

Titolo originale: *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*
© Édition du Seuil, Paris 1990

Traduzione italiana di Maisa Milazzo
Revisione di Lorenza Arrighi e Roberto Vignolo

ISBN 88-7105-122-X

Copyright © 2001 Edizioni Glossa Srl - 20121 Milano
Via dei Cavalieri del S. Sepolcro, 3
tel. 02/877.609 - fax 02/72.003.162
E-mail: informazioni@glossaeditrice.it
<http://www.glossaeditrice.it>

PAUL BEAUCHAMP

*Un dieu + Introduction
prophétique*

L'UNO E L'ALTRO TESTAMENTO

2. Compiere le Scritture

Introduzione di Angelo Bertuletti



Glossa

MILANO

INDICE

A. BERTULETTI, <i>Introduzione: Un modello di teologia biblica</i>	IX
<i>Premessa all'edizione italiana</i>	XXXV
<i>Prefazione</i>	XXXVII

PROLOGO

PAROLA - SCRITTURA

CAP. I - QUESTO SI CHIAMA PARLARE	3
1. Il verbo e la carne	3
1.1. Raccontare	3
1.2. Il solo spazio-tempo che conosciamo	6
1.3. L'assoluto è nel segreto del corpo	9
1.4. 'Sono stato', ovvero: desiderare di essere	14
2. Corpo e corpo	18
2.1. Dividere in due i suoni	19
2.2. Che cos'è riso?	22
2.3. Dalla collera alla legge	26
3. Nozze e compimento	34
3.1. Verità del racconto: l'incontro narratore-narratario	35
3.2. Nozze come ritorno e novità: formula del compimento	40
4. 'Corpo sociale' non è una metafora	45
CAP. II - LA SCRITTURA È DA SEMPRE	51
1. Verbofili e Scrittofili	54
2. Al principio, il Verbo - All'inizio la Scrittura	61
3. L'energia transculturale della lettera	67

<i>Excursus</i> : tracce bibliche nella Cina antica	74
4. Lo stile e il corpo che viene	79
5. La scrittura della fine. Omaggi	84
6. Giobbe: ho detto il mio <i>tau</i>	94

COMPIERE LE SCRITTURE

CAP. III - L'UOMO, LA DONNA, IL SERPENTE	105
Prima parte: «Questa volta, costei...»	112
1. Dai vocaboli alla parola	112
2. Dalla non-conoscenza all'unico	121
Seconda parte: Il serpente ermeneuta	130
1. La legge tace, il serpente parla	131
2. Come sa che «Dio sa»?	136
3. Segni e legge: non la prova, ma il mettere alla prova	141
4. Sbarrare la via all'albero della vita	147
CAP. IV - IL CANTICO DEI CANTICI	153
1. Concatenamento dei temi	155
1.1. Primo movimento	156
1.2. Secondo movimento	156
2. «Le sue labbra, dei gigli», o il poema come realtà	159
<i>Cantico dei cantici - Temi</i>	162
3. «Le guardie mi hanno incontrata», o la funzione della legge	164
4. «...nella casa di mia madre», o il ritorno all'inizio	168
5. Lo scioglimento	175
<i>Struttura dell'epilogo del Cantico</i>	179
6. Il Cantico non è un racconto a chiave	180
7. «La Sposa dell'Agnello»	188
CAP. V - IL RACCONTO FONDATORE. Statuto e modalità di interpretazione	193
1. La novità di ieri	195

2. <i>Forschungsmüdigkeit</i>	199
3. La fine del racconto e l'attrazione del <i>telos</i>	201
4. L'ultimo dei cinque libri	204
5. Tornare all'inizio introvabile	209
6. L'estetica. M. Bachtin e N. Frye	212
7. L'esegesi secondo le 'figure'	219
7.1. Situazione	220
7.2. Principi	224
CAP. VI - DA ABRAMO A GIUSEPPE	239
1. L'Uno è messo in questione	241
2. Elezione, gelosia	252
3. Un tremito estremo: menzogna o mistero?	261
CAP. VII - L'USCITA DALL'EGITTO	269
1. Due popoli in Mosè	269
2. Verso l'estremo: « <i>La morte è stata inghiottita nella vittoria</i> »	276
3. Il medesimo messo alla prova: una sola morte per i due figli	281
4. Fuga con un oggetto prezioso	286
5. A partire dal termine	290
6. Quale Pasqua è la prima?	295
CAP. VIII - RIPRESE DEL RACCONTO FONDATORE	303
Prima parte: La ripresa sacerdotale	303
1. Il sabato dell'uomo e quello di Dio	307
2. Tentazione	312
3. L'evento universale	316
4. Il Figlio dell'Uomo all'appuntamento del Sabato	318
Seconda parte: Il Deuteronomio	321
1. La conquista vicina	324
2. Il secondo Decalogo	329
3. Amore e commento	332

Indice

4. Limiti del Deuteronomio	344
5. Bisognava che il Figlio dell'Uomo	348
CAP. IX - MOVIMENTO DELLE FIGURE	351
1. La creazione raduna le figure	352
2. La creazione va dalla prima alla seconda nascita ..	356
3. La figura nel Vangelo	361
4. Dal racconto fondatore al «racconto di racconti» ..	363
CAP. X - IL MODULO NARRATIVO	369
1. Il <i>corpus</i> e la sua coerenza	374
2. I partners dell'atto di parola	378
3. Fra i partners: «ciò» - cosa, corpo	395
CAP. XI - LE ISTANZE DELL'ESTREMO	405
1. Da «ciò» alla creazione sotto l'istanza della fine ..	405
2. Sovrapposizione di tre tipi di racconto: l'uomo-rac- conto ultimo	408
3. Il racconto e la legge	420
CAP. XII - NUOVA CREAZIONE E FINE DELLE FINI	429
1. Posizione e particolarità del racconto di Gesù ...	429
2. Il perdono e il tempo	435
3. Contemporaneità di Gesù Cristo	441
<i>Indice dei Nomi</i>	447
<i>Indice dei riferimenti biblici</i>	451
<i>Paul Beauchamp. Selezione bibliografica (1962-2000)</i>	471

