

Parole e Parola
Letteratura e teologia
Milano, 23-24 febbraio 2016

**Nel solco di Paul Beauchamp – Deuterosi, tipologia, e compimento, ovvero:
la riscrittura biblica come poetica della Parola di Dio**

Prof. Roberto Vignolo

1. Consenso all'intimazione. P. Beauchamp (1924-2001)¹ – gesuita destinato alla Cina, ma ben presto riciclato come biblista per merito (!) di Mao Tse Tung, che negli anni '50 espulse di là tutti i missionari cristiani –,

¹ **Bibl. selecta P. BEAUCHAMP**, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris Neuchâtel 1969 (= CS). *L'un et l'autre Testament. Essai de Lecture*, Paris, du Seuil, 1976 (= UAT, I; trad. it. Paideia, Brescia 1985). *Psaumes nuit et jour*, Paris 1980 (trad. it. Cittadella Assisi 1983/2002). *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques* (CF 114), Cerf Paris, 1982; 1992² (= RLC). *Parler d'Écritures saintes*, Du Seuil Paris 1987 (= PES). *L'un et l'autre Testament 2. Accomplir les Écritures*, du Seuil, Paris 1990 (= UAT, II; tr.it. Glossa Milano 2000, con intr. di A. Bertuletti pp. IX-XXXIV). *Accomplir les Écritures*, «Revue Biblique» XCIX (1992) n.1, 132-162. Id., *La lecture typologique du Pentateuque*, «La Maison Dieu» 190 (1992) 51-73. *Cinquante portraits bibliques*, Paris 2000 (tr. it. Cittadella Assisi 2004). *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris 1999 (tr. it. Piemme, Casale 2000). *Lecture christique de l'Ancient Testament*, in «Biblica» 81 (2000) 105-115 (= LCAT). *Testament biblique. Préface de Paul Ricoeur – Postface de Y. Simoons*, Bayard Paris, 2001 (tr. it. Qiqayon 2007). *Stili di compimento. Lo spirito e la lettera nelle Scritture* (Orizzonti biblici), Cittadella Assisi, 2006. Su *Wikipedia*, bibl. pressoché completa, a cura di R. Meynet. **SU P. BEAUCHAMP**: G. BENZI, *Per una riproposizione dell'esegesi figurale secondo la prospettiva di P. Beauchamp*, «Rivista Biblica» (1994) 129-178. P. BOVATI – R. MEYNET (cur.), *Ouvrir les Écritures. Hommage à Paul Beauchamp* (LD 162), Cerf Paris 1995. Monografico di «Teologia» 1/2002, con: G. BENZI, Id., *L'esegesi figurale in Paul Beauchamp*, «Teologia» XXVII (2002) 35-51. A. BERTULETTI, *Tra l'esegesi e la teologia: l'antropologia*, 11-19. P. BOVATI, *Deuterosi e compimento*, 20-34. R. VIGNOLO, *Leggere Beauchamp – leggere con Beauchamp*, 3-10. A. BERTULETTI, *Introduzione. Un modello di teologia biblica*, in P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. 2 Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, cit., IX-XXXIV). E. FAINI (a cura di), *Il Libro e l'Uomo. Colloquio con P. Beauchamp*, Glossa Milano 2001. B. PICQ, *A l'image de Dieu: douceur et figure chez Paul Beauchamp*, Cerf Patrimoine Paris 2014 (di imminente riedizione). AA. VV., *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp sj Actes du colloque des Facultés Jésumites de Paris 15 et 16 octobre 2004*, éd. facultés jésumites de Paris, Paris 2005 (= Coll). G. BORGONOVO, *Torah e storiografia dell'Antico Testamento* (Logos 2), Elledici Torino Leumann, 2012, 112-120. G. TRABUCCO, *Cristologia e antropologia. Quale rapporto?*, in «Teologia» 35 (2010) 499-504. Id. *Per una teoria dell'atto. Quale antropologia nella teologia biblica di Paul Beauchamp*, in «Studia Patavina» 39 (2012) 91-102.

traccia un solco fecondo circa il modo di affacciarsi alla Bibbia ed entrarvi.

Proviamo a ripercorrerne almeno qualche passo.

Nell'intento di *s'expliquer sur la Bible, non pas expliquer la Bible – non pas découvrir la Bible mais y entrer* (cf PES, 11), propone una teologia biblica adeguatamente ricalzata:

- vuoi da una consapevolezza autenticamente teologale;

- vuoi da una correlazione davvero eccellente tra teologia, antropologia, e cristologia, non estrinseca, non riduttiva;

- da un intelligente rispecchiamento tra Bibbia e antropologia;²

- e quindi da una avvedutezza cordialmente letteraria – *poetica perché sapiente e vitale* – della Bibbia, presa *en bloc*, come «racconto totale», come la più grande sfida di significazione possibile.

