

GREGORIANUM 105, 1 (2024) 3-25
DEVID GIOVANNINI

Sacramento e tipologia. Gli apporti di Joseph Ratzinger e Paul Beauchamp

L'obiettivo del nostro contributo non è tanto quello di operare un confronto tra due autori, Joseph Ratzinger (1927-2022) e Paul Beauchamp (1924-2001), quanto di portare alla luce una tesi teologica che attraversa gli scritti di Ratzinger sul tema del sacramento, la quale, seppur ancora solo tratteggiata, merita per la sua originalità di essere riconsiderata e rivalutata. Si tratta dell'identificazione, e di un primo tentativo di configurazione, del nesso tra la nozione di sacramento e la lettura tipologica della Scrittura. Sebbene, come mostreremo, la tesi presenti in alcune parti della sua argomentazione delle oscillazioni, queste non pregiudicano la validità dell'intuizione e della direzione indicata. Proprio il riferimento al modello di teologia biblica elaborato da Paul Beauchamp, il quale si è adoperato per ripensare i presupposti teorici dell'approccio alle Scritture, ci consentirà una comprensione più accurata della proposta di Ratzinger. Infatti, la diversità di metodo e di approccio che caratterizza gli autori in questione non ne rende inappropriato l'accostamento, anzi la differenza delle prospettive, che pur manifestano una affinità di fondo, ci permetterà di valorizzare, come in contropunto, le potenzialità della tesi delineata dal teologo tedesco.

I. J. RATZINGER: LA NOZIONE DI SACRAMENTO

1. Il nesso tra typos e mysterion

Joseph Ratzinger è stato uno dei protagonisti di quel cambio di prospettiva che ha inteso riformare le principali categorie della teologia fondamentale accordando un giusto rilievo alla tradizione storica e pratica della fede. Nel solco di questa svolta, si è adoperato per rilanciare le istanze positive del Movimen-

DOI: 10.22003/Gregorianum.105/1.2024.3-25



to liturgico al fine di ricomporre la frattura, che ancora oggi permane sotto diverse forme¹, tra celebrazione sacramentale e atto di fede. Mantenendo una prospettiva fondamentale, egli si è accostato alla questione della celebrazione sacramentale senza mai perdere di vista la domanda sulla fede dell'uomo, dichiarando che l'obiettivo dei suoi lavori nell'ambito della teologia della liturgia è sempre stato «l'ancoraggio della liturgia all'atto fondamentale della nostra fede»². Il proposito era anche dettato dall'urgenza di ovviare ad un difetto di pensiero che, a suo giudizio³, aveva accompagnato la riforma liturgica; tale difetto trova obiettiva conferma, a nostro giudizio, nella rarefazione concettuale che nel post-Concilio ha subito la stessa nozione di sacramento⁴. L'impegno intellettuale di Ratzinger, che al contempo fissa l'orizzonte interpretativo dei suoi testi di sacramentaria, è così consistito nel giustificare l'interiorità del rito nell'economia della fede⁵. Occorre dire che l'istanza espressa mantiene la sua attualità, perché se le ragioni di fondo dell'integrazione dell'atto di fede e dell'azione rituale sono ad oggi sostanzialmente acquisite⁶, il nesso non è per questo esente da ulteriori precisazioni e approfondimenti⁷.

Delineato lo sfondo, cerchiamo ora di presentare sinteticamente l'articolazione proposta da Ratzinger del rapporto tra sacramento e Scrittura, con-

¹ «Naturalmente, la dottrina ha giustamente ribadito, senza reticenze, la necessità insormontabile del sacramento sottolineando il suo essenziale legame con la fede. Nondimeno, la fede vi è apparsa ancora troppo legata alla forma concettualmente istruttiva che precede: il sapere che fa la verità del sacramento. E la specifica necessità del sacramento vi appare ancora troppo giustificata dal bisogno espressivo del soggetto: uno strumento pedagogico dell'espressività». P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 244.

² J. RATZINGER, *Prefazione*, 6.

³ In particolare cfr. il giudizio espresso dall'Autore durante l'intervento conclusivo ad un congresso liturgico-eucaristico tenutosi nel 2001 presso il monastero di Fontgombault: J. RATZINGER, *Bilancio e prospettive*, 752. Cfr. anche J. RATZINGER, *Cantate al Signore*, 9.

⁴ G. Colombo, senza mezzi termini e con amarezza, a fine anni Novanta parlava di uno stato di «sconforto» derivante dallo *status* della ricerca sacramentaria. Cfr. G. COLOMBO, *Prefazione*, 5. A. Bozzolo, dopo aver recensito con precisione il dibattito sacramentario post-rahneriano, parla anche lui di «frammentarietà» e «dispersione» della ricerca, osservando come molte delle sintesi elaborate abbiano un denominatore comune nel «pressapochismo» e nella «frettolosità». A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 221. Giudizi analoghi erano già stati espressi una decina d'anni prima anche da A. CAPRIOLI, *Il sacramento tra conoscenza simbolica e rivelazione*.

⁵ «La liturgia della Chiesa è stata per me fin dall'infanzia la realtà centrale della mia vita e, alla scuola teologica di maestri come Schmaus, Söhngen, Pascher e Guardini, è divenuta anche il centro del mio impegno teologico». J. RATZINGER, *Prefazione*, 6.

⁶ Su questo punto si veda il giudizio espresso da P. SEQUERI, «“Plasmati ed educati dall'azione liturgica”», 22.

⁷ Cfr. M. EPIS, *Teologia fondamentale*, 623.

centrandoci, in un primo momento, sulla nozione di sacramento così come emerge dai testi di carattere più sistematico, per passare poi ad approfondire la sua concezione di tipologia.

I due assi portanti che costituiscono la realtà del sacramento sono la *materia* e la *parola*⁸. L'elemento materiale richiama la dimensione cosmico-spaziale quale segno della presenza operante del Creatore a cui anelano tutte le religioni del mondo che cercano Dio nelle realtà del cosmo. È in questo ambito cosmico-religioso e non ancora specificatamente cristiano che Ratzinger ammette l'esistenza di sacramenti che egli chiama *Ur/Schöpfungssakramente*⁹, i quali sono ancorati ai punti nodali dell'esistenza biologica e storico-sociale. Per quanto riguarda la parola, essa è considerata come l'elemento che, essendo sempre stato presente nei riti religiosi insieme ai segni materiali, indica l'introduzione del cosmo nella dimensione storico-temporale¹⁰. Il rapporto tra l'uomo e Dio necessita dell'istruzione verbale che riconosce l'imprescindibile carattere storico, corporeo e sociale dell'atto di fede¹¹ ed è qui che si colloca lo specifico dei sacramenti cristiani. Possiamo tratteggiare questo schema:

SACRAMENTO

Materia		Parola
Dimensione cosmica (spazio)		Dimensione storica (tempo)
Ur/Schöpfungssakramente		Sacramento cristiano
Dio creatore		Gesù Cristo

Nel primo asse, che esprime la dimensione verticale dell'esistenza umana, emerge un'impostazione ontologica che si regge sul principio della naturale «trasparenza»¹² degli elementi materiali alla realtà di Dio. Ratzinger più volte

⁸ Cfr. soprattutto J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, 26-27; Cfr. anche J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale*, 232-233.

⁹ J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale*, 225.

¹⁰ J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale*, 234; J. RATZINGER, *Battesimo, fede, appartenenza alla Chiesa*, 27.

