), *The West from the Fathers to the Reformation*; III: S.L. Greenslade (ed.), *The West from the Reformation to the Present Day*; P. Calastra, *Il Liber regularum di Ticonio: contributo alla lettura*, Roma

1998; B. Calati, *Historia salutis: saggio metodologico per una spiritualità monastica*, in *Sapienza monastica*, Roma 1994, 69-101; Id., *Corpus mysticum: Eucaristia e chiesa nel primo millennio nell'opera di H. de Lubac*, ivi 102-140; Id., *Il senso spirituale delle Scritture in Sant'Agostino*, ivi 283-298; M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1982; F. Cocchini, *Il Paolo di Origene: contributo alla storia della recezione delle Epistole paoline nel III Secolo*, Roma 1992; Id. - A. Pollastri, *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Roma 1988; G. Cremascoli - C. Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996; H. Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»*, Bruges-Paris 1962; Id., *Bibliographie critique d'Origène*, Haag-Steenbrugge 1971; Id. (éd.), *Une controverse sur Origène à la renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, pref. di H. de Lubac, Paris 1977; C. Curti, *La terminologia esegetica nei Commentarii in psalmos di Eusebio di Cesarea*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, 79-99; G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval: 12.-14. siècles*, Paris 1999; J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948; Id., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992; B. De La Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exégèse*, Paris 1980-1993, 4 voll.: I: *Les pères grecs et orientaux*; II: *Les premiers grands exégètes latins*; III: *Saint Augustin*; IV: *L'Occident latin de Léon le Grand à Bernard de Clairvaux*; A. et E. De Libera (éd.), *Celui qui est. Interpretations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris 1986; H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, 1947 ripubblicato in *Théologies d'occasion*, Paris 1984, 136-175; Id., *Sur un vieux dystique. La doctrine du «quadruple sens»*, 1948, ripubblicato *ibidem*, 118-136; Id., *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950 (tr. ital. Milano 1985) e *Oeuvres complètes*, XVI, Paris 2002 (riproduzione dell'ed. del 1950, con materiali complementari e gli errata, a cura di M. Fédou - G. Chantraine); Id., *Allegorie hellénistique et allégorie chrétienne*, in Id., *Théologies d'occasion*, Paris 1984, 177-210; Id., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964; Id., *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962; Id., *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; Id., *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris-Namur 1979-1980; A. Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna 2006; G. Dorival, *Le sens de l'Écriture chez les Pères. Les pères grecs*, in «DBS», 67 (1992), 426-442; M. Dulacy, *Le sens de l'Écriture chez les Pères. Les pères latins*, in «DBS», 67 (1992), 442-453; A. Fernet - A.M. Genevois (éd.), *La Bible au Moyen Age. Bibliographie*, Paris 1989; M. Fiedrowicz, *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*, tr. fran. Paris 1998; G. Gacta, *Le regole per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino*, in «ASE», 5 (1987), 109-118; Id., *Il Liber regularum di Ticonio*.