«L'Écriture, c'est le Dieu inattendu; la lecture met la foi à l'épreuve comme la vie met la foi à l'épreuve». Il lettore è chiamato ad esporsi a uno sconvolgimento (*bouleversement*), ad un risveglio, a decidere se assumere o meno il *timor Domini*, consentendo a «*l'attirance du désir, consciente du danger de l'aventure divine*» (PES, 41).

B. parlerà in merito, soprattutto da ultimo, di «*intimazione della Parola, della legge, della figura*», «*parola che intima all'intimo del cuore un consenso amoroso*» – giocando sulla simultanea ambivalenza allusiva del termine all'esser intimo e all'intimare – , impatto al tempo stesso estetico ed etico, il cui

² Qu'il soit permis de rappeler ici que, lors de la messe célébrée après son décès, le père Denis Vasse a fait entendre le cœur de sa quête et son sens : «Il cherchait dans les Écritures la vérité de ce qui parle en tout homme» » (cit in B. PICQ, *A l'image de Dieu*, 294).

orientamento è di configurare all'obbedienza di Gesù al Padre.³

Qualcosa di analogo aveva recepito e formulato anche E. Auerbach:

«*La pretesa verità della Bibbia non è soltanto più urgente che in Omero, ma è tirannica, esclude ogni altra pretesa. Il mondo delle storie della Sacra Scrittura non s'accontenta d'essere la vera realtà storica, ma afferma di essere l'unica vera, d'essere il mondo destinato al dominio esclusivo. Tutti gli altri teatri, eventi, e ordinamenti storici non hanno nessun titolo per presentarsi indipendenti; ed è stato promesso che tutte le civiltà, tutta la storia degli uomini deve ordinarsi dentro la sua cornice e ad essa sottomettersi. Le storie della Sacra Scrittura non si prodigano, come fa Omero, per attirarsi la simpatia, non ci lusingano per allietarci e incantarci; ci vogliono assoggettare, e se ci rifiutiamo, siamo dei ribelli. ...Essendo comunque necessario al racconto biblico che se ne tragga la interpretazione dal suo proprio contenuto, la sua pretesa di dominazione lo spinge ancora più innanzi su questo cammino. Esso non vuole, come Omero, farci dimenticare per qualche ora la nostra realtà, vuole invece sottometterla a sé. Noi dobbiamo inserire la nostra vita in quel suo mondo, sentirci membri di quella costituzione universale. La cosa diventa sempre più difficile quanto più il nostro mondo si allontana dagli scritti biblici, e quando questi tuttavia mantengono la loro pretesa di dominazione, è inevitabile che debbano subire un adattamento e una trasformazione interpretativa» (E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale 2 voll.* (PBE 49), Einaudi Torino, 1964, ib. 17-18; sott. mia).*

2. Una teologia epocale della creazione, accostabile a quella di un Ireneo di Lione. In termini di storia della teologia, cercando di ricollocarlo degnamente come un autore

³ «Nella misura in cui si porta all'incontro con l'atto cristico del portare a compimento in quanto atto di obbedienza, quest'esegesi si accorda con una teologia il cui asse principale è la ricerca di ciò che fonda l'etica, nel momento stesso in cui la riposiziona in subordine (*dans le soubassement de l'éthique*). È proprio della natura stessa della verità che si manifesta nell'ordine etico di non costringere la libertà, ma, al contrario, di assicurarla ponendole un'obbligazione, per la quale ho più volte proposto il termine di "intimazione" (*LCAT*, 105-115).

epocale entro un contesto non solo prossimo, ma anche remoto – anche in ordine a stanarlo dalla recezione torpida da cui spesso è circondato – viene a me spontaneo accostarlo ad un *Ireneo di Lione* (per altro, Beauchamp insegnò a lungo nella stessa città dove Ireneo fu vescovo dal 177 d.C. – valore aggiunto del *genius loci*?). Ad accomunarli concorrono: uno straordinario vigore antignostico e antimarcionita (ancorché il sempre mite e signorile Beauchamp non abbia certo mai posseduta alcuna *vis* controversista, di confutatore di eresie, lavorando sì come pensatore critico, ma alieno da ogni polemica, nemmeno mai replicando ai propri critici personali). A collegarlo ad Ireneo, sono *theologoumena* sostanziali, cruciali, e organici, così rapidamente enumerabili: in reazione ad una teologia rispettivamente gnostica per il primo e unilateralmente dialettica, escatologica, e storico salvifica per il secondo, ambedue dimentiche della imprescindibile priorità della creazione, entrambi hanno avuto

a/ un vero e proprio culto dello *et* antieretico, anzitutto quello dell'*utriusque – Deus auctor utriusque testamenti* –, nutrendo coraggio nella «traversata dall'uno all'altro, andata e ritorno»,

b/ dotandosi di un appassionato e solido *Ansatz* a partire dalla bontà della creazione,⁴ e del suo nesso con la risurrezione (la tipologia del primo e ultimo Adamo!).

c/ hanno ambedue coltivato l'unità (non a buon mercato) e totalità delle Scritture antiche e nuove, in chiave trinitaria;

d/ ovvero una centratura storicosalvifica sulle alleanze, puntate sull'*admirabile commercium et connubium*, cioè sulla *condenscensio* del