¹¹ «Se l'uomo non è un atomo spirituale privo di relazioni, ma vive, in quanto uomo, solo corporalmente, in comunione con gli altri ed intessuto nella storia, allora [...] il suo rapporto con Dio, per essere un rapporto umano con Dio, deve essere così come, appunto, l'uomo è: corporeo, interumano, storico. Oppure non è». J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale*, 238.

¹² Nel corso del saggio *La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, l'Autore fa riferimento a tale principio perlomeno una decina di volte. Cfr. J. RATZINGER, *La fondazione*



si appella alla visione simbolistica del mondo che stava alla base dell'idea sacramentale della Chiesa antica, e facendo ricorso allo strumento concettuale del segno il quale rimanda ad un contenuto inaccessibile alla razionalità scientifica, ha buon gioco nell'organizzare i vari elementi del sistema. Il ruolo costitutivo della dimensione storico e pratica è garantito dal secondo asse, che si riferisce alla dimensione orizzontale dell'esistenza e della Rivelazione e che indica la capacità dei sacramenti di inserire l'uomo non tanto in un cosmo pervaso da Dio, quanto di effettuare l'inserimento nella storia di Cristo¹³.

Occorre considerare più precisamente il rapporto differenziale tra *Ur/Schöpfungssakramente* e sacramento cristiano. Mediante il concetto di sacramento primordiale l'Autore intende dimostrare il radicamento della realtà sacramentale nella dimensione biologico-corporea: più precisamente, viene qualificato come «sacramentale» quel passaggio di trasformazione dell'elemento puramente biologico/corporeo in ciò che è umano¹⁴ (si veda l'analisi circa il passaggio dall'assunzione di cibo al pasto conviviale). In questa prospettiva, ciò che è biologico ha intrinsecamente bisogno di un compimento spirituale, il che avviene in alcuni punti nodali dell'esistenza, come il pasto e l'unione sessuale, ed è esattamente in questo nesso tra *bios* e spirito che si configura la realtà del «sacramento primordiale». Su questo passaggio, si potrebbe avanzare un interrogativo all'Autore: pur riconoscendo il pertinente obiettivo di mostrare come il sacramento sia il compimento della verità inscritta nei punti cruciali dell'esistenza, viene da domandarsi se la categoria di «sacramento» non sia qui chiamata in causa troppo precipitosamente, e se invece altre due categorie, ossia quella di *sacro* e di *rito*, non troverebbero in questo terreno antropologico il proprio *locus*.

Venendo al sacramento cristiano, Ratzinger osserva come questo, in origine, non rinnega i *Ur/Schöpfungssakramente*, ma ne assume la valenza e al contempo, riferendosi alla realtà di Cristo e alla storia che da lui deriva, ne porta a compimento l'istanza che da soli non erano in grado di soddisfare interamente. Esso assumeva pertanto una connotazione di ampio respiro:

sacramentale, 222. 227. 228. 229. 231. 232 (2 volte). 233 (2 volte). 236.

¹³ «Ricevere i sacramenti cristiani significa entrare nella storia che parte da Cristo, nella fede che essa sia quella storia salvifica, che dischiude all'uomo il contesto storico che lo fa vivere veramente e lo introduce nella sua vera autenticità». J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale*, 235. Cfr. anche J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 116.

¹⁴ J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale*, 225-228.



Nella Chiesa antica s'intendevano come "Sacramenti" avvenimenti della storia, parole della Sacra Scrittura, realtà del culto cristiano che rinviano in qualche modo all'opera di salvezza di Gesù Cristo e lasciano così trasparire l'eterno nel temporale, anzi, lo rendono presente come la realtà veramente portante¹⁵.

Come interpretare la funzione di *rinvio* caratterizzante il sacramento cristiano? E come viene giustificata dall'Autore? La risposta va ricercata nel saggio *Zum Begriff des Sakraments*, dove si affronta il tema del nesso tra sacramento e tipologia.

Ratzinger intende confutare l'obiezione mossa da E. Jüngel, secondo cui la celebrazione rituale dei sacramenti non può vantare una base d'appoggio biblica, al punto tale che bisognerebbe addirittura ammettere una contrapposizione tra sacramento e Scrittura. Seguendo la pista indicata da Paolo nel noto passo di *Ef* 5,31-32, Ratzinger cerca di dimostrare l'inscindibile *unità* tra sacramento e Scrittura. La sua argomentazione inizialmente ruota intorno al significato del termine *mysterion*, il quale è inteso come il «contenuto nascosto» sia del testo sacro (racchiuso dall'«involucro» della lettera), così come delle realtà naturali (vedi il matrimonio) e degli eventi storici (attestati dalle Scritture). Di riflesso, anche nel pensiero paolino prendono forma tre tipi di *mysteria/sacramenta*: sacramenti della parola, sacramenti della creazione e sacramenti dell'evento i quali rimandano all'unico *mysterion*, Cristo¹⁶. Da qui l'intuizione di Ratzinger che riabilita lo strumento concettuale della «figura» e ne giustifica il ricorso. Egli infatti fa notare come Paolo riassume tutta la dinamica di molteplici «rimandi» con l'espressione *typoi tou mellontos*, la cui traduzione latina (*sacramenta futuri*) sancisce il senso del sacramento come «fusione» dei concetti di *mysterion* e *typos*. In questa prospettiva, i sacramenti sono da intendersi come *figure di Colui che deve venire*, figure che sono intrinsecamente unite alla Scrittura, alla storia e alle realtà naturali. Da qui il cuore della sua tesi:

Considerare la Scrittura quale mistero [...] vuol dire nell'ambito del pensiero paolino considerarla cristologicamente come un complesso molteplice di riferimenti a Cristo. Ma se ora *mysterium*, *sacramentum* e *typos* hanno lo stesso significato, interpretare «cristologicamente» e interpretare «tipologicamente» vuol dire la stessa cosa: ciò che è detto nella Scrittura è *typos*, segno che rimanda a Colui che deve

¹⁵ J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale*, 231.

¹⁶ «Nell'orizzonte dell'interpretazione paolina della Scrittura appaiono tre tipi di *sacramenta*: sacramenti della parola, sacramenti dell'evento, sacramenti della creazione. Con questa constatazione ci troviamo ormai al centro del concetto di sacramento della chiesa antica». J. RATZINGER, *Sul concetto di sacramento*, 252.



venire. Possiamo dunque ora constatare che il concetto cristiano di *sacramentum* (...) si basa sull'interferenza nel Nuovo Testamento dei concetti di *mysterium* e di *typus*. La parola *sacramentum* traduce la fusione di questi due concetti, così come essa si è formata in base all'interpretazione cristologica della Scrittura da parte di San Paolo. (...) Ciò significa anche che il concetto cattolico di *sacramentum* è basato sull'interpretazione «tipologica» della Scrittura, su un'interpretazione analogica con riferimento a Cristo; esso perde il suo appoggio dove tale interpretazione viene completamente abbandonata¹⁷.

Sulla scorta della teologia paolina, Ratzinger ancora il concetto di *sacramentum* al concetto di «figura» (*typos*) quale cifra sintetica di quella dinamica di «rimando» ad un «contenuto nascosto» (*mysterion*/Cristo) ravvisabile nella lettera (Scrittura) negli eventi (storia) e nella realtà (cosmo). La chiave di volta della sua argomentazione è la nozione di *figura*, di cui ora dovremo occuparci.

