

L'antica dottrina sui sacramenti.

II. La tipologia¹

1. IL LINGUAGGIO DELLA SACRAMENTALITÀ E LA TIPOLOGIA BIBLICA

Per introdurci alla mistagogia sarà bene ascoltare Jean-Marie Husser:

La nozione di «tipologia» in se stessa è assente dai testi dell'Antico Testamento. Il termine stesso tipo non è attestato che due volte nella Settanta per i libri canonici, ma queste due occorrenze riflettono la stessa ambivalenza semantica che c'è nel Nuovo Testamento. In Es 25,40, typos designa il «piano», il «modello» del santuario e degli oggetti culturali rivelati a Mosè, mentre in Am 5,26 designa la «immagine», la «rappresentazione» figurata di esseri viventi. L'idea fondamentale significata da typos sembra essere quella di «forma», «rappresentazione astratta» di una realtà, sia che si tratti di un modello ideale (Urbild) o dell'immagine, della copia (Abbild) di un originale. In questo caso (Am 5,26), typos traduce l'ebraico šēlem e designa l'idolo culturale mentre in Es 25,40 traduce l'ebraico tabnît che al v. 9 e nello stesso contesto, è reso da paradeigma. In ebraico è infatti tabnît che corrisponde meglio al greco typos. Il suo campo semantico si estende in entrambe le direzioni di typos: esso designa sia il «piano», il «modello»,² ed è reso dalla Settanta da paradeigma, una sola volta da typos (Es 25,40); sia la «copia», la «immagine», la «rappresentazione»,³ ed è allora tradotto

¹ In questo capitolo riporto delle parti di due mie relazioni che saranno pubblicate negli *Atti* dei rispettivi congressi: 1) *How Transmit the Mystery? Reflexions on the Sources, Method and Sense of Mystagogical Catechesis* (Katholieke Universiteit Leuven. Congress: «Mediating Mysteries, Understanding Liturgies», 2013); 2) *L'approche typologique de la liturgie avec l'exemple des prières eucharistiques* (Institut Catholique de Paris. Colloque: «Lex Orandi. Pour une herméneutique de l'euchologie», 2013).

² Modello del santuario e degli oggetti culturali, rivelato da Dio a Mosè (Es 25,9.40), o piano del santuario e modello dell'arredo, disegnato da Davide (1Cr 28,11.12.18.19).

³ Copia dell'altare di Damasco disegnato da Acaz (2Re 16,10); copia dell'altare di Silo costruito dalle tribù transgiordantiche (Gs 22,28); immagine culturale figurante un essere vivente (Dt 4,16.18; Is 44,13; Ez 8,10; Sal 106,20; 144,12).

da morfē (Is 44,13), bdelugma (Ez 8,10), typos (Am 5,26), ma più genericamente da homoiōma.⁴

Se noi esaminiamo il linguaggio dell'area della sacramentalità nel tardo antico, ci accorgiamo che la terminologia utilizzata per designare i sacramenti è la stessa terminologia della tipologia biblica. Se è vero che non è facile, per noi, comprendere bene la dottrina patristica sui sacramenti, è altrettanto vero che alla base di questo problema c'è la difficoltà di capire la tipologia biblica. Nel suo celebre saggio *Sacramentum futuri*, introducendo il tema della tipologia biblica, Jean Daniélou inquadra questo problema riconoscendo in modo esplicito la difficoltà degli uomini d'oggi nei confronti della tipologia biblica.⁵

1.1. All'origine della tipologia biblica

Gli eventi salvifici dell'Antico Testamento, come l'esodo, ad esempio, non sono chiusi e diventano annuncio e immagine di altri interventi futuri nei quali Dio si impegna per la salvezza del suo popolo. È il profetismo, che utilizzerà gli eventi del passato per sostenere la speranza del popolo in un intervento di Dio che venga a salvarlo. Dio intervenne nel passato e, allo stesso modo, verrà in soccorso di Israele nel futuro. Il ricordo dell'esodo e di altri fatti di questo tipo, genera come un «paradigma» dei futuri interventi di Dio. Il passato sarà rinnovato dalle future azioni di Dio nella storia, e la dialettica tra il passato e il futuro diventa una categoria teologica per comprendere la salvezza che Dio realizza di età in età.

Guardando la situazione di Gerusalemme, poco tempo dopo il ritorno dall'esilio, il Terzo Isaia interpreta la liberazione dalla deportazione di Babilonia come un rinnovamento dell'esodo (Is 63,11-16), ma questa maniera di inculcare la speranza era stata inaugurata

⁴ J.-M. HUSSER, «La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament», in R. KUNTZMANN (a cura di), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (Lectio divina. Hors série), Éditions du Cerf, Paris 2002, 11.

⁵ «Niente è più sconcertante per l'uomo d'oggi che i commentari scritturistici dei padri della Chiesa. Da un lato egli coglie una pienezza teologica e spirituale che dà a queste opere una ricchezza religiosa ineguagliabile. Nello stesso tempo ha la sensazione di una mentalità alla quale egli si sente estraneo e che turba i suoi abiti mentali. Ne risulta una svalutazione molto comune dell'esegesi patristica di cui si trova l'eco, più o meno sfumata, in molti dei nostri contemporanei» (J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* [Études de théologie historique], Beauchesne, Paris 1950, V).

già dal Primo Isaia che esortava Israele, fino ai più deboli, a riprendere le forze (Is 35,2-4) dato che c'era una strada da percorrere, un cammino tracciato nel deserto: «Ci sarà un sentiero e una strada e la chiameranno via santa; nessun impuro la percorrerà. [...] e gli ignoranti non si smarriranno» (Is 35,8). E ancora, in maniera ancor più esplicita: «Si formerà una strada per il resto del suo popolo che sarà superstita dall'Assiria, come ce ne fu una per Israele quando uscì dalla terra d'Egitto» (Is 11,16). Dio vi farà sgorgare l'acqua come già nel passato a Meriba (Is 35,6) e il deserto si trasformerà in un orto verdeggiante (Is 35,7). Come già una volta il Mar Rosso, l'Eufrate si dividerà in due per lasciar passare la carovana del nuovo esodo di cui Dio sarà la guida (Is 11,15). Ciò che viene annunciato, dunque, è un nuovo intervento di Dio, che non sarà nient'altro che un nuovo esodo. A causa dell'annuncio profetico, il futuro è già *presente* e ha la *forma* di una ripetizione del passato.

Questo metodo, il Nuovo Testamento l'ha fatto suo e ha cercato di mostrare la vita di Gesù Cristo come la realizzazione delle figure dell'Antico Testamento, e, di conseguenza, il regno futuro è stato presentato come un nuovo paradiso, un nuovo esodo, un nuovo diluvio.