⁴ Con sensibilità genuinamente cattolica, B. si poneva in controdendenza all'enfasi di marca originariamente protestante – da cui anche il Vaticano II non fu del tutto indenne – portata sulla «storia della salvezza» e sulla «teologia della Parola». La sua reazione lo portava così a valorizzare «il rapporto che intercorre tra la creazione e la mediazione della lettera biblica, che assume il cosmo, le piante, gli animali, il corpo umano dell'uomo e della donna. Il testo di *Genesi 1* s'imponesse, in questo senso, come luogo d'elezione che segna le fondamenta del Libro. L'inclusione della Sapienza veniva subito a completare una considerazione troppo esclusiva della sola Torah e dei Profeti, che poteva comportare una visione troppo limitata e restrittiva» (Y. SIMOENS, *Paul Beauchamp. 1924-2001. Creazione e compimento*, *Il Regno-attualità* 10/2001, 352).

Figlio e sull'assuefazione dello Spirito alla *humana condicio*.

e/ Aggiungi *ricapitolazione* ovvero *compimento*, in Cristo, e la dignità antropo- e cosmologica del *plasma* creaturale... Questa si sarebbe un'eccellente tesi dottorale, o tema di seminario di livello superiore.

3. B. *individua nella Bibbia una poetica dell'incarnazione*

– e quindi coltiva una teologia dell'ispirazione che – sulla scia, e anche un poco oltre *DV 11 = EB, 689*, e sulla scorta di Eb 1,1-2 – lascia cadere il modello estrinseco della strumentalità dell'autore umano, a favore di quello, «quasi opposto», tutto intrinseco dell'intimità (*PES, 18-19*), che combacia con la convinzione rigorosamente teandrica per cui la Bibbia è – simultaneamente – tutta di Dio e tutta dell'uomo. Ne consegue che «l'assoluto è nella *parole* della Scrittura, ma solo a condizione che restino veramente delle parole, a condizione che si trovi il punto in cui esse possano entrare fino al cuore della nostra parola, di quella che veramente ci appartiene.

...Il Cristo-Parola è veramente uomo e veramente Dio, e non un dosaggio dell'uno e dell'altro. Detto altrimenti: non basta che la Scrittura, per raggiungerci e per toccarci, parli dell'amore di Dio. Poiché parla nella nostra lingua, ecco un segno d'amore. Parla di carità divina, ma in primo luogo anche essa parla *carità proprio perché essa parla come uomo agli uomini. Il punto cruciale è che, se noi uomini, cessiamo di "parlare da uomini", allora non possiamo intendere Dio, e manchiamo l'appuntamento!»* (*PES, 22-23*). «Umano significa che non è sufficiente interessarci alla cosa che viene detta: bisogna occuparsi pure di colui che parla... Dio si rivela non solo attraverso l'uomo, ma *nell'uomo*». Dio non passa sopra chi parla, servendosi come di un telegrafo o di un fattorino, bensì «ispira una parola, il che non è la stessa cosa di dettarla» (*ib., 25*).

Siamo interpellati e parlati da Dio nell'atto stesso profondo del nostro parlare.

Nella B. L'u. Parla di Dio, ma in realtà nella B. Dio parla dell'u. E del mondo, esprime l'u. E il mondo. L'inversione di prospettiva è l'anima della teologia biblica.

Di qui l'attenzione alle forme del linguaggio, ai generi letterari non più in chiave di sola *Formgeschichte*, di metodologie segnate da una «troppo frequente *carezza antropologica*. Oltre alla realtà delle parole e delle tracce storiche, bisogna far sentire quella dell'uomo». » (*UAT II, 203 corsivo mio*) quando si tratta di metodi storico-critici «puri», che chiedono di essere rivisitati alla luce della linguistica, della psicanalisi, della filosofia del linguaggio, e di lasciarsi adottare in chiave ermeneutica. Rivisitati alla luce del primato della referenzialità – ovvero della vita!⁵ – *DV 13 = EB, 691* insiste sulla analogia dell'incarnazione con la Scrittura, e sull'analogia reduplicata tra parola e linguaggio degli uomini da una parte e natura umana e sua debolezza dall'altra, sicché, pur nella compatibilità con la santità e le verità divine, «la parola ispirata resta parola debole e fragile...è una porta stretta che, standocene al Vangelo, può davvero essere mancata» e tuttavia è una luce inapprezzabile e nuova – almeno per la nostra epoca» (*PES, 23-24*).