2. La nozione di figura

La lettura tipologica delle Scritture è uno dei criteri che Ratzinger ha attinto dallo studio dei Padri attraverso la tesi di dottorato su Agostino e che pertanto viene ad essere una delle chiavi teologiche più ricorrenti nel suo pensiero¹⁸. Il concetto di figura sembra essere molto spesso interpretato quale concetto analogico, nella sua funzione di rimando dalla «lettera» allo «spirito» così come era inteso dalla teologia patristica¹⁹. Ratzinger plasma la propria concezione tipologica riferendosi ad autori come Tertulliano, secondo cui il Nuovo Testamento è lo «Spirito» della «lettera» che è l'Antico. Questa dinamica caratterizza per i Padri anche il modo di intendere la stessa corporeità di Cristo, la quale vien interpretata come «figura del suo corpus spirituale, cioè della Chiesa». Il concetto di figura viene così a riassumere un *rapporto* che raccorda due realtà segnate da una differenza (come lettera-spirito o corpo-spirito) e quindi da una tensione non eludibile. Il rapporto tra figura e figurato è interpretato come una «corrispondenza interna»²⁰ che allo stesso tempo diviene

¹⁷ J. RATZINGER, *Sul concetto di sacramento*, 253.

¹⁸ Per una ricognizione riguardo al tema della tipologia e il suo riaffermarsi nel secolo scorso cfr. A. MONTANARI, *Una reticenza diffusa*.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 82.

²⁰ «Non si tratta di un assorbimento dal di fuori, costruito a partire da un postulato teologico che fa violenza al fenomeno, ma di una corrispondenza dall'interno che possiamo senz'altro indicare come una finalità: in queste figure Cristo è in cammino nella storia». J. RATZINGER, *Variazioni sul tema fede*, 98-100.



una «finalità»: Cristo (il figurato) già cammina *nella storia* in queste figure, le quali dettano la modalità di accesso al *telos* dei testi.

Per comprendere la qualità di questo rapporto, bisogna richiamare due concetti che costituiscono il presupposto teorico della tesi ratzingeriana. Il primo è il concetto di *rappresentanza/sostituzione*. Oltre ad aver avuto una breve trattazione a sé²¹, esso viene approfondito in modo sintetico ed efficace nella parte iniziale del saggio *Lo spirito della liturgia*²². In queste pagine vengono individuati due avvenimenti alla base della storia del culto israelitico: il sacrificio richiesto ad Abramo del figlio Isacco e il racconto della Pasqua ebraica di *Esodo* 12. La questione è impostata a partire dal testo di *Genesi*, nel quale fu richiesto ad Abramo di sacrificare il figlio e con lui dunque la sua discendenza e la promessa della Terra. Ma è Dio stesso che sospende il sacrificio donando l'agnello da immolare: «viene così istituito per ordine stesso di Dio il sacrificio di rappresentanza»²³, e soprattutto nasce la consapevolezza che solo Dio può donare l'agnello per il sacrificio. Prende vita nel popolo di Israele una sorta di «pungolo, un'attesa per il vero "Agnello" che viene da Dio, e che proprio per questo è per noi non una sostituzione, ma una vera e propria rappresentanza in cui noi stessi veniamo portati a Dio»²⁴. Lo stesso vale per il racconto di *Esodo*, nel quale la prospettiva si allarga in direzione cosmica: qui l'agnello immolato per salvare i primogeniti appare non solo come riscatto, ma come rivendicazione di Dio sulla primogenitura di ogni essere vivente, così che tutta la creazione viene coinvolta²⁵. Ratzinger sostiene che questo sacrificio, porta in sé il bisogno di un compimento – attestato anche dalla critica profetica alla prassi sacrificale²⁶ – che soltanto in Cristo troverà realizzazione²⁷.

Come Cristo può costituire il «compimento» dei culti dell'Antico Testamento? Qui si innesta il secondo concetto: il Nuovo Testamento porta a compimento tutte le direttrici culturali presenti nell'Antico risolvendole mediante

²¹ Ratzinger ha curato la voce «Rappresentanza/sostituzione» nel dizionario teologico diretto da H. Fries (J. RATZINGER, «Rappresentanza/sostituzione», 42-53).

²² J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 47-56.

²³ J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 50.

²⁴ J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 50.

²⁵ «L'agnello immolato parla della necessaria santità dell'uomo e della creazione nel suo insieme, rinvia a qualcosa che è aldilà di se stesso; il sacrificio pasquale non si ferma, per così dire, in se stesso, ma impegna i primogeniti ed in essi il popolo nel suo insieme, l'intera creazione». J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 50.

²⁶ Infatti in questo orizzonte Ratzinger colloca l'aspra critica al culto e alla prassi sacrificale operata dai profeti, la quale dimostra come «il culto del tempio è sempre stato accompagnato da una cocente consapevolezza della sua insufficienza». J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 51.

²⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 55.



la nozione di *logikè latréia*, che per Ratzinger è «risposta cristiana alla crisi culturale dell'intero mondo antico»²⁸. Non più sacrifici di animali o pratiche rituali, ma la parola diviene il sacrificio, «la parola della preghiera che sale dall'uomo e raccoglie in sé l'intera esistenza di lui facendolo divenire egli stesso “parola” (*lógos*)»²⁹. Così, se in un primo momento la parola della preghiera divenne l'equivalente del sacrificio esteriore, poi s'introdusse,

attraverso la parola *lógos*, in quest'ambito concettuale l'intera filosofia della parola sviluppata dal mondo greco. Lo spirito greco, infine, innalza tutto questo fino all'idea dell'unione mistica con il *Lógos*, con il senso di tutte le cose³⁰.

Ratzinger, in virtù della sua nota tesi che individua una comune tensione verso il *lógos* caratterizzante la filosofia greca e la fede biblica³¹ — tensione che le condurrà ad un incontro provvidenziale e inevitabile allo stesso tempo —, ritiene che Cristo, *Lógos* fatto carne, rappresenti il compimento di queste linee presenti tanto nell'Antico Testamento quanto nella mistica ellenistica. Sui pilastri dei due concetti di «sacrificio di rappresentanza/sostituzione» e di «*logikè latréia*» egli ritiene di aver dimostrato l'unità tra i due Testamenti:

il Nuovo Testamento è l'intima mediazione, corrispondente al dramma interiore dell'Antico Testamento, tra gli elementi originariamente contrastanti, che nella figura di Gesù Cristo, nella sua Croce e nella sua Resurrezione raggiungono l'unità. Proprio ciò che a prima vista sembra essere una frattura, si rivela ad un esame più attento come il vero «compimento», in cui confluiscono in modo inaspettato tutte le strade precedenti³².

²⁸ J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 57. La tesi era già stata formulata in J. RATZINGER, *Forma e contenuto*, 416-417. Ancora nel saggio *Lo spirito della liturgia* Ratzinger osserva come durante gli anni dell'esilio Israele non disponeva del Tempio per osservare la prassi rituale; così, il popolo comprese come il grido di preghiera stesso che da un cuore contrito si alzava verso Dio è il vero sacrificio a Lui gradito, come «le mani vuote e il cuore ricolmo erano di per sé culto e potevano valere come equivalente interiore dei sacrifici del Tempio mancanti». J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 56.

²⁹ J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 57.

³⁰ J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 57. Per una rapida panoramica circa il ricorso che Ratzinger fa alla categoria di *Lógos* all'interno del suo pensiero, cfr. A. CRISTAURO, «Lo sviluppo della categoria di *Logos*».

³¹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 129. Cfr. anche J. RATZINGER, *Il Dio delle fedi*. Per una sintetica illustrazione e per ulteriori riferimenti bibliografici, cfr. M. EPIS, *Teologia fondamentale*, 486-490.

³² J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, 49.