INTRODUZIONE

Un modello di teologia biblica

I due volumi finora pubblicati da P. Beauchamp sul rapporto tra i due Testamenti¹ costituiscono l'esposizione più articolata del progetto di teologia biblica, al quale l'autore ha dedicato tutta la sua ricerca. L'idea direttiva del progetto è contenuta nel titolo che è comune ai due volumi: l'articolazione dei due Testamenti è il luogo proprio della teologia biblica, poiché l'operazione che essa designa è quella che decide della portata realistica della Scrittura. La proposta di Beauchamp si riassume nell'elaborazione sistematica di questa idea.

Se si domanda una definizione di teologia biblica preliminare all'esecuzione del progetto, non rimane che formularne la condizione radicale: si deve trattare di un approccio che non è disposto a mettere fra parentesi l'interrogativo sul rapporto della Bibbia all'esperienza comune a qualsiasi lettore: «La teologia biblica può essere definita in molti modi, ma in particolare come lo studio del rapporto della Bibbia con la realtà, studio condotto da uomini che si interrogano su ciò che significa «realtà»»². Non si può confessare che Gesù è l'atto totale di Dio senza riconoscere che egli costituisce il compimento delle Scritture, poiché l'intenzione che è all'origine della Scrittura biblica consiste nella configurazione dell'esperienza che termina alla realtà di Dio e quindi alla verità del tutto. Beauchamp

¹ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris, 1976 (ed. it. a cura di L. Arrighi, Paideia, Brescia 1985); ID., *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris, 1990 (tr. it., Glossa, Milano 2001).

² ID., *Théologie biblique*, in *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*, Cerf, Paris, 1982, 209 (tr. it., in *Iniziazione alla pratica della teologia. Introduzione*, vol. 1, Queriniana, Brescia 1986, 224).

designa questa peculiarità della Scrittura con la formula di "racconto totale": il racconto che mantiene il voto, iscritto in ogni atto del raccontare, di esibire la realtà di ciò che decide della verità di ogni racconto³. Perciò la Bibbia incrocia la domanda di qualsiasi lettore: il motivo della sua universalità consiste nella sua particolarità. Così compresa, l'articolazione dell'Antico e del Nuovo Testamento non è preliminare alla conoscenza dell'evento di Gesù ma è interna a questa conoscenza: essa è la condizione di accessibilità del suo senso, poiché più radicalmente è la forma della sua effettuazione. Gesù sta alla congiunzione dei due Testamenti, poiché è lui stesso questo "passaggio".

La lettura di Beauchamp poggia su una teoria del testo interamente comandata dal primato della referenza. Da questa dipende la valorizzazione del Libro, compreso come la condizione insostituibile di accesso alla realtà che esso configura. La mediazione del testo è necessaria, proprio perché l'evidenza, di cui istituisce il senso, è irriducibile sia all'evidenza di un fatto che a quella di un'idea. Il modello è elaborato nel primo volume a procedere dall'articolazione dell'Antico Testamento in tre "scritture": la Legge, i Profeti e gli altri scritti riconducibili per lo più al genere sapienziale. La tripartizione non è un semplice criterio di classificazione letteraria, ma la manifestazione sul piano del testo del progetto che è all'origine del Libro. Ai tre generi di scritti corrispondono tre aspetti della struttura del significante, dalla cui interazione risulta l'originalità della forma biblica di significazione. La referenza del testo biblico è la verità di Dio, il "fuori testo" per definizione. Essa non è accessibile se non attraverso le operazioni iscritte nel testo poiché è il principio della sua costruzione. Questa congiunzione tra l'approccio strutturale e il senso della dinamica permette di caratterizzare il modello di lettura di Beauchamp come uno strutturalismo te-

³ Id., *Narrativité biblique. Du récit de la Passion*, in *Le récit, la lettre et le corps*, Cerf, Paris 1992, 121-128.

leologico⁴. La sua legittimazione non risiede in un'opzione aprioristica in favore della teleologia e contraria al privilegio delle origini dell'esegesi storicistica, ma in ciò che la Scrittura la impone come il suo criterio di lettura. La Scrittura biblica d'altra parte non è che la realizzazione singolare di una proprietà che appartiene ad ogni scritto in quanto testo. 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 riattualizza⁵.

Il secondo volume compie un passo ulteriore in direzione dell'obiettivo che è all'origine del progetto: dire l'identità di Gesù Cristo attraverso il processo che vi ha condotto. Esso sviluppa una lettura del primo Testamento come processo di costruzione del "racconto totale", il quale diviene effettivo nell'atto di Gesù che lo termina. L'organizzazione della materia rivela il suo intento sistematico. Il volume non inizia con l'ermeneutica biblica: la rilettura della tradizione biblica è preceduta da due capitoli, in cui l'autore tematizza i presupposti della sua interpretazione, i quali non dipendono dalla Scrittura, almeno nel senso che non ne rivendicano direttamente l'autorità. Inoltre, l'analisi del racconto biblico propriamente detto è introdotta da due capitoli, il quarto e il quinto, il cui "tema" è trasversale al racconto e si collega ai presupposti generali della lettura come la loro "ripresa" biblica.