Jean Daniélou ha giustamente sottolineato che, tra le figure che sono state utilizzate nelle catechesi patristiche sull'iniziazione cristiana, ci sono delle figure che appartengono al Nuovo Testamento, ma ci sono dei casi le cui figure non si trovano nel Nuovo ma solo nell'Antico Testamento. È il caso, ad esempio, di Mosè che prega con le braccia alzate mentre Giosuè combatte contro Amalek (Es 17,8-11): a causa della posizione delle braccia, Mosè è la rappresentazione di Cristo sulla croce. Questa immagine è sempre associata al serpente di bronzo che Mosè ha fatto elevare nel mezzo del campo di Israele, collocato su di un legno: il serpente di bronzo è l'immagine di Cristo in croce già nel Vangelo di Giovanni ma l'immagine di Mosè, nella posizione dell'orante, non c'è. Bisognerebbe allora supporre che ci fossero dei *Testimonia* che avevano già associato differenti figure dell'Antico Testamento, come immagine di Cristo, di cui solo una parte è entrata nel Nuovo Testamento mentre un'altra parte ha conservato la sua esistenza nella tradizione orale: essa è entrata nel patrimonio delle catechesi patristiche senza passare attraverso il Nuovo Testamento.⁶

⁶ *Ivi*, 144-147.

Le figure più importanti che la tradizione della Chiesa ha utilizzato sono le seguenti, senza pretesa di essere esaustivo: Adamo tipo di Cristo; Agar e Sara; Adamo e il paradiso; Noè e il diluvio; il sacrificio di Isacco; Mosè e l'esodo; il passaggio del Mar Rosso; la manna e l'acqua dalla roccia; l'agnello pasquale; Melchisedech; e, alla fine, il ciclo di Giosuè che è così importante a causa del *mistero* del Nome che è attribuito ai cristiani dal battesimo e che è l'unzione dello Spirito Santo.⁷

1.2. La tipologia e il Nuovo Testamento

Prima di affrontare i testi paolini e la Lettera di Pietro bisogna ricordare che «nell'esegesi non cristiana regna normalmente una divisione fortemente binaria, che è, sotto differenti nomi, quella del senso letterale e del senso allegorico. Questa caratteristica è particolarmente visibile nel giudaismo ellenistico, ove l'opera di Filone Alessandrino abbonda in dicotomie di questo genere».⁸ Di fianco al senso letterale c'è dunque un altro senso che concerne gli «oggetti che solo il pensiero può cogliere».⁹ Anche nei testi paolini c'è l'interpretazione allegorica formulata in modo pienamente consapevole: è il caso di Gal 4,24 ove Agar e Sara prefigurano le due alleanze. Effettivamente si deve parlare di allegoria, come dice Manlio Simonetti notando che Paolo utilizza il termine *allēgoroumena*, ma aggiunge subito che «altrove, a indicare la realtà dell'Antico Testamento vista come prefigurazione del Nuovo Testamento, Paolo introduce il sostantivo *typos* e anche l'avverbio *typicōs* (Rm 5,14; 1Cor 10,6)».¹⁰ Simonetti prosegue dicendo che, mentre il termine *allegoria* (e termini derivati) era già in

⁷ Cf. ad esempio M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemeridis Augustinianum 23), Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1985, 23s.

⁸ J. PÉPIN, «Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique», in C. CURTI - J. GRIBOMONT - M. MARIN - G. OTRANTO - J. PÉPIN - M. SIMONETTI - P. SINISCALCO (a cura di), *La terminologia esegetica nell'antichità* (Quaderni di Vetera Christianorum 20), Edipuglia, Bari 1987, 13.

⁹ PHILO, *De Abrahamo* 119, in J. GOREZ (a cura di), *Philonis Alexandrini. De Abrahamo*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT (a cura di), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 20, Les Éditions du Cerf, Paris 1966, 72.

¹⁰ M. SIMONETTI, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», in CURTI - GRIBOMONT - MARIN - OTRANTO - PÉPIN - SIMONETTI - SINISCALCO (a cura di), *La terminologia esegetica nell'antichità*, 25.

uso negli scritti dei filosofi greci, l'utilizzazione di *typos* in ambito esegetico è una soluzione tipicamente paolina per designare la figura e il suo compimento. Questo termine è un sostantivo deverbale ricavato dal verbo *typtō* che designa l'azione di *battere, colpire* il metallo in modo da trasformarlo in una moneta; il *typos* era il modello, la matrice che trasferisce la sua immagine su ogni pezzo della moneta. Se gli interventi di Dio nell'Antico Testamento sono il *typos* che si compie nel Nuovo Testamento attraverso la redenzione operata da Cristo, si capisce bene che era necessario rielaborare la terminologia e creare un termine per designare il compimento del *typos*. La soluzione del problema si trova già nel Nuovo Testamento, che ha creato il termine *antitypos*: nella Lettera agli Ebrei il tempio quaggiù è l'antitipo del vero tempio che è il tempio del cielo (Eb 9,24), e la Prima lettera di Pietro dice che, ora, ciò che ci salva è il battesimo, antitipo del diluvio (1Pt 3,21):¹¹ in passato Israele era stato salvato dall'acqua (del diluvio) e ora noi siamo salvati dall'acqua (del battesimo). Il *tipo* e l'*antitypo* camminano sempre assieme: essi sono un binomio indissolubile perché l'uno ha sempre bisogno dell'altro per esistere.

Prima di essere un metodo esegetico, la tipologia è una qualità degli eventi della salvezza. È la realtà che è tipologica:¹² ed è vero. Ecco un'affermazione di Jean Daniélou di cui nondimeno egli non dà giustificazione. Ma non c'è problema, dato che la ragione si trova in 1Cor 10,6 e 11, ove Paolo dice che gli eventi che accaddero ai giudei nel deserto sono dei *tipi* che accaddero per noi. È la realtà, dunque, che è tipologica ed è per questo che bisogna interpretarla in modo tipologico.

1.3. La tipologia in 1Cor 10,1-11

In questa pericope Paolo affronta il problema della salvezza che ha come mediatore il Cristo; ma, giustamente, c'è il problema che il Cristo appartiene all'ultima generazione – la generazione di Paolo e dei suoi interlocutori – mentre la salvezza è un'esperienza incasto-

¹¹ Per questa traduzione cf. L. GOPPELT, «Typos», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, XIII, col. 1486.