Cristo si presenta come «compimento» in quanto, da un lato, egli stesso adempie il sacrificio di rappresentanza istituito da Dio stesso e dall'altro, in quanto *Lógos*, porta a compimento anche quella linea che aveva riconfigurato il sacrificio a modo di parola. Gli elementi di tensione e contrastanti dell'Antico Testamento trovano nella «figura di Gesù Cristo», in modo inaspettato, la loro unità. Perché dunque l'agnello di Abramo, o l'agnello pasquale di Esodo sono figure di Cristo? Perché, nella loro insufficienza, rimandano appunto all'attesa di un agnello non più sostitutivo, ma veramente «rappresentante», il quale può essere donato solamente da Dio. La figura rinvia all'attesa di un compimento che riveli il senso della figura stessa, il cui significato rimane però distinto dall'accadere dell'evento figurativo.

Rimandando le nostre valutazioni alla parte finale, possiamo tuttavia già esprimere alcune brevi impressioni. Indubbiamente, Ratzinger mette bene in luce come le figure dell'Antico Testamento manifestino la loro insufficienza e trovino il loro senso solamente nella realizzazione della finalità a cui esse tendono; tuttavia, egli sembra dare per presupposta e scontata la sussistenza del rapporto tra la figura di Cristo e le figure veterotestamentarie, che pertanto non viene giustificato e tantomeno ne viene precisata la qualità. La figura, essendo caratterizzata da una intrinseca insufficienza, è intesa nella sua funzione di *rimando* che alimenta l'impressione di un dualismo persistente tra il *Lógos* e la figura storica. Dalla lettura dei testi, si ricava l'impressione che, nonostante la prospettata fusione tra *mysterium* e *typos*, vi sia all'interno delle argomentazioni sempre un certo intellettualismo di fondo, così che l'accesso alla verità di Dio, seppur articolato mediante la dinamica anticipazione/compimento e la categoria di *Lógos*, non venga realmente *mediato* dalla realtà storica (e corporea) della figura, ma resti una competenza del solo pensiero in quanto capace di trascendere la contingenza della figura stessa.

II. P. BEAUCHAMP: LA FIGURA E IL COMPIMENTO

1. Il primato della referenza

L'intuizione di fondo che ha animato la ricerca teologica di Beauchamp³³ consiste nel ripensare i presupposti teorici dell'ermeneutica biblica mediante

³³ Il progetto teologico complessivo di Beauchamp è presentato in maniera concisa e penetrante da A. Bertuletti. Cfr. A. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*. Per la nostra esposizione faremo inoltre riferimento a A. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia*; G. ANGELINI, «In memoria di padre Beauchamp»; M. IMPERATORI, *P. Beauchamp e l'esegesi tipologica*.

la riscoperta della tipologia quale fondamento su cui edificare una nuova teologia biblica. Per «riscoperta della tipologia» non intendiamo una semplice riproposizione dell'esegesi dei Padri; piuttosto, il gesuita francese ha inteso «riconciliare» la lettura tipologica con la lettura moderna delle Scritture, o meglio ancora, considerare la tipologia biblica come fondamentale per una lettura moderna³⁴.

L'esegesi storico-critica infatti ha riportato l'attenzione sulla questione della storicità dei fatti, facendo del passato dei testi il criterio determinante per l'interpretazione. Questo sguardo al passato per Beauchamp è indubbiamente irrinunciabile, ma esso non deve trasformarsi in un impedimento a riconoscere quello che è il «telos» che anima i testi. La Scrittura non deve essere interpretata mediante una sola ricerca «archeologica», a partire cioè dalle sue origini, ma tale ricerca deve accompagnarsi ad una lettura «teleologica». I testi infatti devono essere compresi soprattutto a partire dal loro futuro o, meglio, dal loro «fine»³⁵.

Un secondo aspetto che contraddistingue la ricerca di Beauchamp riguarda la rivalutazione della mediazione antropologica come momento costitutivo dell'ermeneutica stessa. L'interpretazione della Scrittura non è una questione prettamente teorica o accademica, ma coinvolge l'uomo, e non solo come destinatario. Lo spazio per la libertà del soggetto è infatti predisposto dal testo stesso. Pertanto la sua ricerca biblica è sempre stata intrinsecamente legata alla domanda sull'uomo³⁶; leggere il testo biblico a partire dal suo «fine» in costante rapporto ad una interrogazione fondamentale sull'uomo quale momento necessario per venire a capo del testo stesso è il presupposto che ha alimentato il lavoro di Beauchamp. Questo approccio è dettato – il che costituisce la peculiarità metodologica della sua proposta – dalla lettura della Scrittura stessa. Leggere i testi a partire dall'«avvenire» che li anima porta il nostro Autore a scoprire come siano gli stessi testi dell'Antico Testamento a far emergere l'esigenza di un «compimento», così che il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento è un passaggio che è imposto dalla Scrittura stessa.

³⁴ Così si esprime Beauchamp: «Credo di aver contribuito a far riconoscere la tipologia biblica come un modo necessario di fare una teologia biblica. (...) La tesi è duplice: a) la tipologia è indispensabile ad una teologia biblica; b) la tipologia deve essere riconciliata con la moderna lettura delle Scritture. Non soltanto deve essere riconciliata, ma è utile proprio per una lettura moderna». E. GATTESCHI, ed., *Il libro e l'uomo*, 44.

³⁵ Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, 7; P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 2., 194.

³⁶ Cfr. E. GATTESCHI, ed., *Il libro e l'uomo*, 37-38.

Questi rapidi accenni lasciano intuire come «la lettura di Beauchamp poggia su una teoria del testo interamente comandata dal primato della referenza»³⁷. La Bibbia e la sua interpretazione non si gioca solo sull'analisi della *littera*, ma è questione di «referenza» al *telos*, a quella verità situata sì «fuori dal testo» ma *strutturata mediante il testo stesso*. La mediazione del Libro rimane infatti la condizione necessaria e insuperabile per accedere alla verità di cui il testo è allo stesso tempo configurazione e rimando³⁸. Da qui l'efficace formula di P. Ricoeur che caratterizza il modello di Beauchamp come «strutturalismo teleologico»³⁹.

Possiamo già intuire come l'interesse di Beauchamp non si rivolga tanto al ripensamento del rapporto tra significante e significato. La sua teoria ermeneutica vuole piuttosto muoversi nel punto preciso dell'incrocio tra la dimensione strutturale e quella teleologica. Ed è precisamente in questa congiunzione che prende corpo la nozione di «figura» (*typos*). Se il richiamo è evidentemente alla tipologia biblica, Beauchamp lavora nella direzione di liberare la tipologia da quel platonismo di fondo che aveva segnato già la lettura patristica. La figura non va quindi intesa come gioco di rimandi tra significante e significato: piuttosto deve essere concepita secondo il *rapporto vissuto col significante e col significato*. Detto altrimenti: la figura esiste solamente in quanto *vissuta*. Essa è il mondo della significanza⁴⁰.

Cerchiamo di chiarire queste affermazioni. Il nostro Autore vuole portarci dentro («dans») la figura, poiché il «movimento» di referenza che la anima è interno alla figura stessa⁴¹. L'itinerario proposto è di ampio respiro e davvero originale. Beauchamp, più che essere interessato a «definire» la nozione di figura⁴², vuole condurre per mano il lettore ad osservare con lui da angolature differenti il «mondo» delle figure così come operano nei racconti biblici⁴³. Da

³⁷ A. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, X.

³⁸ «Il testo non è semplice “rappresentazione” dell'esperienza che sta a monte del testo ma “configurazione” di un'intenzionalità che sta “davanti” al testo e che predispone al suo interno lo spazio del lettore che la riattualizza». A. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, XI.