Il problema implicato nel rapporto fra i presupposti della lettura e la lettura effettiva del testo è quello del significato dei metodi e più radicalmente del "metodo". L'esegesi teologica suppone il concorso di tutti gli strumenti critici disponibili, delle

⁴ Così P. Ricoeur caratterizza il modello di lettura di Beauchamp in una conferenza dedicata al secondo volume di *L'un et l'autre Testament*: P. RICOEUR, *Accomplir les Écritures selon Paul Beauchamp*, t. II, in *Hommage à Paul Beauchamp*, Centre Sèvres, Paris 1996, 9.

⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit I*, Seuil, Paris 1983 (tr. it., *Tempo e racconto I* [Di fronte e attraverso, 165], Jaca Book, Milano 1986).

scienze storiche e delle scienze del linguaggio, per lo più di carattere positivo o come si suol dire "scientifico", ma la loro articolazione dipende da un'istanza extrametodica, da cui i metodi traggono il senso e la portata realistica. Perciò l'interpretazione è inseparabile da un'interrogazione fondamentale, la stessa a cui il filosofo cerca di rispondere, la quale decide del "senso" dei metodi poiché si interroga sul loro rapporto alla realtà. La sintesi fra l'apriori del metodo e il senso effettivo non può essere giudicata da un punto di vista esterno all'atto interpretativo, che corrisponde alla "cosa" del testo.

In ciò l'esegesi biblica ritrova il problema fondamentale della teologia: il principio che giustifica la sua possibilità all'interno del dibattito esegetico è lo stesso che mostra la sua necessità perché si dia qualcosa come la teologia. La teologia non è possibile se non a procedere dalla teologia biblica, poiché la forma originaria di istituzione del sapere che termina all'effettività di Dio è quella configurata nel testo, che Beauchamp chiama il "racconto totale". È ciò che ci proponiamo di mostrare, presentando il progetto di Beauchamp nell'articolazione dei suoi tre momenti, semiotico, semantico e referenziale. Quest'ultimo coincide con la qualità teologica del progetto, cioè con il motivo che giustifica insieme la sua possibilità e la sua necessità.

1. La struttura del racconto totale: il modulo narrativo

Nessun metodo può funzionare se l'istanza di enunciazione non trova, nel libro stesso, un elemento che sia per essa un "buon conduttore". Una teologia biblica deve appoggiarsi sul livello della manifestazione testuale o "superficie", e ciò tanto più energicamente per il fatto che essa vuole superare questo livello⁶.

⁶ P. BEAUCHAMP, *Théologie biblique*, in *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*, cit., 218 (tr. it., 234).

Questo elemento consiste nella distinzione canonica delle tre "scritture", la Legge, i Profeti e la Sapienza, compresa a procedere da ciò che Beauchamp chiama il "progetto del libro". L'unificazione degli scritti del Libro corrisponde alla funzione della Sapienza, la quale non è solo una terza classe di scritti, poiché ingloba gli altri, come fa il Libro che li contiene. Il popolo, che riceve la Legge e i Profeti, non può unirli se non riscrivendoli. Ma l'unità non è opera di riflessione. All'origine del Libro sta l'esperienza della fine, di cui dicono le apocalissi, lo scritto del *telos*, le quali non appartengono a nessuna delle tre classi poiché le raggruppano per esprimere l'essenza raddoppiata del Libro. «L'apocalisse fa della totalità del libro come un tutto arrestato, segno che sta per finire; ciò implica che essa lo apre a un'interpretazione del testo nuova. Essa dice: questo libro è un altro libro»⁷. Nel progetto finale del libro l'opposizione fondamentale tra la Legge e i Profeti diviene la forma del racconto totale che essa ha concorso a generare. Il raddoppiamento cronologico fra l'apparizione dei testi e quella degli scritti costituisce una realizzazione peculiare del rapporto fra la *prefigurazione* dell'esperienza e la *configurazione* che essa ottiene nello scritto, in cui Ricoeur identifica la funzione propria del testo⁸.

Il racconto totale è quello che va dall'inizio alla fine, i due eccessi del racconto biblico. Ora, l'inizio e la fine non sono accessibili; di essi si può parlare solo a partire da un presente che in qualche modo totalizza il tempo. Dire che la Bibbia conduce il suo lettore dalla creazione alla fine dei tempi è ovvio. Ma il problema riguarda il "come": è questo che garantisce il rapporto alla realtà. Il proprio della Bibbia non è il racconto, ma il rapporto del racconto al narratore: la Bibbia racconta i momenti in cui essa è raccontata. Il racconto non raggiunge la storia che se si interrompe:

⁷ *Ibid.*, 221 (tr. it., 237).

⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit I*, cit., 87-116 (tr. it., 94-124).

Questa mutazione dell'enunciazione è di ordine specificamente storico. In ciò almeno e in questo senso, che essa mostra, in ciò che si chiama la storia, piuttosto che una serie di fatti, un'istanza permanente e invisibile di correzione del racconto, che si manifesta insieme nel racconto stesso e nel processo delle sue enunciazioni successive⁹.

La coppia Legge e Profeti è l'opposizione fondamentale. Essa significa una duplice modalità di rapporto al tempo:

Il rapporto con il tempo non è lo stesso per la Legge, i Profeti, i Saggi. Il legislatore antidata le leggi, senza più deliberazione di quanto ne occorra a un notaio per cambiare stile. Essa nasconde l'origine sotto l'immagine dell'inizio. Il profeta, viceversa, palesa le condizioni di emergenza della parola e il suo momento servendosi del parametro universale che è il tempo degli astri e della storia. Il saggio tiene un discorso a-cronico o pan-cronico. La legge pone un *prima*: ogni legge è riportata a un'era archetipa e ogni archetipo è il luogo di una legge. Il profeta pone un *adesso*. Il saggio un *sempre*¹⁰.