4. Una «fine fenomenologia della parola»

(J.-M. CARRIÈRE, *Coll 2004, 86*), capace di raccogliere le istanze strutturalistiche, ma altresì integrandole entro un maggior respiro antropologico, cerca di elaborare B. soprattutto nei due capitoli iniziali di *UAT, II, 3-50* (*Questo si chiama parlare* e 51-104 *La scrittura è da sempre*) – capitoli ben organici all'opera, invero però non particolarmente ordinati, che meritavano da parte di B. più espliciti e dichiarati riferimenti circa i prestiti teoretici contratti, soprattutto verso Derrida e Lacan. In evidenza,

a/ una concezione della parola che lavora l'esperienza (concezione biblica e sapienziale del linguaggio, senza ricorso alla linguistica pragmatica) di una costitutiva finitezza («la parola è povertà»: *ib., 445*, e le è essenziale stare allo stretto, non può mai dire tutto; e l'assenza della totalità è la sua molla segreta,

b/ e tuttavia si ritaglia sul tutto caotico indistinto, se ne stacca attraverso un principio

⁵ Le forme vanno riportate a situazioni esistenziali più ampiamente intese che in rapporto a quelle tipiche sociologiche della FG: « Il s'agit, en définitive, du rapport de raconter, supplier, commander, louer, etc. avec vivre. Le lien qui articule ces formes entre elles est le même qui les anime de vérité. » TB 212

che le è proprio di individuazione, di separazione, di distinzione.

c/ La parola dà voce al corpo e al desiderio, alla sua istanza relazionale, e di compimento. Eminentemente narrativa, la parola che racconta ci stacca dalla caotica fusionalità genitoriale, ed è costantemente sottesa e ritagliata tra *archè* e *télos*.

Il primo linguaggio di Dio è l'uomo stesso, inteso come una «carne parlante» (il *parletre* lacaniano, unito alla *carne* di M. Merleau-Ponty?), la cui parola lavora l'esperienza di una costitutiva finitezza, dando voce al *corpo*, e alla sua complessa istanza relazionale, parentale e sociale.

DAL CORPO AL CORPO

d/ Si situa qui il primato del racconto, della dimensione narrativa, dal momento che *racconto* è sempre una sfida opposta al *manque d'être* caratteristico dell'uomo, ricerca sempre singolare di compimento del bene mancante, in perenne dialettica tra universale e particolare.

Circa il rapporto parola/scrittura in prospettiva teologico-biblica, risulta a B. imprescindibile un assestamento *in chiave schiettamente antropologica*, trattandola come «*scrittura sacra*», prima ancora che come «*Sacra Scrittura*» (*UAT, II, 51*).

5. Uno strutturalismo teleologico (così P. Ricoeur)⁶ escogita Beauchamp per intendere il patrimonio maturo della fede d'Israele, una scrittura canonica articolata in tre classi di scritti, invero non semplicemente successivi, né solo complementari, ma in qualche modo reciprocamente inclusivi: *Torà*, *Nebiim*, e *Ketubim* – rispettivamente:

- *la Torà* è il racconto fondatore, nel segno dell'inizio, quindi nel passato (che in realtà non passa, ma continuamente *ri-passa*); anticipazione;

- *i profeti* nel segno del presente, che reinterpretano e attualizzano la *torà* e l'alleanza; atto:

- *la sapienza* che avanza l'istanza di un universale orizzonte di creazione, da tutti esperibile nel mai e poi mai intrascendibile quotidiano (*UAT I, 157*). Universalità

⁶ La formula piace ai teoretici e sistematici, ma solleva qualche perplessità tra qualcuno dei discepoli di B.

L'apocalittica – nella sua proliferazione e pretesa, che sarà prudentemente tenuta a bada dal canone farisaico come da quello cristiano – congiunge i generi, orientandoli al *télos* escatologico.

6. Riscrittura e deuterosi. Sullo sfondo ormai acquisito, ma certo ancora in modo assai inadeguato, della Bibbia come opera prodotta da un'incessante ermeneutica del *traditum*, B. scopre così un più specifico principio compositivo interno alle tre classi di scritti, canonici, che battezza con il brutto neologismo di *deuterosi* [con riferimento al rotolo sinagogale, che viene riavvolto avendone conclusa la lettura, G. BORGONOVO, *Torah cit.* 112-120, preferisce parlare di *ricapitolazione* – un'immagine con il vantaggio di meglio valorizzarne l'apertura al futuro, in quanto il rotolo riavvolto sta in attesa di nuove letture]. La prima deuterosi è la rivelazione del nome divino in Es 3,14: *'eyyeh 'asher 'eyyeh* – con cui il Signore assicura la propria effettiva quanto indisponibile presenza salvifica nella storia del suo popolo, attuale e futura, fondandola e custodendola nella propria imprevedibile libertà.

Per la *deuterosi* non si tratta di un semplice principio espressivo, riconducibile al parallelismo e al ritmo binario come sua modalità più elementare (cf. Bovati, 25); bensì più radicalmente di un principio *compositivo*, di una vera e propria *poetica di riscrittura* (*espressione* mi sembra un termine troppo debole, generico, episodico, che non rende ragione della consistenza del suo correlato oggettivo; lo stesso Bovati appena oltre parla della *riscrittura* come della «legge fondamentale dell'insieme della composizione scritturistica», ib. 26).

«La deuterosi si presenta come segue: nella Legge come un imperativo il cui contenuto ritorna su se stesso, perché ingiunge di osservare la legge; nei profeti come una parola di Dio il cui contenuto è che Dio parla, e che è Dio; nei saggi come un invito centrato su “*Principio della Sapienza, acquista la Sapienza*” (Pr 4,7)». Rispettivamente, tre libri emblematici: Dt, Is 40-55, Pr 1-9.