³⁹ Il riferimento, citato da Bertuletti, è a P. RICOEUR, *Accomplir les Écritures selon Paul Beauchamp*, 9.

⁴⁰ «La figure est un monde. Mieux, elle est le monde, le cosmos, du sens de beauté et d'ordre. Elle est le *monde de la signification* en tant qu'il prétend être le seul monde». P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 42.

⁴¹ «Le mouvement est *dans la figure plus que de la figure*». P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 48.

⁴² «Il concetto di *typos* [...] è molto ricco, per questo è più facile vederlo all'opera che definirlo». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 224.

⁴³ «Ogni racconto è una coordinazione ritmica di figure successive». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 225.



questo percorso si possono ricavare diverse caratteristiche: la figura è *ripetizione* (rituale e narrativa)⁴⁴; ma allo stesso tempo essa è *unica e irriducibile*, poiché «si collega all'irreversibile»⁴⁵; ancora, la figura è *sensibile e corporale*, «carne irriducibile al *logos*»⁴⁶; è sempre in rapporto con le *istituzioni sociali*, perché «la loro persistenza si iscrive nel corpo sociale»⁴⁷; inoltre, essa porta in sé un «dramma non ancora risolto»⁴⁸ che chiede da un lato una *scelta di libertà* – in quanto «propone al destinatario una decisione»⁴⁹ – e, dall'altro, poiché segnata da una *deficienza*, la figura chiede un *compimento*⁵⁰.

Questi elementi a cui abbiamo accennato mettono in luce come nei cicli narrativi della Scrittura le figure non corrispondano affatto ad un rimando mentale, e non siano nemmeno un elemento accessorio o rivestimento esterno di un contenuto situato al di fuori della storia⁵¹. Si pone dunque il problema della significazione: cosa vuol dire per la figura «significare»? Beauchamp invita a guardare all'esperienza di Israele:

Pour Israël, vivre c'est signifier. Il s'agit donc, à chaque génération, du rapport de cette signification à la vérité. Quand nous lisons dans les Psaumes: «La terre est stable, elle ne chancelle pas», il faut comprendre, sans qu'intervienne la moindre allégorie, que la seule stabilité dont il puisse s'agir est celle de la signification⁵².

⁴⁴ P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 44-45.

⁴⁵ «La figura tocca l'evento. Nella traversata del mar Rosso, un *solo* Faraone, uno *solo* Mosè, un *solo* luogo e tempo. Da questo lato la figura, di per sé ripetitiva, si collega all'irreversibile». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 226.

⁴⁶ «Lo scintillio della figura, il lampo della sua bellezza possono prodursi solo nel sensibile e nella carne». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 227-228.

⁴⁷ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 229.

⁴⁸ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 225.

⁴⁹ «Ogni serie biblica di figure tendeva già a proporre al destinatario una decisione: è il movimento di tutto il Pentateuco che alla fine lasciava già presentire la radicalità della scelta proposta dall'Unico». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 229.

⁵⁰ «Chiamiamo (...) *deficienza* ciò che designa il non-compimento della figura». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 234.

⁵¹ «La figure n'est pas ce qui a été: l'*avoir-été* de l'Exode n'est pas la figure de l'Exode. Elle n'est en rien la forme ou le contour du récit de l'Exode. Elle n'est pas l'image déposée en nous par le récit de l'Exode, cette marque que laisse en nous tout récit. Elle n'est rien de *mental*, terme désignant toute conception de l'esprit comme pouvant exister sans le monde, pouvant se substituer au monde dans une représentation autonome». P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 47.

⁵² P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 47.



Per comprendere come «la sola stabilità sia quella della significanza» occorre approfondire il *legame della figura con la verità*. La verità «visita» e «riempie» quella differenza «inscritta» dentro la figura⁵³, senza che tale differenza sia riassorbita.

On doit dire qu'elle est figure de la vérité comme *être-là de la vérité hors d'elle-même*. S'il en est ainsi, il s'ensuit que la vérité ne succède pas à la figure, mais la visite et la remplit. [...] Ici, bien loin de succéder à la figure, la vérité la précède et l'accomplissement n'en est que la démonstration: la figure est le chemin en nois de la vérité à la vérité. Chemin de la vérité, elle ne peut lui être extérieure. Il n'y a pas de chemin vers la vérité, parce que tous ses chemins sont en elle⁵⁴.

La figura non è semplicemente manifestazione di un *ordo essendi* esterno, rimando ad un cammino da compiere «verso» la verità esteriore, perché la manifestazione della verità di Dio non si dà indipendentemente dalla figura. La figura è manifestazione della verità perché essa corrisponde alla forma della manifestazione della verità stessa, tanto da essere «il cammino in noi della verità alla verità». La verità «visita» e «riempie» la figura, tanto che questa coincide con l'«essere-là della verità fuori di se stessa». Non vi è dunque un legame «estérieure» tra figura e verità e Beauchamp sviluppa questa idea in tutta la sua potenzialità.

Una prima conseguenza radicale può essere così formulata: *la figura non esiste senza interpellare il soggetto e chiedere una sua decisione*. Beauchamp è bene attento a non ricadere in una posizione intellettualistica. Al soggetto non è infatti richiesto un riduttivo assenso noetico ad una verità definita. Sottolineando con forza due aspetti costitutivi alla figura e di conseguenza al rapporto di questa con la verità, il gesuita francese riabilita all'interno della dinamica della significazione la dimensione del corpo e il momento etico.

La figura si *identifica* con il corpo, senza il quale non sarebbe reale⁵⁵. Ancora più radicalmente, la verità «precede» la figura «nel dispositivo dei segni iscritti nel corpo»⁵⁶. Ma ciò non significa che il senso è così già configurato; c'è invece bisogno di un *nuovo evento «intimato» dalla figura stessa*. È ciò che Beauchamp chiama appunto «intimazione della figura»⁵⁷. L'evidenza del

⁵³ P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 48.

⁵⁴ P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 49.

⁵⁵ P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 47.

⁵⁶ P. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, XXI.

⁵⁷ P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 51.

senso è «differita» in un nuovo evento che si realizza nella corrispondenza della libertà del soggetto alla intimazione della figura. Per il realizzarsi della significazione è indispensabile un soggetto che decida di acconsentire all'intimazione proveniente dalla figura: «si deve accettare la legge del tempo, acconsentendo all'origine in cui è custodito l'avvento del significato»⁵⁸. Senza il passaggio al momento etico (e dunque alla storia), senza la dimensione pratica non c'è significazione.

2. Il regime del compimento

La *res* a cui il testo biblico rimanda è la verità di Dio che sta fuori dal testo. Il significante di tale verità è la persona di Gesù, il quale per rivelare la verità di Dio opera appunto una ripresa di quella verità che era inscritta nella Legge, nei Profeti e negli Scritti sapienziali⁵⁹. Egli si colloca, con la sua *kenosi*, nella «nicchia» scavata dal lungo processo storico dell'Antico Testamento.

Il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento non è un *optional* per la conoscenza del Figlio di Dio, ma è la condizione che permette di accedere al suo senso, è la «forma della sua effettuazione»⁶⁰. Gesù Cristo infatti «*compie le figure del racconto fondatore*»⁶¹. Con l'espressione «racconto fondatore» Beauchamp designa il Pentateuco quale «riserva di prefigurazioni»⁶² per eccellenza. Ebbene, tutte le figure dell'Antico Testamento convergono verso un centro, che gli Evangelisti ci mostrano essere l'esistenza terrena di Gesù, non tanto nel suo risvolto biografico, ma piuttosto essi intendono presentare l'«avvento» e la «sparizione» di una figura⁶³.