Studio sull'ermeneutica scritturistica, in «ASE», 5 (1988), 103-124; G.R. Grant, *The Bible in the Church. A short history of interpretation*, New York 1954 (1948¹); P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Paris 1962²; J.N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995; V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testament*, Münster 1969; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, London 1959; M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'hermeneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993; *Hebrew Bible - Old Testament. The History of its Interpretation*, Magne Sæbo (ed.) in collab. con Ch. Breckelmans - M. Haran, Göttingen 1996-2000, I: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*; 1: *Antiquity*; 2: *The Middle Ages. A History of Biblical Interpretation*, vol. I, *The ancient period*, ed. by A.J. Hauser - D.F. Warson, Grand Rapids-Cambridge 2003; *In spirito e verità. Letture di Giovanni 4, 23-24*, P.C. Bori (a cura di) Bologna 1996; M. Kähler, *Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche*, in E. Kähler (Hrsg.), *Aufsätze zur Bibelfrage*, München 1967; C. Kannengiesser (éd.), *La Bible de tous les temps*, Paris 1984 ss., 8 voll.: 1: C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible*; 2: J. Fontane - C. Pietri (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*; 3: A.-M. la Bonnardière (éd.), *Saint Augustin et la Bible*; 4: P. Riché - G. Lobrich (éd.), *Le moyen Age et la Bible*; 5: G. Bedouelle - B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible*; 6: J.-R. Armogathe (éd.), *Le grand siècle et la Bible*; 7: Y. Belaval - D. Bourel (éd.), *Le siècle des Lumières et la Bible*; 8: Cl. Savart - J.-N. Aletri (éd.), *Le monde contemporain et la Bible*; C. Leonardi, *L'esegesi biblica medievale come problema storico*, prefazione a B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, tr. ital. Bologna 1972, VII-XXVI; G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina Christiana*, Brescia 2001; Id., *Lo spirito nella lettera. Testo sacro, carisma e demitologizzazione da Paolo ad Agostino*, in *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, a cura di G. Mura, Roma 2006, 273-304; G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Age*, Paris 2003; W. Lourdaux - D. Verhelst (éd.), *The Bible and the Medieval culture*, Leuven 1979; R.E. McNally, *The Bible in the Early Middle Ages*, Westminster 1959; A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000; P. Monat, *Lactance et la Bible. Une prophétie latine à la lecture de la Bible dans l'occident constantinien*, Paris 1982; *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, hrsg. v. R.E. Lerner - E. Müller-Luckner, München 1996; E. Norelli (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, Bologna 1993, I: *Da Gesù a Origene*; T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible. Language, imagery, exegesis*, Utrecht 1967; G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979; Id., *La terminologia*

esegetica in Giustino, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, 61-78; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, 1976²; Id., *Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, 9-24; Id., *Hermeneutik*, in «RACH», 1988, coll. 722-771; L. Perrone, *Origene e la tradizione alessandrina. Il fermento inesausto di un cristianesimo spirituale*, in «Humanitas», 71 (2006), 936-946; Id. (a cura di), *Origeniana Octava - Origene e la tradizione alessandrina. Origen and the Alexandrian Tradition*, Leuven 2003; Id., *Origenismus e Origenistische Streitigkeiten*, in «RGG», 6 (2003), 662 ss; M. Pesce, *Un bruit absurde? Henri de Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi storica e esegesi spirituale*, in «ASE», (1993) 2, 283-300; Id., *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*, Roma 2005; L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978; K. Pollmann, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus*, in «De doctrina christiana», Freiburg (CH) 1996; M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris 1946; E. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpio*, Roma 1985; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954 (tr. ital. *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1978); Id., *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in R.A. Brown - W.H. Lazareth - G. Lindbeck - J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 15-44; H.G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung, München 1990-2001*, 4 voll.: I: *Vom Alten Testament bis Origenes*; II: *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*; III: *Renaissance, Reformation, Humanismus*; IV: *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (sino a R. Bultmann); B. Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, Göttingen 1990, 2 voll.: I: *Martin Luther: die wiederentdeckten Grundlagen*. II: *Karl Barth. Eine Kritik*; H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977; H. Sieben, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei padri della chiesa*, Roma 1983; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985; Id., *Introduzione*, in *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, s.l. 1994; Id., *Sul significato di alcuni termini nella letteratura esegetica greca*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, 25-58; Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004; O. Siniscalco, *Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, 103-122; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941, 1952² (tr. ital. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972, prefazione di C. Leonardi); C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, 11 voll., Madrid 1940-1980; G. Strauss, *Schriftgebrauch*,

Schriftauslegung und Schrift beweis bei Augustin, Tübingen 1959; M. Tabet, *Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica*, Roma 1998; Id., *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia. Un approccio alla storia dell'esegesi*, Cinisello Balsamo 2003; *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987; M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987; H.J.

Vogt, *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999; K. Walsh - D. Wood (ed.), *The Bible in the Medieval World, Essays in memory of Beryl Smalley*, Basil 1985; *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975-1982; E. Wind, *The Revival of Origen*, in *The Eloquence of Symbols. Studies in Humanist Art*, Oxford 1983, 42-55.