Perché allora una riscrittura, e perché quella precedente non basta (cf Bovati)? Torniamo al

principio dell'incarnazione riferita all'umana debolezza, nonché all'esuberanza della Parola di Dio, senza dimenticare il suo imprescindibile risvolto antropologico! Si può invocare l'intervento del peccato, per cui la prima scrittura non è stata ascoltata, ma rifiutata (Es 32). Da superare è uno iato di peccato (così Dt: vitello d'oro, mancato ingresso nella terra, mormorazioni nel deserto, Baal Peor); l'esperienza dell'esilio babilonese e di scoramento del popolo (così Is 40-55), quantomeno una tragica mancata comunicazione tra le generazioni, e un loro rapporto diventato infinitamente più problematico di prima in contesto di diaspora (così Pr 1-9 rispetto a Pr 10-31).

Tuttavia sarebbe riduttivo fare intervenire la riscrittura solo in chiave amartiologica. C'è una spinta più originaria che muove in questa direzione. Il libro che si piega su se stesso, in realtà rimanda referenzialmente a fuori di esso, ridefinendo la reciproca sempre nuova presenza della parola alla fede e della fede alla parola.

7. Figura – ovvero: riscrittura come tipologia.

Dopo avere in questo secolo giocato la parte della parente povera rispetto all'esegesi scientifica ⁷ («materia negletta», perché sospetta) ecco una rinascita della *tipologia*, da più voci recentemente riproposta sulla base del suo carattere intrinseco anzitutto all'Antico (M.

⁷ Eccezioni: G. VON RAD, *Interpretazione tipologica dell'Antico Testamento*, in: *Scritti sul Vecchio Testamento*, Jaca Book Milano, 1984, 183-212 (or. tedesco 1952/53); Id. *Teologia dell'Antico Testamento volume II. Le tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia Brescia, 1974 (or. 1965), 385-467. N. FRYE, *The Great Code. The Bible and the Literature*, ed. Harourt Brace Jovanovich 1981 [trad. franc. Du Seuil Paris 1984; trad. it. Einaudi (Paperbacks 170), Torino 1986]. Idem *La Parole Souveraine*, Du Seuil, Paris, 1994. Inoltre, decisiva la voce ebraica di M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1985, 350-379 (ben nota a P. B.), che ne parla come di *esegesi haggadica*. Approfondissant cette notion, Paul Beauchamp relève comme une « formule vraiment excellente » ce que dit M. Fishbane de « l'effet » de l'exégèse typologique, qui est « de mettre en lumière une unité inattendue ». Le principe d'organisation de cette exégèse semble donc être pour Paul Beauchamp un paradoxe qui est « attente de l'inattendu, préparation de l'imprévisible² ». Son contenu théologique est désigné par M. Fishbane comme « continuité providentielle dans une série de faits nouveaux » ; ce qui amène à la définition finale de la typologie comme « dévoilement de la plénitude et du mystère de l'action divine dans l'histoire ».

Fishbane), prima ancora che al Nuovo Testamento. Non si tratta di un metodo di lettura imposto alla Bibbia, ma piuttosto una precomprensione praticata e rilanciata nella stessa Bibbia (BEAUCHAMP UAT/II 221-223). Essa le è troppo intrinseca, «troppo conforme all'intenzionalità del Libro stesso e alle convenzioni che esso presuppone ed esige», perché possiamo avanzare sospetti sulla sua correttezza. Anzi, rappresenta a tal punto un tratto peculiare della singolarità della Bibbia, da sfidare la «lettura critica» della Bibbia.⁸

Diventano *typoi* gli eventi concreti, le persone le cose – tutti quei *realia* successivamente enarrata dalla *historia salutis* che – amalgamati al libro – assumono un significato più che puntuale, suscettibile di intrinseco sviluppo, e si avventurano in avanti in protensione all'incontro di analoghi futuri *realia* – i cosiddetti *antitipi*, dai quali ricevono il loro senso più compiuto e nuovo valore veritativo.⁹ Gli uni e gli altri proiettati su di un orizzonte escatologico, tutti amalgamati dalla Sapienza, che è «l'unità di tutte le figure» (cf Sal 136). La stessa semantica di *typos* suggerisce una *Denkform* sintagmatica piuttosto che paradigmatica (*come... così...– oppure non come...*).¹⁰

«Il pensiero tipologico è un aspetto elementare di ogni pensiero e di ogni interpretazione umana. È usato... nel nostro proverbiare nel quale una realtà particolare e complessa, da prendere in un primo momento così com'è, viene messa in relazione a qualcosa di normativo, in senso relativo o assoluto, e così facendo si rende riconoscibile un senso in essa

⁸ «L'organizzazione tipologica della Bibbia presenta a un critico letterario la difficoltà di essere unica nel suo genere; nessun altro libro al mondo, per quel che ne so, ha una struttura anche solo lontanamente simile a quella della Bibbia cristiana» (FRYE, *Le Grande Code* 132 – ed. francese). Ancorché il contributo di FRYE in merito sia stata da B. considerata troppo leggero – «descrittivo» (BEAUCHAMP UAT/II 219), in quanto prescinde dalla dimensione di compimento ad essa peculiare nel rapporto tra i Testamenti – resta riferimento di prima grandezza.