¹² «Più ancora che per il sacrificio di Melchisedech, l'applicazione della manna all'eucaristia appare in tal modo come fondata sulla realtà delle cose» (J. DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* [Lex orandi 11], Les Éditions du Cerf, Paris 1958, 204).

nata lungo tutta la storia di Israele. Dunque, essa esiste molto prima di Cristo. Allora, com'è possibile affermare che questi è il salvatore universale? Inoltre, i cristiani sanno bene che il rapporto con la salvezza passa per il battesimo e l'eucaristia, due riti che sono legati alla storia di Cristo e che non fanno parte dell'esperienza di salvezza della storia di Israele. Si tratta di questioni alle quali Paolo deve rispondere, ed egli risponde facendo delle due economie una sola economia di salvezza al centro della quale c'è il Cristo. «Lo stesso Cristo che sostiene attualmente i cristiani nel loro cammino verso la patria celeste, sosteneva già i loro "padri", gli ebrei, nel loro cammino verso la terra promessa».¹³ È un fatto che in 1Cor 10,1-11 Paolo affermi la presenza di Cristo nell'Antico Testamento. Tutto questo testo appartiene al genere letterario sapienziale e bisogna notare che il Cristo vi adempie le stesse funzioni della Sapienza:¹⁴ nel libro della Sapienza, nello «sviluppo che descrive la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, il passaggio del Mar Rosso e la traversata del deserto, è la Sapienza che è il soggetto di quasi tutti i verbi; di conseguenza, quando in 11,4 si dice che: *l'acqua fu donata loro da una roccia scoscesa e da una pietra venne placata la loro sete*, è per la Sapienza che quest'acqua fu data se ci si rapporta al contesto antecedente».¹⁵

Nel suo saggio il padre André Feuillet ha esaminato anche *Le allegorie delle leggi* di Filone d'Alessandria, dandogli un certo rilievo. Credo che quest'opera di Filone dovrebbe meritare ancora maggiore attenzione, dato che si tratta di un'opera che non solo è molto vicina al testo di Paolo ma che, forse, ne è anche la fonte.¹⁶ Perché Paolo ha

¹³ A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les Épitres pauliniennes* (Études bibliques), J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1966, 105.

¹⁴ «Anteriormente a 1Cor 10,1-4, che afferma una presenza reale ed efficace del Cristo tra gli Ebrei durante la peregrinazione nel deserto, il libro della Sapienza nei capitoli 10-12 aveva mostrato la Sapienza presente e attiva in mezzo al popolo eletto: è lei che ha salvato i patriarchi (10,1-14); essa è anche discesa in prigione con Giuseppe e in catene non lo abbandonò (10,14); è lei che ha liberato Israele dalla schiavitù dell'Egitto e ha condotto il popolo attraverso il deserto (10,15-11,4); è lei che ha punito gli Egiziani e i Cananei (11,5-12,25)» (ivi, 105).

¹⁵ Ivi, 106.

¹⁶ «È possibile dunque che l'anima incontri uno scorpione, ossia la dissipazione, nel deserto, e che la sete, quella delle passioni, la colga fino a quando Dio non invii l'onda che scaturisce dalla roccia della sua sapienza, e plachi la sete dell'anima che ha subito la diversione, dandole una salute immutabile. La roccia scoscesa, infatti, è la sapienza di Dio; essa era in alto ed essa fu la prima nella divisione delle sue potenze, ed egli ne disseta le anime amiche di Dio; placata la loro sete, esse si nutrono della manna, cioè del genere supremo - dato che manna significa "qualche cosa", il genere di tutte le cose -. Ora il genere supremo è Dio, e ciò che viene dopo, è il Logos di Dio; le altre cose non esistono che in parole, e succede che esse talvolta equivalgano al nulla»

scelto Filone e non la Sapienza? Lasciamo da parte il problema della data del libro della Sapienza, e rispondiamo in base ai contenuti. Il libro della Sapienza parla solo dell'acqua nel deserto, mentre Filone parla sia dell'acqua (Sapienza di Dio) sia della manna. In più, nel testo di Filone il tema dell'acqua e quello della manna sono coordinati assieme per formare una sola argomentazione: esattamente come nella pericope paolina. La scelta, quindi, sarebbe dovuta ai contenuti trattati in Filone.

In 1Cor 10,1-11 ci sono due componenti da tenere presenti: a) Paolo usa il metodo tipologico per parlare del battesimo e dell'eucaristia; b) egli riflette sulla sua argomentazione e la definisce, lui stesso, come tipologica.

a) Paolo deve presentare il Cristo come salvatore universale poiché, se è celebrato come salvatore, ne segue che lo è stato anche per Israele quando gli israeliti attraversarono il deserto. Ma i cristiani sono salvati da Cristo per mezzo dei sacramenti, ossia del battesimo e dell'eucaristia: e allora è necessario che negli avvenimenti dell'esodo ci siano non solo il Cristo ma anche i suoi sacramenti. L'argomentazione di Paolo comincia con una breve allusione all'esodo descritto da due episodi nei quali l'acqua è in primo piano dato che viene citata la nube e la traversata del mare: «Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nube, tutti attraversarono il mare» (1Cor 10,1). Dopo questo riferimento all'esodo, Paolo passa all'interpretazione sacramentale nella quale i due avvenimenti sono qualificati come battesimo, e il ministro del battesimo è Mosè: «Tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nube e nel mare» (1Cor 10,2). Dopo il battesimo è chiaro che c'è l'eucaristia, e allora Paolo è obbligato a parlare dell'*acqua dalla roccia* e della *manna* che gli israeliti hanno mangiato e hanno bevuto nel deserto; ma Paolo deve arrivare a questo andando adagio adagio, introducendo questi due elementi a partire dalla definizione stessa dell'eucaristia, ossia di nutrimento e bevanda spirituale: «Tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo» (1Cor 10,3-4). Detto questo, dobbiamo tornare al nostro Filone Alessandrino per cogliere il parallelismo tra questo autore e il

(*Legum Allegoriae* II,86, in C. MONDÉSERT [a cura di], *Philonis Alexandrini. Legum Allegoriae*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT [a cura di], *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 2, Les Éditions du Cerf, Paris 1962, 151).

testo paolino. Egli aveva citato i racconti biblici sulla manna che contenevano l'affermazione – molto chiara – che la manna era quell'alimento che aveva permesso la sopravvivenza del popolo d'Israele; ne segue, di conseguenza, che essa era un alimento materiale. In questo testo di Filone, *materiale* e *spirituale* non solo non si escludono ma restano sempre in dialogo tra loro. La manna, pur restando un alimento materiale, è anche un elemento spirituale, tanto per Filone¹⁷ che per Paolo:¹⁸ per entrambi la *spiritualità* non appartiene all'interpretazione bensì alla realtà stessa di questo alimento; ecco, questa è la differenza tra tipologia e allegoria. Paolo, anche lui, utilizza la tipologia e non l'allegoria. In sostanza, Paolo afferma che c'è un rapporto tipologico tra il battesimo e l'acqua (sia quella della nube, sia quella del passaggio del Mar Rosso, in Mosè), da un lato, e tra l'eucaristia e la manna, dall'altro. In altri termini, il popolo d'Israele, nel deserto, fu salvato da Cristo (la roccia) e questi operò attraverso i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia che erano tipologicamente presenti: sotto forma differente, evidentemente, dato che si trattava di un caso di tipologia.