La Legge è il racconto fondatore: essa dice l'anteriorità per la quale si può dare una decisione che porta sul tutto. La chiusura degli archetipi, la loro proiezione nel tempo, insieme chiuso e incompiuto, degli inizi è la condizione perché il tempo si concentri nell'ora della decisione. La decisione assoluta è possibile, poiché nell'inizio è anticipata la fine: l'inizio deve questo privilegio al fatto che esso significa l'origine, pur senza contenerla.

Nel racconto fondatore sono posti tutti i significanti; ma il suo senso è sospeso alla decisione che non si limita a ripetere il racconto passato ma lo riempie di nuovi racconti e ogni modificazione è la scrittura di un compimento vissuto¹¹. La storia non è né progresso né ritorno, ma trasformazione del medesimo:

⁹ P. BEAUCHAMP, *L'interrogation de l'Exégèse*, «Transversalités», *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 73 (2000) 95.

¹⁰ ID., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, cit., tr. it., 157.

¹¹ ID., *L'interprétation figurative et ses présupposés*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 66.

diacronia di una sincronia. Il libro è al servizio di questa totalizzazione: registrando le trasformazioni della struttura, esso indica la modalità di accesso al *telos*, che è il principio del suo movimento.

La base semiotica del modello di Beauchamp, che è illustrata nel primo volume attraverso il procedimento che egli chiama con il neologismo di "deuterosi" costruito sul paradigma del Deuteronomio, il testo che salda la fine del tempo degli archetipi con la fine della storia susseguente, è lo strumento metodico per la ricostruzione del racconto totale sviluppato nel secondo volume. Dell'aspetto strutturale si occupa il capitolo decimo, dedicato al modulo narrativo. Esso consiste nel modo di articolare il racconto fondatore con il racconto-quadro, il quale inizia dopo il racconto fondatore e può essere chiamato "racconto storico", poiché il suo termine ci è accessibile sulla scala della cronologia comune, sulla linea di un tempo verificabile. Il racconto-quadro pone ogni momento come novità che appella l'anamnesi del racconto fondatore e ci fa assistere al movimento cumulativo con il quale l'estensione del modulo narrativo verso l'avanti e il dietro raggiunge la totalità del racconto biblico, cioè eguaglia la durata del racconto fondatore più quella del racconto-quadro: dalla creazione all'esilio¹².

Ma il racconto storico non si aggiunge semplicemente al racconto fondatore; la narrazione non è continua e solo a questa condizione essa raggiunge il reale. Il racconto fondatore sovrasta il racconto-quadro, lo domina dall'altezza dell'inizio e del suo segreto. La possibilità che la successione irreversibile del tempo abbia senso è che in essa avvenga ciò che era significato nel racconto fondatore. Le interruzioni aprono su ciò che avviene quando si racconta: avviene che il racconto passato nasce per davvero. Il racconto totale è quello in cui la serie discontinua delle riprese termina il ritorno su se stesso del racconto fondatore: l'anamnesi della creazione nel momento della fine

¹² ID., *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, cit., 391-392 (cfr. *supra*, 408-409).

compie le figure della prima creazione. Il racconto degli inizi è riconosciuto come l'antiorità fondatrice, quando il presente è esperito come la sua attualizzazione, l'avvento di ciò che essa significava senza ancora contenerlo. Nella fine la diacronia diviene contemporaneità senza sopprimere la successione.

Alla domanda che pone la storia biblica: perché occorre una creazione antica, se ne esiste una nuova?¹³, non si può rispondere sulla base della pura considerazione semiotica. Questa permette di formulare il problema. L'interruzione è la condizione perché si raggiunga la storia, poiché non c'è storia se non per il soggetto che si decide per il senso. Il racconto biblico, situando il narratore per rapporto al racconto, situa il lettore di fronte al libro: nell'atto di leggere si concentra l'ora del Deuteronomio e della deuteriosi. Per ciò stesso il soggetto della lettura si trova anticipato nel soggetto già iscritto nel testo. Questa istanza extratestuale è strettamente connessa all'altra, quella fondamentale della referenza teologica. Beauchamp osa interpretare il raddoppiamento del Nome "Io sono che io sono" di Esodo 3,14 come la "prima deuteriosi": «Segnatura, fuori testo del testo, queste due parole bucano la pagina. È la prima deuteriosi»¹⁴.

Dio e il suo destinatario, i due poli della referenza del testo, hanno in comune la proprietà che si confà al soggetto: «L'emergenza del soggetto è quella di un "adesso" e di una esperienza in cui il soggetto illumina il soggetto e il suo passato: Israele conosce Jahvè come colui che *si ricorda* della sua alleanza (*Es* 6,2-6)»¹⁵. Il Nome di Dio buca il tessuto della storia per fondarne la continuità: esso designa l'istanza permanente e invisibile di correzione del racconto che si manifesta nel processo delle sue enunciazioni successive. La deuteriosi del Libro è la deuteriosi del Nome divino: questa ha bisogno del tempo e della rottura della

continuità del tempo. «La breccia della storia è riempita dalla differenza dell'essere rispetto all'essere, che è colmata dalla presenza del soggetto divino»¹⁶. La risposta all'interrogativo sul perché della duplice creazione è contenuta nel rapporto fra la differenza significata dal nome divino e l'accesso del soggetto alla propria identità.