⁹ Analiticamente descritta, comporta: a/ *corporeità/cosalità cosmicamente e socialmente integrata*; b/ *centralità (niente minuzie allegoriche)*; c/ *intrinseca deficienza (non compimento)*, con *correlativa tensione al compimento*. Un racconto è nient'altro che una sequenza di figure che appaiono e spariscono, lasciando posto ad altre.

¹⁰ Corrispondenza esplicita (1Cor 10,1-11; Rm 5,12-21; 1Pt 3,20-21). In filigrana, per *insider* (1Cor 5,7; 15,45-49; Rm 3,24; 8,28-30; 2Co 5,17; Eb 5,1-10; 7,1-10; 8,6-13; 10,1; Gv 3,14; 6,31-33; 49-51a; At 3,22).

implicito. Soprattutto però senza un tale pensiero analogico non vi sarebbe poesia alcuna. Il poeta infatti... contempla le cose presenti, spesso piccole, e vi scorge realtà assolute. Nel moto degli elementi, nel cambiamento delle stagioni e delle ore del giorno, nei rapporti elementari da uomo a uomo, nei semplici lavori manuali: in tutto ciò “si rivela” qualcosa di normativo, c’è un rinvio a un ordine profondamente insito nelle cose, al quale partecipano sia le minime come le massime realtà» (Von Rad, *Scritti* 183-184 – B. sottoscriverebbe!).

Il pensiero tipologico considera la storia procedendo con movimento perfettamente all’inverso del pensiero causale storicistico, legato al modello della causalità efficiente (archeologico). La forma di pensiero figurale è infatti teleologica: punta simultaneamente sull’avvenire, in avanti – nonché verso l’alto, verso l’eterno.

Proton/ Novum /Eschaton

Typos ha in effetti una struttura intrinseca triangolare asimmetrica, nel senso che istituisce sì una correlazione o corrispondenza reciproca binaria, tra due realtà, ma articolata per riferimento ad un terzo trascendente e futuro. Tipo e cosiddetto antitipo non sono mai beatamente autonomi o autosufficienti, ma sempre sotto copertura provvidenziale, in forza della loro iscrizione entro una storia di salvezza. Tipologia è sinonimo di un’ermeneutica, ma implica un’ontologia (con correlativa dimensione universale) – un’anagoria, nonché una mistagogia, anzitutto quella intrinseca ad ogni liturgia.¹¹

Ripetizione attraverso l’asse dei riti /l’asse del racconto.

Pensare tipologicamente significa guardare agli eventi, alle istituzioni e ai personaggi della Bibbia inquadrandoli in una precomprensione specifica sistemica di significanza ontologica, al tempo stesso spontaneamente protensiva e disponibilmente anaforica, capace di cogliere – di volta in volta in termini di proporzionalità differenziata – la “discontinuità correlata” e la “continuità rinnovata” che intercorre tra le figure antiche e nuove. È una forma di pensiero suscettibile a rinnovare lo slancio della speranza

con il lavoro della memoria, sempre aperta verso l’alto, ma anche verso il futuro nella ripresa del passato.

Rispetto ai *realia* salvifici passati, prima o poi si produce un evento che svelerà, attuandola, tale verità, così da dare ragione e pienezza agli eventi precedenti in quanto «tipi» e «figure» – rispetto a queste gli eventi rivelatori prendono nome tradizionale di «antitipi». Il pensiero tipologico considera la storia procedendo con movimento perfettamente all’inverso del pensiero causale legato al modello della causalità efficiente, che dalla causa scatenante del passato discende all’effetto successivo prodotto, appunto come rapporto di causa antecedente e di effetto conseguente. È alla luce di un evento successivo, analogo al precedente, che il primo viene ricompreso sotto un più profondo profilo; è il compimento futuro offerto dall’antitipo che illustra il tipo passato. Il verificarsi di un nuovo evento sulla linea del precedente riempie la figura la conferma e ne svela appunto la qualità di prefigurazione. In tal senso «ogni figura è annuncio» (*UAT II*, 234).

Il senso tipologico è quindi legato ai *realia* storico-salvifici in quanto *enarrata* dal testo biblico, ovvero in quanto oggetto di espressione e codificazione letteraria. Riguarda il significato profondo e pieno che le «cose» – soggetti, oggetti, luoghi ed eventi biblici – della storia salvifica assumono non semplicemente in quanto meri eventi storici, ma in quanto veicolate e trasposte all’interno della tradizione scritta, liberano dal loro interno un «messaggio iconico» aperto alla rivelazione futura. È il senso del testo in quanto inserito nel movimento complessivo della tradizione e della sua rilettura alla luce della nuova rivelazione.