Filone e Paolo spiegano il valore dell'acqua dalla roccia nello stesso modo, identificando la roccia con un personaggio divino: per Filone la sete, quella delle passioni, è guarita dall'onda che scaturisce dalla roccia della Sapienza di Dio, che dà una salute immutabile «poiché, la roccia scoscesa, è la Sapienza di Dio».¹⁹ Nella pericope di Paolo, che ha una cristologia sapienziale, il personaggio non è la Sapienza ma il Cristo stesso: «... bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo»²⁰ (1Cor 10,3-4). Filone prosegue spiegando anche che cosa sia la manna e, attraverso un'interpretazione allegorica del termine, dice che essa è Dio perché il *Logos* è il secondo (*deuteros*) dopo di lui. Paolo si distacca da Filone, in questo, e si limita a dare la spiegazione cristologica, dicendo che la roccia era il Cristo.

b) Per evitare ogni malinteso, una volta terminata la sua argomentazione, Paolo dà la chiave di lettura dell'argomento che egli ha appena trattato e dice apertamente che egli lo ha trattato in modo tipologico: «Ora, queste cose sono accadute come esempio per noi (*typoi hēmōn*)» (1Cor 10,6); e ancora: «Queste cose sono accadute loro co-

¹⁷ Egli utilizza la nozione di alimento per applicarla a Dio stesso.

¹⁸ Per Paolo l'alimento è l'eucaristia.

¹⁹ In greco: «Hē gar akrotomos petra hē sophia tou Theou estin» (*Legum allegoriae* II,86).

²⁰ In greco: «Hē petra de ēn ho Christos».

me esempio (*typikōs synebainen*), ed esse sono state scritte per nostra istruzione (*nouthesian*), per noi che siamo arrivati alla fine dei tempi» (1Cor 10,11). Le traduzioni odierne della Bibbia non dicono «tipo», bensì «esempio»; è inutile dire che questo termine è un calco del termine latino *exemplum* utilizzato nella Vulgata, un termine che in latino è usato correttamente ma che nelle lingue moderne non è in grado di rendere il significato di *typos*.

In conclusione, dobbiamo riconoscere che Paolo non si è limitato a costruire un'argomentazione capace di interpretare gli eventi dell'esodo come tipi del battesimo e dell'eucaristia, assicurando loro la stessa efficacia anche se tipologica. Egli ha fatto molto di più, poiché da questa argomentazione ha saputo ricavare una dottrina, una teoria interpretativa, che egli ha saputo esprimere con termini tecnici come *typos* e *typikōs*.

1.4. Un altro testo paolino: Rm 6,5

La tipologia paolina vale non solo per il rapporto tra il Nuovo Testamento e gli eventi dell'Antico, ma anche per il rapporto che c'è tra il rito e l'avvenimento di salvezza operato da Cristo. È il caso della relazione che intercorre tra il battesimo e la morte (e risurrezione) di Cristo, descritta in Rm 6,5. Ecco il testo secondo la versione CEI che ricalca il testo della *Bible de Jérusalem*:²¹ «Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione». È importante considerare il testo greco,²² ove è presente uno dei termini tecnici della concezione tipologica del battesimo: *homoiōma*. Le differenti traduzioni, incapaci di riconoscere la concezione tipologica del battesimo, non sono state in grado di tradurre il sostantivo *homoiōma* e, quindi, abbiamo «morte simile alla sua» invece di «immagine (sacramento) della sua morte».

Infatti, tutti traducono come se ci fosse *homoiōsis*, che significa la «qualità» della somiglianza, mentre *homoiōma* (di cui bisogna sotto-

²¹ Le varie versioni italiane (Nuova Riveduta; Nuova Diodati; Luzzi/Riveduta) cadono nel medesimo errore di dire «morte simile alla sua»; fa eccezione la Diodati che dice: «Perciocché, se siamo stati innestati con Cristo alla conformità della sua morte, certo lo saremo ancora a quella della sua risurrezione». Traducendo «conformità» mostra di aver capito che *homoiōma* non è *homoiōsis*, però non ha saputo tradurlo.

²² La Vulgata ha conservato pienamente il senso del testo greco: «... si enim conplantati (*sumphytoi*) facti sumus similitudini mortis eius simul et resurrectionis erimus».

lineare il suffisso «... *ma*») designa la «cosa concreta», la cui natura è di essere *immagine*. Nel nostro testo, il termine designa il battesimo la cui natura è di essere una *somiglianza della morte di Cristo*. Di conseguenza la locuzione *tō homoiōmati tou thanatou autou* non significa «con una morte simile alla sua», bensì «con una (realtà, o azione, la cui natura è di essere la) somiglianza della sua morte». Per questa interpretazione di *homoiōma*, bisogna citare un importante saggio di Ugo Vanni.²³ In sostanza noi dovremmo interpretare l'espressione *somiglianza della sua morte*, come se Paolo avesse scritto *sacramento della sua morte*. In una concezione tipologica, infatti, il sacramento, nella sua natura profonda, gode di una «certa» rassomiglianza con la realtà di cui è sacramento, malgrado le differenze.

Per creare un rapporto tra il Nuovo Testamento e l'Antico, o meglio tra gli avvenimenti della salvezza dell'esodo e i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, Paolo ha utilizzato il termine *typos*, forse sotto l'influsso di Es 25,40, quando Dio, sul monte, ha mostrato a Mosè il *typos* del tempio che egli avrebbe dovuto costruire. Ma quando Paolo ha voluto parlare del battesimo, in Rm 6,5, egli non ha più utilizzato *typos* e ha fatto ricorso al termine *homoiōma*. Anche per l'eucaristia è successo qualcosa di simile, dato che ha utilizzato un altro termine ancora, il termine *koinōnia*, ossia *comunione* (1Cor 10,16). Questi tre termini, *typos* – *homoiōma* – *koinōnia*, hanno la stessa funzione di esprimere il legame ontologico tra il rito e l'evento, un legame che noi dobbiamo definire come legame di sacramentalità.