2. Il racconto totale e la forma biblica del senso: la nozione di "figura"

Non si deve argomentare il passaggio dal punto di vista semiotico a quello semantico, poiché questo è già sempre implicato in un'analisi del segno comandata dalla referenza. Il rapporto fra il significante e il significato è il luogo proprio di una teoria del testo che si pone nella congiunzione tra l'aspetto strutturale e quello teleologico. La nozione semantica per eccellenza dell'esegesi di Beauchamp è quella di "figura". Con essa egli intende rinnovare la dottrina classica dei "sensi" della Scrittura nel quadro della teoria contemporanea del linguaggio e più radicalmente di una teoria del senso in generale.

Il termine si collega immediatamente alla tipologia biblica: "figura" è la traduzione di "typos" (1Cor 10,11). Ma l'ipotesi di Beauchamp è che la tipologia, liberata dalle restrizioni che essa ha subito nella tradizione teologica fin dai suoi inizi influenzata dal platonismo, non costituisce solo uno dei molteplici sensi della Scrittura, ma la chiave che permette di coglierne l'unità¹⁷. Il concetto di "figura" risponde a questa funzione, se è compreso non come una nozione particolare ma come la risposta alla questione di che cosa significa "significare", del "senso" del senso. Come tale essa coinvolge i presupposti più fondamentali

¹³ ID., *L'interprétation figurative et ses présupposés*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 65.

¹⁴ ID., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, cit., tr. it., 182.

¹⁵ *Ibid.*, 327.

¹⁶ *Ibid.*, 328.

¹⁷ ID., *Théologie biblique*, in *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*, cit., 199-201 (tr. it., 212-216).

dell'esegesi di Beauchamp, di cui si occupano i due capitoli introduttivi del volume: che cos'è l'uomo che parla? (I); che cos'è lo scritto? (II). La sua elaborazione è direttamente interessata dalla circolarità fra i presupposti generali della lettura e la loro applicazione alla Scrittura. Lo mostriamo partendo dall'elemento strutturale, nel quale si segnala l'originalità della forma biblica di significazione¹⁸.

Il concetto di "figura" si radica nella proprietà costitutiva del segno, verbale o iconico. Il senso della lettera è già un senso composito, poiché in essa la forma generale della parola e il segno particolare che designa questa cosa sola e in questo momento sono disgiunti. Il senso della *littera* è composito, poiché ogni designazione comporta la differenza dell'universale e del particolare. Per il modo di significare della Scrittura la particolarità è essenziale, quanto la sua disgiunzione dall'universale che ne dice il senso. Per essa infatti il senso procede dall'inizio:

Che Dio abbia creato con la sua parola o che abbia aperto il mar Rosso per richiuderlo sul Faraone, queste due asserzioni si congiungono. La volontà di collegare l'Esodo alla creazione è leggibile nel modo stesso di comporre il racconto, almeno nella fonte sacerdotale: la seconda azione, che separa le acque dalle acque, partecipa della prima. Il narratore, da parte sua, è quasi a eguale distanza dalle due, in ogni caso non è testimone di nessuna. Ma l'audacia di raccontare la creazione fonda quella di raccontare l'Esodo. Ciò vale per tutte le figure bibliche: tutte sono appoggiate sull'inizio¹⁹.

L'inizio, che è la creazione, è la posizione dell'universalità di tutte le cose nel fuoco di un atto particolare. Nella nozione di

¹⁸ Per l'elaborazione del concetto di figura, all'intersezione dell'approccio semiotico e semantico, e le sue implicazioni teologiche sono particolarmente significativi i due saggi: *Id.*, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 41-56; *Id.*, *L'interprétation figurative et ses présupposés*, in *ibid.*, 57-68.

¹⁹ *Id.*, *L'interprétation figurative et ses présupposés*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 65.

creazione, la parola (generale) e il segno (particolare) hanno la stessa estensione e lo stesso contenuto: essa è l'unico atto insieme universale e particolare. Ora, nel momento stesso in cui si pone la figura nella disgiunzione del segno e del senso, del figurante e del figurato, l'inizio è percepito come perdita dell'inizio. Non esistono figure migliori di quelle dell'inizio: la loro ripetizione fa sentire la mancanza di ciò che esse significano. Le figure attendono di essere riempite dalla realtà che a loro manca: il *telos* sperato è quello in cui il particolare e l'universale si congiungono.

La differenza fondamentale della forma biblica del senso non è l'antitesi del sensibile e dello spirituale ma il rapporto del transitorio al definitivo, di ciò che passa a ciò che non passa.

"Rapporto di ciò che passa a ciò che non passa" potrebbe essere, ma *non* è un altro modo di dire il rapporto del mondo al suo al di là. Ciò che passa è anche ciò che *si* passa, o si è passato, passaggio il cui lato negativo è riempito dalla lettera come *segno* non interscambiabile, irreversibile. Ciò che non passa non è in un mondo parallelo: è il termine, la fine, il *telos* di ciò che si è passato²⁰.

È così che le figure intervengono nel racconto, di cui trattengono il movimento: grazie a esse il raccontato non passa ma si mantiene nel passare. «Grazie all'elemento stabile della figura, il nuovo non sarà solo conosciuto, ma riconosciuto, in quel "riconoscimento" che è piacere [...] "di più in più lo stesso"²¹.

È la figura del cerchio, ma di un cerchio orientato: «Più ancora, è un cerchio partoriente, che è andato fino al fondo dell'antico per espellere il nuovo»²².

L'originalità della Bibbia non consiste nella credenza in un Dio creatore, ma nell'associazione di un racconto di creazione con il racconto della storia di Israele. Questa non si aggiunge

²⁰ *Ibid.*, 62.

²¹ *Id.*, *L'un et l'autre Testament*, 2. *Accomplir les Écritures*, cit., 227 (cfr. *supra*, 227).