La verità si identifica con il corpo che la porta e pertanto si deve dire che il referente della figura «non è il mondo spirituale, ma *il corpo del Cristo*»⁶⁴. Il che ha una conseguenza di grande rilievo: le figure dell'Antico Testamento non spariscono nel Nuovo, non vengono soppresse dal corpo di Gesù diven-

⁵⁸ A. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, XXIV.

⁵⁹ G. ANGELINI, «In memoria di padre Beauchamp», 10.

⁶⁰ A. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, X.

⁶¹ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 219.

⁶² «La Torà svolge a questo riguardo un ruolo ben preciso, in quanto le spetta il compito di *significare* ciò che i profeti, da parte loro, *designano*. Essa è per eccellenza la riserva delle prefigurazioni». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 194.

⁶³ P. BEAUCHAMP, *Le figure dans l'un et l'autre Testament*, 56.

⁶⁴ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Compire le Scritture*, 234.



tando così irrilevanti, ma sono *presenti*, anzi, per Beauchamp esse fanno parte del corpo di Gesù, il quale è «*l'essere-ancora-là*» delle figure di Israele⁶⁵. In questo senso Cristo non viene dopo l'Antico Testamento, ma egli opera e agisce dentro ad esso: «si dans l'Ancient Testament les figures sont accompagnées du travail de leur accomplissement, corrélativement dans le Nouveau l'accomplissement des figures est accompagnée de leur présence»⁶⁶.

Bisogna superare quella lettura superficiale e semplificatrice della Scrittura che vede Cristo come il compimento di una imperfezione a lui precedente:

Pour une vue de la Bible imaginaire et sans relief, l'accomplissement des Écritures en Jésus-Christ n'est que l'accomplissement de l'imparfait qui précède. Nous posons au contraire, qu'il est l'accomplissement des accomplissements qui précèdent⁶⁷.

La prospettiva indicata vuole attribuire un valore essenziale alla *mediazione della storia effettiva della figura*. Il compimento portato da Cristo non è riducibile ad una sorta di «aggiunta» dall'esterno che risolve le contraddizioni che segnavano le figure antiche. Certo, queste figure sono segnate dal «travaglio del loro compimento»⁶⁸, ma ciò non significa che esse siano, dopo l'avvento di Gesù, delle anticipazioni ormai superabili. Al contrario, esse ritornano perennemente e con la loro presenza accompagnano la figura di Cristo – loro compimento – nel Nuovo Testamento, restando parte costitutiva della verità e mediazione imprescindibile. In altre parole, Cristo porta allo scoperto la verità presente nelle figure antiche perché si rivela essere, nel suo corpo, quella medesima verità con cui la figura antica, in tutte le dimensioni ad essa costitutive, si rapportava. Ed anche qui il rapporto non era di ordine estrinseco, bensì si dava nel vissuto della figura stessa, mediante la sua storia, la sua carne, i limiti, la libertà, i rapporti sociali. È *dentro* questi aspetti che si media la verità di Cristo, assumendo la storia effettiva della figura, nella quale soltanto si dà la correlazione tra verità e libertà.

Cristo allora diventa «compimento» non in quanto significato esterno a cui il significante rimanda per via mentale/cognitiva, ma il rapporto che si costitu-

⁶⁵ P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'une et l'autre Testament*, 55.

⁶⁶ P. BEAUCHAMP, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, 54.

⁶⁷ P. BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures*, 151.

⁶⁸ Beauchamp usa l'efficace immagine del cerchio: «Il movimento delle figure ci fa sentire una forza sconosciuta che attraversa il cerchio dell'identico senza ignorare l'identico. (...) È un cerchio, ma un cerchio orientato. Meglio ancora, è un cerchio partoriente: è andato fino in fondo dell'antico per espellere il nuovo». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2.*, 228.



isce è assimilabile ad un rapporto di filiazione, come osserva lucidamente A. Bertuletti, secondo cui nello schema di Beauchamp le figure

tutte partecipano della stessa particolarità che è quella di Gesù Cristo: tra il figurante e il figurato non c'è solo un rapporto (noetico) di significazione ma un rapporto (reale) di filiazione. Nella particolarità di Gesù anche la particolarità delle figure che l'hanno anticipato accede alla loro verità⁶⁹.

Su questa scia anche la storia di Gesù deve essere considerata parte costitutiva del kerygma, poiché il nucleo dell'annuncio, la Pasqua, non è separabile dalla vicenda effettiva che la precede⁷⁰. E allo stesso modo, il compimento dell'Antico Testamento non risiede nelle «*Scritture*» del Nuovo, quanto nell'atto di Gesù e nel suo evento⁷¹.

Chiarito l'ordine dei rapporti tra Cristo e le figure antiche, resta ancora da precisare quale sia la «sostanza» del compimento. Questa viene indicata nel secondo dei due saggi sul rapporto tra i Testamenti, non senza aver prima sinteticamente individuato i segni rivelatori del fatto che Cristo compie le figure⁷²:

Per dare un nome biblico alla realtà che compie le figure scegliamo un termine frequente negli scritti paolini: *to mysterion*. Mistero è un termine proveniente dal vocabolario apocalittico e designa la rivelazione nuova nella sua pienezza. Nei testi più solenni di *Efesini* e *Colossesi* il *mysterion* è una totalità di relazioni rese possibili da un centro, il Cristo, e oggetto di un disegno di Dio (*Ef* 1,9-11) che risale alle origini. Per questi due aspetti – abile incrocio (*Ef* 3,10), antichità della concezione – il *mysterion* si accorda completamente al concetto di Sapienza (*ICor* 2,7; *Ef* 3,10; *Col* 2,2s; *Rm* 11,33; 16,27...). Con questa e con null'altro potevano incontrarsi gli Ebrei e le nazioni (*Ef* 3,6; *Col* 1,27; *Rm* 11,25) nel luogo stesso in cui s'incontrano l'uomo e la donna, simbolo sacramentale che dice l'unione di Cristo e della Chiesa (*Ef* 5,32)⁷³.

⁶⁹ A. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, XXVIII-XXIX.

⁷⁰ Osserva Bertuletti: «La testimonianza di ciò che avvenne in Gesù prima della sua morte è essenziale all'annuncio, poiché il processo che la Croce termina è costitutivo della sua verità». A. BERTULETTI, *Un modello di teologia biblica*, XXIX.

⁷¹ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., XLI.

⁷² Essi sono la *concentrazione* dei temi, *l'una volta per tutte* che arresta la ripetitività delle figure, l'unicità di un momento storico (*Nome*), l'*eccesso* e l'ingresso della corporeità nell'*invisibile* (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 234-235).

⁷³ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 236.



Possiamo dunque interpretare così: Gesù compie le figure dell'Antico Testamento in quanto è *l'origine* di tali figure. L'alleanza nuova è *più antica dell'antica*⁷⁴, così che «l'Antico Testamento porta in sé, chiaramente, la conversione dall'antico al nuovo»⁷⁵. Gesù non agisce in conformità ad una verità di Dio indipendente da Israele e dalla sua storia.