Paolo ha utilizzato tre termini differenti a seconda delle tre realtà alle quali applicava il suo metodo, ma lo scopo è lo stesso, ossia di garantire l'unità tra l'evento e il rito, superando così il divario spazio-temporale tra il *luogo*, l'*epoca*, la *forma* dell'evento di salvezza e il *luogo*, l'*epoca*, la *forma* del rito. È questo divario spazio-temporale il problema di ogni dottrina sacramentaria: Paolo supera questo problema con la tipologia. In tale moto il rito e il suo referente sono una sola e medesima realtà.

Nondimeno un rito, che viene ripetuto molte volte, in differenti epoche, in differenti momenti storici e in differenti luoghi, non sarà mai completamente identico a un evento che, per definizione, è accaduto una sola volta – una volta per tutte – nella storia, in un luogo pre-

²³ U. VANNI, «*Homoiōma* in Paolo (Rm 1,23; 5,14; 6,5; 8,3; Fil 2,7): Un'interpretazione esegetico-teologica alla luce dell'uso dei LXX», in *Gregorianum* 58(1977), 321-345, 431-470.

ciso, in determinate circostanze, e che non potrà mai essere ripetuto. È evidente che un rito conserva sempre una sua differenza rispetto all'evento che esso celebra e che è il suo referente. Identità, dunque, ma anche differenza. Sarebbe meglio dire: *identità nella differenza*. Il metodo tipologico ha questa caratteristica, di assicurare l'identità tra *differenti eventi* o anche tra *un evento e un rito*, lontani nel tempo e nello spazio, pur conservando le specifiche differenze.

2. QUATTRO PADRI DELLA CHIESA

I padri della Chiesa sono buoni testimoni dei dati che ho appena esposto. Infatti, parlando di Rm 6,5 abbiamo parlato della *somiglianza* (ontologica) che c'è tra il rito del battesimo e il suo referente, ossia l'evento della morte (e della risurrezione) del Cristo. Ebbene, la descrizione che abbiamo appena dato coincide con la definizione stessa di sacramento data da Agostino nella sua Lettera 98 a Bonifacio, sul battesimo, ove il sacramento è stato definito come una «realtà simile a». Ecco il testo: «Si enim sacramenta quondam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non habent, omnino sacramenta non essent».²⁴ La *similitudo* è, dunque, l'elemento costitutivo, anzi l'elemento formale, della sacramentalità. Ma Agostino non conosce solo il termine *similitudo*; per parlare del rapporto tra la manna e il Cristo, egli utilizza il verbo «figurare»²⁵ e, in questa prospettiva, il sacramento dell'eucaristia che il Cristo ha trasmesso alla Chiesa è chiamato semplicemente «figura».²⁶ Di conseguenza, il termine «figura»

²⁴ AURELI AUGUSTINI, *Epist.* 98,9, in A. GOLDBACHER (a cura di), *Aureli Augustini Hipponensis Episcopi. Epistulae* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 34,2), Wien 1898, 531, l. 3. Per un commento di questa definizione, cf. E. MAZZA, «Elementi agostiniani per la concezione sacramentale della liturgia», in Id. (a cura di), *Rendere Grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, a cura di D. GIANOTTI, presentazione di P. DE CLERCK, postfazione di J.J. FLORES ARCAS (Studi e ricerche di liturgia 29), EDB, Bologna 2010, 172ss.

²⁵ «De coelo certe manna ueniebat, attendite quem figurabat: *ego sum*, inquit, *panis uiuus, qui de coelo descendi*» (AURELI AUGUSTINI, *Sermo* 332: *PL* 39,1551, l. 53).

²⁶ «Sed et ibi qui diligenter legunt, uident in illo bello dauid pacatum fuisse filio, qui etiam magno cum dolore planxit extinctum, dicens: abessalon filius meus, quis dabit mihi mori pro te; et in historia noui testamenti, ipsa domini nostri tanta et tam miranda patientia, quod eum tamdiu pertulit tamquam bonum, cum eius cogitationes non ignoraret, cum adhibuit ad conuiuium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendauit et tradidit, quod denique in ipsa traditione osculum accepit, bene intellegitur pacem christum exhibuisse traditori suo, quamuis ille tam sceleratae cogitationis interno bello uastaretur» (AURELI AUGUSTINI, *Enarrationes in Psalmos*,

esprime la concezione tipologica ed è utilizzato per dire «tipo» ossia «sacramento». Questa concezione deve essere tradizionale dato che è utilizzata, già molto prima, da Tertulliano per formulare un'argomentazione contro i doceti: volendo spiegare la frase di Cristo: «Questo è il mio corpo», egli disse che significava «... la figura del suo corpo».²⁷ È chiaro, dunque, che il termine «figura» ha lo stesso senso che «sacramento», ma in una concezione tipologica.

L'autore che, in Occidente, si è maggiormente impegnato nell'interpretazione tipologica è Cipriano di Cartagine, che ha iniziato con l'interpretazione tipologica del ministero dicendo che il *sacerdos* (il vescovo) è il *typus Christi*, dato che compie le stesse azioni di Cristo; dopo di che, egli arriva all'interpretazione tipologica dell'intera celebrazione. Nella sua Lettera 63 Cipriano spiega che l'eucaristia della Chiesa non è altro che obbedienza alla parola di Gesù che, facendo l'Ultima cena, diede un modello da imitare: facendo insegnò e, di conseguenza, egli è *auctor et doctor*, lui che *praecepit et gessit*.²⁸ Se l'ultima cena è il *typos*, l'eucaristia della Chiesa sarà necessariamente la figura e l'immagine di quella *ueritas* che è l'Ultima cena. L'istituzione dell'eucaristia, dunque, non è altro che la trasmissione del *typos*. Questa concezione è talmente diffusa da entrare anche nel testo delle antiche preghiere eucaristiche, o anafore, come ad esempio nel Canone romano citato da Ambrogio nel *De sacramentis*.²⁹ È inutile dire che il binomio figura-*ueritas* ha avuto inizio nell'interpretazione tipologica della sacra Scrittura: di qui è stato trasferito alla teologia dei sacramenti che l'ha utilizzato tale quale.

Per terminare dobbiamo citare Ambrogio che, parlando dell'eucaristia, ha utilizzato il termine *similitudo* dicendo che il calice è vera-

Ps. 3,1, in E. DEKKERS - J. FRAIPONT [a cura di], *Augustinus Hipponensis. Enarrationes in Psalmos* [Corpus Christianorum. Series latina 38], Brepols, Turnhout 1956, 8, 1, 28).

²⁷ «Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum, - indignum enim, ut quid alienum concupisceret deus - acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit "hoc est corpus meum" dicendo, id est *figura corporis mei*. Figura autem non fuisset nisi ueritatis esset corpus» (*Aduersus Marcionem* 4,40; in A. KROYMANN [a cura di], *Q. S. Fl. Tertulliani. Aduersus Marcionem* [Corpus Christianorum. Series latina 1], Brepols, Turnhout 1954, 657).