²² *Ibid.*, 228 (cfr. *supra*, 228).

alla credenza in Dio creatore ma è costitutiva della sua verità: Dio si fa conoscere nella sua assoluta alterità precisamente nella relazione che egli istituisce con il particolare. Perciò il rapporto che la creazione istituisce non si riduce a una semplice somiglianza o analogia: nozioni nelle quali la differenza è ancora pensata come un limite. Esso è piuttosto dell'ordine della "segnatura", che unisce la dimensione della separatezza con quella dell'intimità: presenza che eccede la conoscenza e la stessa coscienza poiché riguarda il segreto riservato dell'esistenza. «Essa si avvicina a ciò che altrove abbiamo chiamato "marca", con la quale intendiamo una singolarizzazione, un rilievo, un sapore che distingue ogni figura in mezzo alle figure apparentate»²³. In questa qualità irriducibile risiede il segreto di ciò che nella figura disgiunge e unisce il significante e il significato.

Questa concezione non è subordinata a un'idea di coscienza presupposta, poiché essa riguarda l'atto del significare compreso non come la messa in relazione di un soggetto già dato alla realtà esterna ma come l'evento in cui il soggetto e il mondo nascono insieme nascendo al senso che li fa essere: il mondo della significazione o la significazione come mondo.

Per Israele, vivere è significare. Si tratta dunque, a ogni generazione, del rapporto di questa significazione alla verità. Quando noi leggiamo nei Salmi: "La terra è stabile, essa non vacilla", bisogna comprendere, senza che intervenga la minima allegoria, che la sola stabilità di cui possa trattarsi è quella della significanza²⁴.

Perciò la figura non fa due con il soggetto: essa non esiste se non per la coscienza, non perché sarebbe il suo prodotto ma perché è grazie al lavoro della figura che c'è la coscienza. La figura agisce come la causa formale, la causa più pertinente, che non ha causa.

²³ *Ibid.*, 309 (cfr. *supra*, 317).

²⁴ *Id.*, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit. 47.

Queste figure poste dall'inizio non hanno causa ma solo effetti, la cui verifica fa scendere la forma sulla terra lungo tutta la storia, in modo che la credibilità delle verifiche ultime si riflette su quelle che le precedono, postulate dall'esperienza che le segue²⁵.

Questa concezione coinvolge gli interrogativi più fondamentali, poiché l'atto che essa designa è quello che ne istituisce il senso. Di questi interrogativi si occupa il prologo dei due capitoli che aprono il volume in forma di preamboli non esegetici. Se si parla dell'antropologia implicata nel testo biblico, si deve precisare che non si tratta di un ambito esterno all'ermeneutica biblica. Per la Scrittura non c'è antropologia che non sia di per se stessa teologica, poiché non c'è teologia se non nell'orizzonte dell'antropologia. In questo modo si deve intendere la coppia *parola-corpo*, con la quale Beauchamp riassume il senso delle sue riflessioni. Essa dice il criterio fondamentale che permette alla lettura di ritrovare la teleologia del testo, la sua attitudine a portare il lettore verso la "cosa", in una parola la sua dimensione fenomenologica.

Il significato della coppia può essere così sintetizzato. Il senso è possibile, poiché l'uomo è preceduto dal senso, nel dispositivo dei segni iscritti nel corpo; ma questi non significano se non in quanto sono investiti di una evidenza che non è il risultato di ciò che la precede ma un nuovo evento. Il senso deve essere deciso nella corrispondenza all'intimazione che procede dalla sua anticipazione.

L'imperativo della legge è la condizione del mondo della significazione. Noi chiamiamo questa legge *l'intimazione della figura*. Segnando la differenza tra il significante e il significato, la legge rimette a più tardi l'avvento del significato, lo differisce²⁶.

²⁵ *Id.*, *L'interprétation figurative et ses présupposés*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 68.

²⁶ *Id.*, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 51.

La parola non è un elemento che si aggiunge al dispositivo dei segni ma ciò che ne attualizza il senso, poiché apre la differenza assoluta che è la condizione del loro "fare senso". Essa fa essere il senso, poiché lo "permette", lo fa venire. Perciò i segni sono insostituibili: la verità vi si manifesta come quel centro invisibile che è irriducibile a ogni senso perché è ciò che dà ai segni di significare. Il dispositivo fondamentale designato dalla coppia parola-corpo non è binario ma ternario: il senso non si dà se non nell'incontro della parola e del corpo, poiché la verità ne fonda l'unità senza riassorbirne la differenza. Non c'è rapporto all'Assoluto se non come verità di ciò che mi costituisce nella mia identità inseparabilmente corporale e spirituale.

La rottura simbolica che la parola attualizza sancisce l'insuperabilità di tutte le differenze iscritte nel corpo: non c'è relazione all'origine se non nella relazione all'altro, al mio di-fronte, il quale è insieme il mio prossimo e l'estraneo; e il corpo sociale e collettivo non ha meno consistenza del corpo individuale, poiché essi non esistono che l'uno per l'altro. Nella Scrittura la figura della coppia umana è figura centrale, ma l'unione dell'uomo e della donna non è parabola del compimento se non perché ogni parola che svela la struttura della nuzialità parla per ciò stesso dell'umanità intera e del suo divenire.

La Bibbia dà alla relazione dell'uomo e della donna la portata di una figura, sia esplicitamente, sia senza dirlo. Credere che il vero concreto sia nell'unione di due individui, mentre le nozze di JHWH e del suo popolo o del Cristo e della Chiesa non avrebbero che una realtà poetica o letteraria, non sarebbe ammissibile che prima di ogni tentativo di pensiero²⁷.