Si può così individuare l’anima della tipologia strutturandola su tre livelli di tensione:

a/ *la tensione tra passato e futuro*: tra un passato parziale, deficiente di compimento definitivo – e tuttavia passato ancora significativo per noi –, e un futuro totale e compiuto – in ogni caso non ancora totalmente consumato (1 Cor 10 richiama che con Cristo siamo arrivati alla fine dei tempi, ma noi, come Chiesa e umanità, siamo ancora in cammino, proprio come gli Ebrei nel deserto, le cui vicissitudini perciò ci riguardano da vicino). Gli eventi esodici sono avvenuti per noi che tocchiamo con mano la fine dei tempi, e sono stati

¹¹ E. MAZZA, *L’approche typologique de la liturgie avec l’exemple de la prière eucharistique* in: «Lex Orandi: pour une herméneutique de l’euchologie», Louvain 2013...

scritti per nostra istruzione. Ma questa nostra situazione finale si colloca anch'essa - analogamente all'esperienza dell'esodo - tra un «già» e un «non ancora», ovvero in un tempo intermedio). La figura di Israele nel deserto è per noi «figura della verità come un esser-là della verità fuori di se stessa» (RLC 47). È quindi la struttura della verità come evento sempre imminente a costituire la figura della tipologia, come struttura intimamente aperta sul proprio antitipo destinato a riempirla. *Nella figura si offre la verità riconoscibile come evento aperto sul proprio futuro inverabile, ovvero come ciò che viene-da, si produce-in, per andare-a.* «La figura è stata fatta sulla verità, e la verità è stata riconosciuta sulla figura» (PASCAL, n. 673).

b/ *La seconda tensione caratteristica è quella tra ripetibile e irripetibile, tra universale e particolare quale si articolano in rapporto alla singolarità di ogni figura.* Al riguardo la singola figura articola unitariamente ciò che il tempo disperde e disgiunge, e cioè rispettivamente:

a) sia quanto nella sua singolarità di figura/evento è irripetibile – il fattore suo più contingente; b) sia quanto invece esso possiede di ripetibile – la sua costante, l'analogia effettiva per cui la figura è assimilabile ad altri eventi ad essa omogenei). È la tensione della verità come analogia di molte singolarità tra né puramente identiche, né semplicemente equivoche. Von Rad, osservava – come già ricordato – che sotto questo aspetto la tipologia condivide un'istanza comune a ogni pensiero e interpretazione umana, quale è reperibile sia nella poesia, sia nella stessa conoscenza storica (VON RAD, *Scritti...*183). Ogni evento è sempre singolare, ma *relativamente singolare, mai e poi mai* cioè tanto singolare da non poter essere comparato ad altri in termini di analogia. La tipologia cerca appunto di individuare «il più vasto ambito storico al quale ogni singolo fenomeno dell'AT appartiene idealmente, nel quale si riscontra qualche fatto analogo, e in rapporto al quale il fenomeno si potrebbe meglio comprendere nella sua essenza». In tal senso «è tutt'altro che una forma peregrina di argomentazione specificamente teologica» (VON RAD, *TAT II*, 444.439). Si tenga presente tuttavia che il pensiero tipologico – a differenza di quello storico critico – guarda

teleologicamente in avanti, e inoltre presuppone una fondamentale unità di tutte le figure a livello di Dio e della sua opera salvifica. Molto pertinentemente Beauchamp, considera come nel libro veterotestamentario della Sapienza – il più prossimo al Nuovo Testamento – proprio la Sapienza di Dio – identificata sia con lo Spirito, sia con la Parola del Signore, è l'universale mediazione di salvezza operante in tutti i tempi, luoghi, e unica partner salvifica di tutti i destinatari della salvezza («gli uomini sono stati ammaestrati e salvati per mezzo della Sapienza»: Sap 9,18; cfr. in particolare l'esposizione di Sap 10), sicché essa è presentata come l'unità di tutte le figure: «*La Sapienza è l'unità di tutte le figure. Tratta da Dio prima della creazione, resta sulla terra con gli uomini di epoca in epoca, e la sua alleanza con l'aspetto sensibile è sottolineata dalla figura della sposa, che ne è il supporto vissuto. Assiste Israele, e attraversa con lui il fondo dell'abisso. È con l'uomo nella sua prova; senza uscire da se stessa, rinnova tutte le cose, e con il giusto messo a morte dal mondo si rivela per intero. L'interpretazione figurale non si fonda quindi solo sul Nuovo Testamento, ma anzitutto sull'Antico*» (RLC, 41). Analoghe considerazioni varranno per il Sal 136, con il suo ritornello (*ki le'olam chasdo*), che fa di ognuno dei *mirabilia Dei* un'epifania specifica e continua del suo *chesed le'olam*.