²⁸ *Epistula* 63,1; in L. BAYARD (a cura di), *Saint Cyprien. Correspondance* (Collection des Universités de France. Publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Les Belles Lettres, Paris 1961, t. II, 200.

²⁹ *De sacramentis* IV,21, in B. BOTTE (a cura di), *Ambroise de Milan. Des Sacrements Des Mystères Explication du Symbole* (Sources chrétiennes 25 bis), Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 114. Per un commento al testo del canone citato da Ambrogio, cf. E. MAZZA, «Sul Canone della messa citato nel *De sacramentis* di Ambrogio», in *Ecclesia orans* 27(2010), 271-293.

mente sangue di Cristo, quantunque ciò che si vede è solo del vino: «Sed forte dicis: Speciem sanguinis non uideo. Sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem³⁰ sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti ergo quia quod accipis corpus est Christi». ³¹ Il termine *similitudo*, che Ambrogio ha ricavato da Paolo, possiamo dire che è caratteristico della sua teologia sacramentaria dato che egli lo applica all'eucaristia nel suo commento al canone della messa, mentre, per designare la sacramentalità, il testo del canone usa un altro termine che non è *similitudo* bensì *figura*, che corrisponde al greco *typos*.

3. LA TESTIMONIANZA DELLE ANTICHE ANAFORE

Ci sono delle antiche anafore che hanno introdotto nel loro testo l'affermazione della sacramentalità dell'eucaristia inserendo alcuni di quei termini che abbiamo esaminato prima. Cominciamo col citare la cosiddetta *Eucaristia mystica*, un testo molto antico frutto di uno degli sviluppi della tradizione liturgica del giudeo-cristianesimo. Qui l'azione di grazie dice che, in questo rito, noi «portiamo a compimento gli antitipi» del corpo e del sangue di Cristo, in obbedienza al suo comando.³² Questa eucaristia appartiene a un antico eucologio giudaico recepito e adattato nella collezione delle *Costituzioni apostoliche* del 380. Il realismo sacramentale, dunque, è affermato attraverso la tipologia.

Il termine *antitipo* è presente nell'anafora bizantina di san Basilio, un testo in uso ancor oggi. Bisogna ricordare che Basilio è colui che ha creato la parte consacratoria dell'epiclesi: all'inizio di questa preghiera, egli ha conservato la frase che contiene l'affermazione della sacramentalità del pane e del vino che sono chiamati, appunto, antitipi del corpo e del sangue di Cristo. Ebbene, che cosa succede dopo, nel prosieguo di questa epiclesi? Dato che Basilio non è più in grado di apprezzare questa antica teologia basata sulla tipologia,³³ egli fa

³⁰ Questa locuzione è la stessa usata da Paolo in Rm 6,5 per il battesimo e il termine greco che corrisponde al latino *similitudo* è proprio *homoïoma*.

³¹ *De sacramentis* IV,20, in BOTTE (a cura di), *Ambroise de Milan*, 112.

³² *Const. ap.* 7,25,4, in M. METZGER (a cura di), *Les Constitutions apostoliques. Livres VII et VIII* (Sources chrétiennes 336), Cerf, Paris 1987, t. III, 52.

³³ Basilio ha composto diverse stesure della sua preghiera eucaristica. Nelle prime, quella alessandrina e quella in dialetto saidico, c'è l'epiclesi ma non c'è alcuna men-

continuare la preghiera chiedendo formalmente la discesa dello Spirito Santo sui doni, per consacrarli.

Il canone romano citato nel *De sacramentis* di sant'Ambrogio contiene l'affermazione della sacramentalità quando, prima del racconto dell'istituzione, si prega affinché l'offerta sia accetta, per il fatto che essa è la *figura* del corpo e del sangue di Cristo.³⁴ Secondo questo testo, dunque, il pane e il vino sono già «sacramento», prima delle parole che, secondo la teologia latina, sono consacratrici. Col tempo, il testo del canone sarà ampliato e il termine *figura*, espressione della concezione tipologica, sarà sostituito con la domanda di santificazione dei doni. Possiamo concludere che, alla stessa epoca, sia a Cesarea (Basilio) sia a Milano (Ambrogio) l'antica concezione tipologica dell'eucaristia non è più compresa e, nell'anafora, sarà la domanda di consacrazione a imporsi sempre di più.

Non possiamo dimenticare, inoltre, l'anafora di Serapione che, nel racconto dell'Ultima cena, inserisce cinque volte il termine *homoiōma* applicandolo sia alla morte di Cristo,³⁵ sia al pane, sia al calice.

Infine, non possiamo passare sotto silenzio il termine *forma*, che viene utilizzato nelle liturgie occidentali non romane per formulare la menzione dell'istituzione dell'eucaristia: «Dignum et iustum est <...>, inuisibilis, inestimabilis, immense deus et pater domini nostri Iesu Christi, qui formam sacrificii perennis instituens hostiam se tibi primus obtulit et primus docuit offerri. Te enim, omnipotens deus, omnes angeli».³⁶ Lo stesso termine esiste anche nella liturgia assira d'Oriente.³⁷

zione degli antitipi del corpo e del sangue di Cristo. Nell'ultima delle differenti versioni della sua anafora, quella bizantina, egli ha ripristinato diversi elementi provenienti dalle sue fonti. Nella redazione bizantina della sua anafora, egli ha introdotto anche la menzione degli antitipi del corpo e del sangue di Cristo. Questo fatto mi fa supporre che la menzione degli antitipi si trovasse in una delle sue fonti, ed egli non voleva che questa tradizione andasse perduta, nonostante che egli avesse ormai costruito l'epiclesi consacratrice che suppone una teologia diversa da quella della *trasmissione del tipo* e che, di conseguenza, non ha più bisogno della tipologia.

³⁴ «Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. Qui pridie...» (*De sacramentis* IV,21, in BORRE [a cura di], *Ambroise de Milan*, 114).

³⁵ Questa prima citazione è tratta da Rm 6,5 come in Ambrogio.

³⁶ *Missale Gothicum*, n. 514, in E. ROSE (a cura di), *Missale Gothicum*, E codice Vaticano Reginensi latino 317 editum (Corpus Christianorum. Series latina 159D), Brepols, Turnhout 2005.

³⁷ Anafora siriana degli apostoli Addai e Mari (cf. A. GELSTON [a cura di], *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Clarendon Press, Oxford 1992, 53, l. 52).