Ciò che dovrebbe meravigliare (nella storia biblica) ed esigere una spiegazione è, più che il progresso, la sua lentezza. Perché in definitiva non hanno detto subito che l'Esodo era la liberazione dalla morte? Si ha l'impressione che al limite tutti avreb-

²⁷ Id., *Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique*, «Revue Biblique» 99 (1992) 148.

bero potuto farlo tranne loro e si accorda che altri hanno compiuto questo passo in spirito²⁸.

Il motivo è che per la Scrittura non si tratta di dire il *telos*, ma «di dare ogni volta il peso di un segno particolare alla ripetizione delle figure»²⁹. La nozione di creazione sbarra la strada a ogni tentativo di evasione: «Il soggetto che porta la sua assenza all'inizio nello scarto tra il segno e la parola non può desiderare altro che di vederlo racchiudersi in un già e in un ora»³⁰. Perciò alla resistenza a dire il *telos* corrisponde l'audacia dello scrittore che riconosce operante nella fede degli antichi la stessa verità che si è rivelata nel presente. Lo jahvista ha attribuito gli attributi del suo Dio a ciò che per i patriarchi era il "dio del loro padre", non per un calcolo o un'abilità, ma per un'esigenza della fede.

Per la fede che si leva nell'oggi, l'universalismo di JHWH non è "voluto" né "introdotto" dal gesto di uno scrivano. Per essa, è perché JHWH è universale che il suo gesto è posto. Questo universalismo jahvista rivendica anche per il suo dominio il tempo e non può non agire "retrospettivamente", salvo a rinnegarsi: ne va dei diritti del futuro a far avvenire la verità del passato³¹.

Non si può riconoscere la verità nel presente se non riconoscendo che essa è il motore del processo che vi ha condotto.

A questa logica risponde il processo del senso che è all'origine del racconto totale. Si tratta dell'aspetto semantico del processo, di cui nell'approccio semiotico è stata delineata la struttura. Esso concilia un'invarianza con il movimento: occorre che ci sia sempre stato un tutto delle figure, perché il processo sia orientato. Il movimento è *nelle* figure più che *delle* figure: «È

²⁸ Id., *L'interprétation figurative et ses présupposés*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 66.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Id., *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures*, cit., 213 (cfr. *supra*, 212).

perché è sempre là che è sempre trasformata»³². Le figure dell'inizio non sono perfettibili: esse appartengono alla sfera dell'estetico, il quale non conosce progresso. Il progresso riguarda il rapporto fra la base sensibile che è portatrice della significazione e l'identità del soggetto che è interpellato dalla figura. La figura significa e significa completamente, ma non la comprende se non chi acconsente all'intimazione che procede dalla figura: si deve *accettare* la legge del tempo, *acconsentendo* all'origine in cui è custodito l'avvento del significato. In ciò consiste il passaggio dall'estetico all'etico, che è passaggio alla storia. Il termine *intimazione*, con il quale Beauchamp designa la dimensione pratica della figura, riunisce il duplice aspetto che l'etico comporta, per il fatto che ciò che lo fonda è più fondamentale dell'etico.

L'obbedienza di cui si tratta non è quella che consiste nell'applicazione delle norme generali. Essa è quella che intima di fare, nel cammino della storia, il passo particolare che Dio vuole. Questa volontà non è per niente espressa dalla legge ma piuttosto nascosta da essa. Essa consiste nel compiere un atto non perché è virtuoso, ma perché è voluto da Dio e nel portarsi così al di là della legge³³.

È grazie a questa struttura che il processo può essere ogni volta totalizzato nelle enunciazioni del racconto che segnano il suo rapporto alla realtà. La serie delle riprese è una serie cumulativa, poiché ciò che si trasforma è lo stesso. Il racconto totalizza il processo, realizzando la convergenza dei due vettori: quello del *compimento* che lo porta verso la fine e quello della *manifestazione* che lo porta all'inizio³⁴. Dio non può venire se

³² ID., *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 48.

³³ ID., *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures*, cit., 408 (cfr. *supra*, 426).

³⁴ Cfr. ID., *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 48.

non facendo della figura la forma della sua manifestazione. Il racconto viene all'univocità del senso venendo alla realtà.

L'anamnesi totalizzante finisce per essere presa in carico da un narratore la cui enunciazione è resa presente nel racconto stesso: il lettore del Deuteronomio assiste alla scena di Mosè "che parla il racconto" ricapitolatore dell'alleanza all'intenzione del popolo³⁵.

Il punto di approdo della lettura che Beauchamp sviluppa nel secondo volume è la determinazione dell'ultimo modello narrativo, il quale ha la sua applicazione più estesa nei canti del servo del Deutero-Isaia³⁶. La trasformazione del racconto termina alla messa in presenza effettiva, mediante il passaggio dalla successione alla sincronia, dei tre segmenti principali del racconto fondatore: l'umanità prima di Israele, Israele e un individuo in Israele. Nel momento della fine queste sequenze, che compongono il racconto totale, si attualizzano e si raccolgono in uno solo, l'individuo che unisce l'inizio alla fine nello stesso atto che apre l'uno all'altra, un popolo all'umanità³⁷. Il "racconto totale" diviene reale nel racconto individuale dell'"uomo-racconto"³⁸.

Nel primo Testamento si anticipa la forma dell'evento finale, di cui il Nuovo proclamerà la presenza. Qui non si tratta di un'anticipazione in idea ma della coerenza con la legge delle figure che è la legge della manifestazione di Dio. La lettura

³⁵ ID., *Le récit biblique: L'herméneutique biblique et le choix éthique de liberté*, in *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, H.J. ADRIAANSE - R. ENSKAT (edd.), Peeters, Leuven 2000, 256.