La dinamica tipologica segna la fede cristologica in maniera essenziale e pertanto è costitutiva ancora oggi. Se la fede non può essere altro che di ordine storico, ciò non significa affatto che la verità di Dio possa essere desunta solamente mediante lo studio archeologico della vicenda di Gesù. La figura continua infatti a ripresentarsi. Ciò che precede – il racconto della vita di Gesù – deve ancora essere accompagnato da ciò che segue. Il credente è infatti interpellato dall'intimazione all'obbedienza lasciataci dalla figura di Gesù, ed è così chiamato a riprendere l'origine per attuare un «nuovo racconto»⁷⁶. Trova così spazio la libertà dell'uomo, figura ancora non compiuta, che soltanto nell'assenso e nell'attuazione dell'intimazione imperativa lasciataci da Gesù viene ad essere la mediazione nella quale la verità cristologica manifesta ancora oggi la sua evidenza.

III. VALUTAZIONI

L'originalità della tesi che individua il nesso tra le categorie di *sacramentum*, *typos* e *mysterion* è certo una delle principali e più felici intuizioni della sacramentaria di Ratzinger. L'interrogazione delle Scritture in ordine all'intelligenza del sacramento, oltre ad essere una opzione di metodo, assume una valenza teologica che non deve essere trascurata: sacramento e Scritture rendono entrambe testimonianza alla *res* e, di conseguenza, i destini della prassi sacramentale e dell'ermeneutica biblica sono *radicalmente* intrecciati. Infatti, il nesso tra sacramento e Scrittura è da Ratzinger collocato non su di un piano secondario (come se il sacramento fosse solo una prassi attestata e codificata dai testi biblici), ma *originario*: il significato e la necessità del sacramento per la vita cristiana può essere inteso solamente in riferimento nientemeno che alla forma biblica della verità, al «come la Bibbia sia *dentro* (inclusa/appartenente a) la verità che

⁷⁴ «La certezza che *l'alleanza nuova è più antica dell'antica* abitava gli uomini che l'annunziarono. Essi ce ne hanno lasciato un segno evidente ri-scrivendo la legge e i profeti alla luce dell'alleanza nuova». P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 312-313.

⁷⁵ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 315.

⁷⁶ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2., 234.



testimonia»⁷⁷. Egli ha avuto l'accortezza di delineare una ermeneutica biblica giustificandola a partire dall'interno della Scrittura stessa, mostrando come la verità che fonda il testo (e che rimane una referenza extratestuale) non riduce la *littera* ad uno strumento accessorio il cui senso è raggiungibile mediante il solo ricorso ad un metodo scientifico. Egli ha così praticato una lettura teologica della Scrittura che, nella sapiente ricerca di un punto di equilibrio tra archeologia e teleologia, manifesta la sua originalità e una rara capacità di indipendenza critica nei confronti della letteratura esegetica. Il soggetto, inserito nella realtà spirituale inaugurata da Cristo, è indispensabile affinché la Scrittura sia Scrittura⁷⁸: di conseguenza il processo di comprensione, in virtù del nesso soggetto-verità, non è cristallizzato ma permanente⁷⁹.

Nonostante l'orizzonte dischiuso da Ratzinger sia promettente, a nostro giudizio il suo progetto è rimasto non compiutamente svolto dal suo pensiero in quanto alcuni passaggi fondamentali mancano di una elaborazione teorica pienamente convincente. Più precisamente, la dimostrazione della sua tesi risulta pregiudicata dall'assenza di un modello di tipologia adatto a realizzare le istanze perseguite. L'accostamento della prospettiva di Beauchamp che abbiamo proposto ci sembra possa offrire degli strumenti idonei affinché l'indicazione di Ratzinger possa trovare uno sviluppo coerente. Su alcuni temi fondamentali è chiaramente riscontrabile tra i due autori un'affinità: si pensi al comune riferimento alla tipologia patristica, alla necessità di integrare questa con la moderna esegesi storico-critica, così come all'approccio teleologico dei testi. Lo scarto tra i due consiste principalmente nel modo di intendere la nozione di «figura». Il limite della proposta di Ratzinger deve essere probabilmente ravvisato in un modo ancora eccessivamente noetico di

⁷⁷ Cfr. M. EPIS, *Scrittura e verità*, 347. Bisogna qui ricordare la tesi di Ratzinger che vede una correlazione originaria tra liturgia, professione di fede e Scrittura: «Lettura della Scrittura e professione di fede erano anzitutto nella Chiesa antica gli atti liturgici dell'intera comunità riunita attorno al Signore risorto». J. RATZINGER, *I Padri nella teologia contemporanea*, 159.

⁷⁸ Questo allo stesso tempo non elimina l'eccedenza della Scrittura rispetto alla risposta dell'uomo: «La parola sopravanza ogni risposta e di conseguenza lo sforzo di teologia e Chiesa per la comprensione dell'origine dev'essere rinnovato, non può cristallizzarsi in nessuno stadio. Resta in ogni caso l'inseparabilità fra parola e risposta, e vale il fatto che non possiamo leggere e ascoltare la parola prescindendo dalla risposta che prima l'ha recepita ed è divenuta costitutiva della sua permanenza». J. RATZINGER, *I Padri nella teologia contemporanea*, 157.

⁷⁹ «Scrittura non può più avere quel senso conclusivo ed esclusivo ch'essa aveva secondo la concezione paolina nell'Antico Testamento, ma è piuttosto lo strumento dell'apertura dell'Antico al libero orizzonte dell'evento di Cristo. Essa è, per così dire, il processo permanente della nuova spiegazione della Scrittura alla luce di Cristo». J. RATZINGER, *Un tentativo*, 40.



concepire il rapporto di significazione tra la figura e il *mysterion*. La figura viene interpretata perlopiù come *rimando* alla verità e non come *mediazione* della verità. Di conseguenza, il termine *sacramentum*, che traduce la referenza tra la figura e la *res*, viene ad essere in fondo un concetto ermeneutico in quanto la dimensione della libertà storica – pur evidenziata nella sua triplice declinazione di cosmo/parola/eventi – rimane non pienamente incorporata: infatti, questi elementi che danno forma alla dimensione storica vengono ad essere *typoi* in quanto semplici rimandi a quel «contenuto nascosto» che è il *mysterion*. La storia/figura, pur imprescindibile, rimane un *intermediario* più che una *mediazione costitutiva* della verità. Ratzinger non riesce così a giustificare adeguatamente la tesi da lui stesso elaborata in quanto la sua è una tipologia più intellettualistica che drammatica. La sua proposta pone le condizioni affinché nella storia debba avvenire il riconoscimento di un *ordo* ontologicamente predefinito, ma non consente di riconoscere come tale *ordo* implichi una dinamica *inclusiva* che vincoli la manifestazione della verità di Dio alla libertà storica dell'uomo che soltanto potrebbe avallare la sua tesi. La figura viene a trovare il suo senso in un principio esterno – il *Lógos* – che rimane postulato e la cui identità non sembra essere pensata nella sua struttura drammatica (e in tal senso tipologica). Il nodo da sciogliere rimane, a nostro avviso, la persistenza di un residuo intellettualistico che nei punti chiave delle argomentazioni risulta essere frenante e lascia la prospettata fusione tra *typos* e *mysterion* ad un livello perlopiù descrittivo.