4. IL VALORE ONTOLOGICO DELLA TIPOLOGIA E IL PENSIERO FILOSOFICO

I testi tipologici che incontriamo sia nel Nuovo Testamento sia nelle opere patristiche, fanno vedere che gli autori erano ben convinti del valore ontologico della tipologia; al punto che, per loro, c'era un'unità reale tra l'evento di salvezza e il rito liturgico che, appunto, lo conteneva. Questo valore ontologico è accettabile, ad esempio in sede filosofica, o è tributario dell'ingenuità culturale degli autori che lo hanno creato? Il valore della tipologia è da relegare nell'area dei miti delle teogonie o è accettabile per la riflessione filosofica?

4.1. Il valore religioso della profezia e della tipologia

Nell'omelia pasquale di Melitone di Sardi c'è una distinzione affascinante, che non ho mai trovato altrove,³⁸ a proposito del valore profetico e prefigurativo sia delle parole sia delle azioni o avvenimenti: «Ciò che avviene e ciò che viene detto ha valore prefigurativo (*parabolēs tugchanei*): ciò che viene detto, è in rapporto con la parabola (*parabolēs*); ciò che accade, con (l'archetipo) preformato (*prototypōseōs*)».³⁹

Questo significa che una profezia, o annuncio, può essere fatta sia con parole, e allora si chiama *parabola*, sia con azioni, e allora si chiama *prefigurazione*. Tuttavia è evidente che non c'è nessuna differenza se la profezia avviene in parole o in avvenimenti: in entrambi i casi, siamo nello stesso genere di cose. Vorrei far notare che, di fronte alla parola profetica, nessuno pone la questione filosofica del rapporto ontologico tra l'annuncio e il suo compimento. Altrettanto dovrebbe valere per le azioni o avvenimenti: come per la profezia verbale, così una prefigurazione in azioni o in avvenimenti non dovrebbe far nascere la questione filosofica del rapporto ontologico tra l'annuncio e il suo compimento. Siamo infatti in area religiosa, dove la verità delle cose dipende dalla potenza di Dio e non dall'efficacia intrinseca della «Parola» o del «Gesto». In questo modo vorrei evitare la questione se la concezione tipologica appartenga all'area dei miti teogonici. Se

³⁸ Quantunque ci sia un accenno nell'omelia pasquale dello Ps.-Ippolito.

³⁹ MELITONE DI SARDI, *Homelia sulla Pasqua* 35, in O. PERLER (a cura di), *Méliton de Sardes. Sur la Pâque* (Sources chrétiennes 123), Paris 1966, 78.

questa premessa metodologica vale per la tipologia biblica, vale anche per la tipologia applicata alla liturgia.

Nondimeno è corretto porsi la questione del valore ontologico della tipologia e per questo ci indirizziamo alla storia della filosofia antica.

4.2. Uno sguardo sul platonismo

Non va disprezzata la *Teogonia* di Esiodo, ma ci volle Platone per dare forma filosofica alle questioni, ossia ai miti narrati da Esiodo. Tornando al nostro argomento dobbiamo rilevare, anzitutto, che il vocabolario della tipologia di Cirillo di Gerusalemme coincide con il vocabolario della *partecipazione* che troviamo nel *Fedone* di Platone.⁴⁰ In Platone, questa terminologia serve per affermare il valore ontologico della *partecipazione*, che è alla base della concezione sia del mondo iperuranio, sia del Demiurgo che ordina il cosmo. A Cirillo, invece, serve per parlare della sacramentalità.

Il problema di Platone non è la sacramentalità, ossia il nesso tra il veduto e il creduto, ma il rapporto fra l'uno e il molteplice e, quindi, il nesso tra il sensibile e l'intelligibile: «In effetti, Platone nei suoi scritti presenta differenti prospettive al riguardo, affermando che tra sensibile e intelligibile c'è (a) un rapporto di *mimesi* o di imitazione, (b) oppure di *metessi* o di partecipazione,⁴¹ (c) oppure di *koinonia* o di comunanza, (d) oppure di *parousia* o di presenza»;⁴² e ancora: «Il sensibile è *mimesi* dell'intelligibile perché lo imita, pur senza mai riuscire ad eguagliarlo [...]. Il sensibile, nella misura in cui realizza la propria essenza, *participa*, cioè ha parte dell'intelligibile (e, in particolare, proprio per questo suo *aver parte* dell'Idea, esso è, ed è conoscibile)».⁴³ La distinzione dei due piani della realtà, intelligibile e sensibile, costituisce veramente la via maestra di tutto il pensiero platonico⁴⁴ e quindi non fa stupore se i padri della Chiesa, che avevano appunto un problema analogo a proposito del valore ontologico

⁴⁰ *Fedone* 100 C-E; 74 D; 75 B.

⁴¹ Cf. CIRILLO, *Omelia* 3,2, in A. PIÉDAGNEL (a cura di), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (Sources chrétiennes 126 bis), Paris 1988, 124.

⁴² G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone* (Metafisica del platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi 3), Vita e Pensiero, Milano 1987, 218.

⁴³ *Ivi*, 219.

⁴⁴ *Ivi*, 179.

dei sacramenti, si siano serviti dei concetti già elaborati da Platone e dal platonismo. L'elaborazione della teoria dell'Iperuranio serve a Platone per spiegare, con un principio superiore e unificante (l'idea), le varie cose sensibili; l'idea spiega,⁴⁵ in senso ontologico, le cose sensibili che da essa dipendono.

4.3. Filone Alessandrino

Ad Alessandria l'interpretazione allegorica della Bibbia esisteva già con Aristobulo di Pameas (prima metà del II sec. a.C.) che applicava alla Bibbia quel metodo di commento allegorico che la cultura greca utilizzava per leggere Omero. Con Filone Alessandrino si fa un passo avanti: è lui che ha fatto incontrare la lettura biblica con il platonismo, creando una mentalità che, ereditata dalla Chiesa nascente, ha permesso la concezione tipologica della sacramentalità.

Questo giudeo di Alessandria è colui che, da un lato, ha reintrodotto il platonismo nei paesi del Mediterraneo e, dall'altro lato, ha rielaborato il platonismo per renderlo compatibile con il giudaismo e in particolare con i racconti della Bibbia. In questa prospettiva egli ha composto un ricco commento al Pentateuco glossando i testi praticamente parola per parola, soprattutto per mezzo del *Timeo* di Platone, per mostrare la possibilità di un'interpretazione *culturalmente moderna* del giudaismo la quale, all'epoca, era un'interpretazione tributaria del platonismo, dello storicismo, della cultura pitagorica ecc. Bisogna riconoscere che non è facile armonizzare la Bibbia con i *Dialoghi* di Platone; per ottenerlo Filone ha dovuto ricorrere all'allegoresi, che è divenuta il suo modo ordinario di commentare la Bibbia. D'altronde egli ha dovuto rielaborare il platonismo, trovando il modo di inserire in questa filosofia il Dio della creazione e il Dio d'Israele, dato che, per Filone, la sola fonte di attività filosofica è la Bibbia e il solo compito del filosofo è di spiegare le parole di Mosè che contengono la beltà delle idee trascendenti.⁴⁶ Dio ha operato la creazione attraverso la sua Sapienza, che era presso di lui da sempre, e Filone, facendo un passo avanti, introduce il personaggio del *Logos*⁴⁷ che egli identifica con la Sapienza e che è l'immagine di Dio; egli presiede alla creazio-

⁴⁵ *Ivi*, 194.