In questa direzione l'unità della Bibbia si dispone ad un profilo vuoi cristologico vuoi trinitario. In ultima analisi il senso ultimo unitario di tutte le figure è il mistero di Dio stesso, in quanto comunicato al suo popolo in Cristo e nello Spirito (questa è la «cosa» propria di cui la Bibbia dà testimonianza rivelatrice).

c/ *La terza tensione della figura è infine quella disegnata tra la parola e la cosa, e coincide con il processo di significazione intrinseco allo svelamento della verità. È la tensione articolantesi tra il testo in quanto struttura significante e la «cosa stessa» significata, il cui svelamento prende rilievo attraverso la tradizione misurata di volta in volta con il riprodursi della rivelazione.* Funzione della figura è in tal senso quella di «significare la significazione» (RLC, 41), ovvero di riferirsi alle «cose» attraverso il loro essere «scritte per noi, per la nostra istruzione» (1 Cor 10,6.11). Sotto questo aspetto si può qualificare la

tipologia come recupero dell'oblio, «conversione della memoria» – sovviene qui il concetto kierkegaardiano di «ripresa» –, che riattinge una presenza di Dio alla storia sempre in atto di rivelarsi in una connessione di volta in volta diversamente bilanciata tra continuità e novità mai immediatamente riconosciuta, nonché una coscienza di identità credente più come *terminus ad quem* che non come *terminus a quo* (Gen 28,16-17; Sal 77; Lc 24,13-35),

8. *Compimento – extra textus!*

«Il compimento delle Scritture porta al di fuori di loro...Le Scritture dell'Antico Testamento non si compiono nelle *Scritture* del Nuovo» (*UAT* II, 13-15), bensì *extra textum*, nella vita, morte e risurrezione di Cristo, e dunque anche nelle nostre vite in lui (SIMOENS, *Postface*, 192). Il compimento cristologico è compimento del racconto.

« L'Ancien Testament a manifesté le Père, le Fils plus obscurément. Le Nouveau a manifesté le Fils et a fait entrevoir la divinité de l'Esprit. Aujourd'hui l'Esprit est parmi nous et se fait plus clairement connaître ». (PG 36, 161), GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Cinquième discours théologique, (ou dans SC 250, 327).

Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus IRENEO

Il compimento è percepito rimemorante, bruciante e – manco a dirlo – dotato di straordinario potenza intimante (Lc 24), identificandosi all'atto pasquale di Cristo, e coincidendo quindi con la *douceur* di Gesù, che spegne la violenza con la mitezza, recuperando la verità della «prima fondazione», quella del racconto sacerdotale di creazione (quando il nutrimento per tutti i viventi, uomini e animali esclude la carne, e tutto il racconto è centrato sul sabato).

Compimento di compimenti esuberanza rispetto non ad un semplice vuoto precedente, ma in solidarietà con le configurazioni e le prime attuazioni della promessa, delle «parole buone del Signore» andate a compimento (Gs 23).

9. A mo' di epilogo sintetico sul compimento – una parola *extra textum*, ma perfettamente contestuale a questo convegno – squisita espressione di poetica teologica – *Non poesia*

su Cristo, ma poesia di Cristo – e presa a prestito da Giorgio Vigolo, poeta romano del secolo scorso (1894-1983), editore del Belli e traduttore di Hölderlin:

« ...proprio nella più intima essenza – che noi moderni abbiamo affinato e conquistato – della poesia, risiede Cristo, come il nucleo originario di questa esperienza, come la parte più intima e ardente, vorremmo dire il blu della fiamma poetica Il miracolo più grande del Vangelo è la saldatura fra la poesia e la vita...il miracolo che è Cristo, dopo avere espresso le immagini (in sé poeticissime) del grano di senape, del figlio prodigo, le parabole e gli esempi delle vergini, dello sposo, della vigna, del giglio e degli uccelli felici, *si fa egli stesso immagine e segno*, si immola in un Segno, poiché il Dio salito sulla Croce, il Dio crocifisso, non è più l'immagine *ficta*, fittizia, cioè distinta dalla persona che la immagina – come Sofocle è distinto da Edipo, o Omero da Achille – ma è un atto di vita che si fa segno, che diviene forma di se stesso, espressione e simbolo forte, più che parola. *L'esistenza assume se stessa come forma* e si trasfigura, *quale massimo valore espressivo*, nel sacrificio che la nega: unità assoluta dell'uomo, dell'agire e del manifestare, della parola e dell'azione, della poesia e della vita. Parola appunto che si fa carne. ...Con la tragedia della Croce, Cristo esprime in un atto vissuto il senso più alto della sua verità e fa di se stesso l'Immagine per eccellenza, da cui tutte le altre procedono. Con la crocifissione Egli ha incarnato un segno di potenza tragica, che poteva appena sorgere in nube, balenare ai profeti o ai tragici dell'Attica».¹²

¹² G. VIGOLO, *Non poesia su Cristo, ma poesia di Cristo*, in *Il simbolo*, vol. IV, Pro Civitate Christiana, Assisi 1955, 169-182, ivi 169.174; cit in G. VIGOLO, *Poesie religiose e altre inedite a cura di Giuliana Rigobello*, Aracne, Roma 2001, XXIV-XXV.