Seppur diversa per metodo adottato e finalità perseguite, l'ampia elaborazione teorica di Beauchamp, a nostro avviso, può offrire degli strumenti per portare a compimento la pertinente intuizione di Ratzinger. Il gesuita francese ha mostrato in maniera equilibrata come il *Lógos* agisce *dentro* la figura non come un principio esteriore già a monte preordinato, il quale è chiamato a portare a compimento/perfezione l'insufficienza e l'imperfezione delle figure antiche: il *Lógos* è invece *strutturalmente mediato dalla storia della figura*. Soltanto in questo modo può essere salvaguardata la validità e la necessità del riferimento all'Antico Testamento, non semplicemente come base per determinare la novità/compimento del Nuovo, ma in quanto le figure veterotestamentarie rimangono presenti perché mediante la loro storia hanno esse stesse configurato il corpo di Cristo. Ripensando attraverso la nozione di figura il nesso tra l'«io» e il divino, Beauchamp è nella condizione di delineare i tratti di una rinnovata antropologia biblica nella direzione di una identità drammatica del soggetto: drammatica, non solo perché l'uomo è segnato da una «differenza» che lo costituisce, ma soprattutto perché c'è bisogno di un *nuovo evento intimato dalla figura stessa* affinché il *mysterion* possa manifestarsi.



Ed è proprio qui che trova giustificazione l'evento sacramentale. Infatti, la dinamica di «rapporto vissuto» che caratterizza la figura non rimane un evento del passato o una costante che riguarda soltanto il testo scritto: indica piuttosto la legge che determina e struttura il rapporto tra Dio e l'uomo. La figura ancora oggi opera e intima l'accadere di un nuovo evento.

I contributi dei due autori aprono una via convincente per dimostrare biblicamente la necessità dell'evento sacramentale quale «nuovo evento» in cui il soggetto/figura accede all'Origine che abita le pieghe del suo essere. Questo può portare ad accrescere la consapevolezza che il sacramento non deve essere ridotto a questione di prassi rituale, ma è chiamato a portare a compimento quell'esperienza di fede inizialmente contrassegnata dalla meraviglia e dallo stupore che il Risorto suscita nei più svariati modi attraverso gli snodi dell'esistenza. «Portare a compimento» non significa chiudere il dramma apertosi, in quanto la verità divina non è riducibile alla forma di una definizione corretta ma è un mistero che, accadendo, sempre interpella l'uomo. La tipologia di Beauchamp con la sua strumentazione concettuale ci sembra possa integrare e completare una riflessione solo delineata dal teologo tedesco. Si dispone altresì lo spazio per una ricerca che ricomprenda la forma pratica del sacramento non solo come “traduzione” del nesso *typos-mysterion*, ma più radicalmente come l'evento che ne permette l'evidenza.

Domplatz 8
48143 Münster
Deutschland

DEVID GIOVANNINI

RIASSUNTO

La tesi di Ratzinger che interpreta la nozione di *sacramentum* quale traduzione del nesso tra *typos* e *mysterion* merita di essere riscoperta e nuovamente valorizzata. Il contributo intende mostrare come l'accostamento della teologia biblica elaborata da Beauchamp permette di integrare alcune categorie che mancano al pensiero di Ratzinger per conseguire l'istanza perseguita e al contempo di rivalutarne la portata teorica. Sulla base di una tipologia più attenta alla struttura drammatica che configura il rapporto rivelazione-fede, il nesso *sacramentum-typos-mysterion* può trovare una sua legittimità ed una configurazione più bilanciata, disponendo lo spazio per un avanzamento della ricerca.

Parole chiave: Ratzinger – Beauchamp – Sacramento – Tipologia – Scritture

ABSTRACT

Ratzinger's thesis interpreting the notion of *sacramentum* as a translation of the nexus between *typos* and *mysterion* deserves to be rediscovered and reevaluated. The contribution intends to show how the juxtaposition of the biblical theology elaborated by Beauchamp allows the integration of some categories that Ratzinger's thought lacks to achieve the instance pursued and, at the same time, to re-evaluate its theoretical scope. On the basis of a typology more attentive to the dramatic structure that configures the revelation-faith relationship, the *sacramentum-typos-mysterion* nexus can find its legitimacy and a more balanced configuration, disposing the space for an advancement of the research.

Keywords: Ratzinger – Beauchamp – Sacrament – Typology – Scripture

BIBLIOGRAFIA

- ANGELINI G., «In memoria di padre Paul Beauchamp», introduzione a E. GATTESCHI, ed., *Il libro e l'uomo. Colloquio con P. Beauchamp*, Milano: Glossa 2001, 5-18.
- BEAUCHAMP P., *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Id.*, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris: Cerf 1992, 41-56.
- BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura*, Brescia: Paideia 1985.
- BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Milano: Glossa 2001.
- BERTULETTI A., «Esegesi biblica e teologia sistematica», in G. ANGELINI, ed., *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Milano: Glossa 1998, 133-157.
- BERTULETTI A., *Un modello di teologia biblica*, Introduzione a BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Milano: Glossa 2001, IX-XXXIV.
- BOZZOLO A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma: LAS 1999.
- CAPRIOLI A., «Il sacramento tra conoscenza simbolica e rivelazione», *La Scuola Cattolica* 117 (1989) 452-464.
- COLOMBO G., «Prefazione» in BOZZOLO A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma: LAS 1999, 5-8.

- CRISTAUDO A., «Lo sviluppo della categoria di Logos nella teologia di Joseph Ratzinger», *Synaxis* 3 (2009) 121-156.
- EPIS M., *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Brescia: Queriniana 2009.
- EPIS M., «Scrittura e verità. Un punto di vista teologico-fondamentale», *Teologia* 43 (2018) 341-356.
- IMPERATORI M., «P. Beauchamp e l'esegesi tipologica della Scrittura. Tradizione e modernità», *Gregorianum* 93 (2012) 23-45.
- MONTANARI A., «Una reticenza diffusa nei confronti dell'allegoria. A proposito dell'esegesi cristiana antica», *Teologia* 42 (2017) 232-254.
- RATZINGER J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano: Jaca Book 2011³.
- RATZINGER J., *Il Dio delle fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Venezia: Marcianum Press 2007.
- RATZINGER J., «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Brescia: Morcelliana 2006², 27-73.
- RATZINGER J., «La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana», in ID., *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Città del Vaticano: LEV 2010, 221-241.
- RATZINGER J., *Rappresentanza/sostituzione*, in *Dizionario Teologico*, diretto da H. Fries, Brescia: Queriniana 1968, vol. III, 42-53.
- RATZINGER J., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia: Queriniana 2010¹⁷.
- RATZINGER J., «Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa. L'unità di struttura e contenuto», in ID., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia: Morcelliana 1986, 25-43.
- RATZINGER J., «Forma e contenuto della celebrazione eucaristica», in ID., *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Città del Vaticano: LEV 2010, 412-440.
- RATZINGER J., «Il sacramento dell'ordine come espressione sacramentale del principio di tradizione», in ID., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia: Morcelliana 1986, 147-160.
- RATZINGER J., «Variazioni sul tema fede, religione e cultura», in ID., *Fede – Verità – Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena: Cantagalli 2005², 83-114.
- RATZINGER J., «I Padri nella teologia contemporanea», in ID., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano: Jaca Book 2005², 143-161.



- RATZINGER J., *Cantate al Signore un canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Milano: Jaca Book 1996.
- RATZINGER J., «Bilancio e prospettive», in ID., *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Città del Vaticano: LEV 2010, 750-762.
- RATZINGER J., «Prefazione al volume iniziale dei miei scritti», in ID., *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Città del Vaticano: LEV 2010, 5-9.
- RICOEUR P., *Accomplir les Écritures selon Paul Beauchamp*, II, in *Hommage à Paul Beauchamp*, Paris: Centre Sèvres 1996.
- SEQUERI P., *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Brescia: Queriniana 2016.
- SEQUERI P., «“Plasmati ed educati dall'azione liturgica” (IG 17): l'orizzonte simbolico rituale della rivelazione-fede», *Rivista Liturgica* 104/3 (2017) 21-28.