⁴⁶ J.C.M. VAN WINDEN, «The World of Ideas in Philo of Alexandria. An Interpretation of *De Opificio Mundi* 24-25», in *Vigiliae christianae* 37(1983), 209.

⁴⁷ *Ib.*

ne e si identifica con i progetti e i pensieri divini.⁴⁸ All'inizio Filone dice che le idee sono nel *Logos*,⁴⁹ e dopo le identifica con il *Logos* stesso.⁵⁰

Insomma, la funzione del mondo delle idee di Platone è stata assorbita dal *Logos* filoniano.

Dato che il linguaggio della tipologia è fluttuante, succede che dei termini come «tipo», «allegoria», «simbolo» vengano utilizzati, a volte, l'uno al posto dell'altro come si trattasse di sinonimi. Filone, infatti, utilizza senza alcun problema la terminologia dell'allegoria, già utilizzata nella cultura greca, ma egli la modella a suo piacimento per raggiungere diversi significati nell'interpretazione dei racconti della Genesi e dell'Esodo: i personaggi e gli eventi, pur conservando la loro verità storica, vengono elevati a significare una realtà superiore. Il valore simbolico è l'elemento più importante per Filone che, nondimeno, conserva il valore storico dei personaggi e degli avvenimenti in questione, mentre, nel paganesimo, la lettura allegorica dei miti greci ammette un solo livello di lettura; in tal modo il senso simbolico distrugge il senso letterale del testo.⁵¹ Inoltre, come effetto di questo metodo, gli eventi della storia biblica diventano come degli archetipi di una realtà più alta di quella dell'interpretazione letterale.⁵² È il caso, ad esempio, dell'episodio del serpente che condusse Eva e Adamo al peccato: per Filone, questo episodio ha valore di tipo.⁵³

⁴⁸ R. ARNALDEZ (a cura di), *Philonis Alexandrini. De opificio mundi*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLoux - C. MONDÉSERT (a cura di), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 1, Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 131.

⁴⁹ «Il mondo costituito da idee non potrebbe avere nessun altro luogo che il *Logos* divino che ha organizzato questo tipo di realtà» (PHILONIS, *De opificio mundi* 20, in ARNALDEZ [a cura di], *Philonis Alexandrini. De opificio mundi*, 152).

⁵⁰ «Et si l'on veut user de termes plus découverts, on peut dire que le monde intelligible n'est rien d'autre que le *Logos* de Dieu, déjà en acte de créer, car la cité intelligible n'est rien d'autre que le calcul de l'architecte déjà en tant qu'il projette de fonder la cité. Et cela, c'est la doctrine de Moïse, non la mienne. [...] Il est clair que le sceau archétype, que nous disons être le monde intelligible, ne saurait être que le *Logos* de Dieu (αὐτὸς ἂν εἴη τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος)» (PHILONIS, *De opificio mundi* 24-25; *ivi*, 156-158).

⁵¹ SIMONETTI, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», 27.

⁵² L. GOPPELT, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, translated by D.H. MADVIG, foreword by E.E. ELLIS, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1982, 48-53 (ed. or. *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testament in Neuen*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1939).

⁵³ PHILONIS, *De opificio mundi* 157, in ARNALDEZ (a cura di), *Philonis Alexandrini. De opificio mundi*, 246.

Questo metodo, ora delineato, non è nient'altro che la tipologia e, negli autori delle origini cristiane, verrà utilizzato per la teologia dei sacramenti. Per Platone la vera conoscenza ha per oggetto gli archetipi del mondo delle idee: bisogna dunque risalire dal sensibile all'intelligibile e il verbo *risalire* (*theōrein*) è il termine tecnico di questo processo. Filone è tributario di Platone per questa dottrina della conoscenza che egli utilizza. Ma egli sa andare oltre, utilizzandola in modo specifico per l'interpretazione del culto, particolarmente quando egli si pone il problema della celebrazione del settimo giorno, ossia del sabato. Come trasformare il settimo giorno in un atto di culto? Anzitutto bisogna astenersi dal lavoro per imitare Dio che, il settimo giorno, si riposò. Il culto, dunque, consiste nell'imitazione dell'azione di Dio, che è da considerare come archetipo. Ecco la natura del culto del sabato; ma le cose non sono così semplici: infatti, affinché questa imitazione possa essere vera e sia realmente un atto di culto, bisogna passare alla contemplazione (*theōrein*) dell'azione di Dio, descritta nelle Scritture.

Bisogna allora risalire dal sabato di quaggiù al sabato di Dio, descritto nella Bibbia:

Le spiegazioni delle sacre Scritture vanno fatte secondo il significato allegorico. L'insieme della Legge per questi uomini⁵⁴ è analoga a un essere vivente: il corpo, è la presentazione letterale; l'anima, è lo spirito invisibile contenuto dentro le parole. Attraverso lo spirito, l'anima razionale entra in una contemplazione superiore (theōrein) degli oggetti che le sono propri: essa ha visto, riflessa nelle parole come in uno specchio, la beltà straordinaria delle idee; essa ha scoperto e trovato i simboli; essa ha svelato i pensieri e li ha messi in luce per coloro che, a partire dal più piccolo indizio, possono risalire dal visibile alla contemplazione dell'invisibile (ta aphanē dia tōn phanērōn theōrein).⁵⁵

Il riposo di Dio, ossia il settimo giorno della creazione, è da considerare come il *sabato noetico*, che è la *verità* stessa del sabato di quaggiù, in quanto tale. Ne segue che il culto, in quanto imitazione dell'evento originale, consiste nel risalire dal *rito* di quaggiù al suo *originale* che è un'azione di Dio.

⁵⁴ Filone sta parlando dei terapeuti, una comunità monastica sita sulle sponde del lago Mareotide nei pressi di Alessandria.

⁵⁵ *De vita contemplativa* 78, in F. DAUMAS - P. MIQUEL (a cura di), *Philonis Alexandrini. De vita contemplativa*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT (a cura di), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 29, Les Éditions du Cerf, Paris 1963, 138.