³⁶ ID., *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures*, cit., 355-410 (cfr. *supra*, 369-428); ID., *Lecture et relecture du Quatrième Chant du Serviteur: d'Isaïe à Jean*, in *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, a cura di J. VERMEYLEN, University Press, Leuven 1989, 325-355: in particolare 338-342.

³⁷ ID., *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures*, cit., 400 (cfr. *supra* 418).

³⁸ ID., *Le récit biblique: L'herméneutique biblique et le choix éthique de liberté*, in *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, cit., 256.

teleologica del primo Testamento è la sua lettura cristologica. L'evento cristologico si anticipa nel processo del senso che esso termina, poiché è esso stesso che lo realizza quale condizione del suo riconoscimento: «Occorre che la manifestazione di Dio raggiunga l'origine del mondo, occorre che Gesù dica "Abramo ha visto il mio giorno"»³⁹. La lettura cristologica è quella che vede nella trasformazione della figura il processo di costituzione della qualità cristologica della fede. La considerazione della realtà ci permette là di ritrovare il fondamento di questa reciprocità e quindi di rispondere all'interrogativo che ci ha accompagnato: perché una creazione antica, se ne esiste una nuova?

3. La realtà del racconto totale: la verità "cristologica" di Dio

L'indagine non si conclude con l'approccio semantico, poiché la referenza non è semplicemente speculare al senso ma ciò che termina il processo del senso poiché è altro dal senso. La referenza così intesa è la verità del senso, l'istanza irriducibile al processo poiché ne fonda l'unità. Il Nuovo Testamento è la Scrittura del compimento. Il fatto che esista un'altra Scrittura per attestare il compimento della prima dice insieme la continuità e lo iato fra il processo e il principio della sua verità. Le Scritture dell'Antico Testamento non si compiono nelle *Scritture* del Nuovo, ma nell'atto di Gesù⁴⁰. Ma la novità assoluta di Gesù non può essere detta se non attraverso una Scrittura che è nella sua essenza rilettura della prima, poiché il legame dell'atto di Gesù al processo che esso termina è costitutivo della sua assolutezza.

³⁹ ID., *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 48.

⁴⁰ ID., *L'un et l'autre Testament*, 2. *Accomplir les Écritures*, cit., 15 (cfr. *supra*, XLI).

Se Gesù Cristo non è radicalmente nuovo, ma egualmente se la sua essenza unica non è in rapporto unico con la totalità della storia dall'inizio alla fine, la confessione della fede del Nuovo Testamento diviene difficile da mantenere: la sua condizione è un paradosso che, lo si vede, raddoppia il paradosso (semplice) della novità⁴¹.

Si deve riconoscere una consistenza al processo, poiché è in quanto tale, cioè come processo, che esso determina la verità del *telos* dal quale ha di essere definitivamente reale. La singolarità di Gesù si colloca nella convergenza delle due istanze. Se si separa il *telos* dal processo, si perde il criterio per comprendere la sua unicità; la fine si distingue dall'inizio, poiché la verità dell'origine, che si manifesta nella fine, è inseparabile dal processo.

In questo senso Beauchamp identifica il tutto di Gesù nella formula del compimento delle Scritture. La formula, da intendersi in senso verbale, come "compiere" che è più del "compimento", designa l'atto di Gesù come quel passaggio che realizza la fine poiché assicura per la prima volta la presenza effettiva di tutto il processo nella fine.

Che Gesù sia il centro dei due Testamenti, ciò risulta dal Credo, la professione di fede universale dei credenti, e il Credo la prende dalle Scritture [...]. Il Credo assume una forma narrativa. Non è dunque sufficiente situare Gesù solamente e subito tra la natura umana e la natura divina ("egli è Dio e uomo"). Situare Gesù non in termini di natura, ma per rapporto alla totalità della storia ("sotto Ponzio Pilato") non è un'opzione, ma un'obbligazione imposta al discorso della fede. Aggiungiamo che senza questa condizione, l'affermazione della fede susciterebbe un'interrogazione che sarebbe destinata a restare senza risposta⁴².

⁴¹ ID., *Théologie biblique*, in *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*, cit., 215 (tr. it., 230).

⁴² ID., *L'interrogation de l'Exégèse*, «Transversalités», cit., 86.

Si può dire che Gesù è il Figlio di Dio solo se esiste una linea affidabile che riempie ogni spazio-tempo, da tutti gli uomini a Gesù e tra Gesù e tutti gli uomini. Il processo del senso depositato nelle Scritture predispone quel pleroma, il quale diviene effettivo nella ripresa di Gesù. Per cogliere la singolarità di Gesù, si deve esplicitare il senso di questa reciprocità, fino a scoprire che il suo fondamento risiede nell'origine stessa.

Il regime del compimento è caratterizzato in un testo di Beauchamp che conclude il saggio sulla figura, di cui ora è possibile apprezzare l'interesse:

È a partire da qui che si può esplorare innanzitutto il progetto degli Evangelisti di rivelare nell'esistenza terrena di Gesù non una linea biografica, ma l'avvento e la sparizione di una figura verso il luogo in cui essa è supporto del corpo, invece di sembrare supportata da esso. Allora comincia una nuova lettura dell'Antico Testamento stesso, che avviene come luogo dall'interno di Gesù, quindi come luogo delle nostre proprie figure, il cui processo di compimento è aperto da lui. Noi non abbiamo voluto che aprire la strada, condurre sulla soglia di questa problematica, che si stende da una totalità a un'altra, non verso il solo Gesù risuscitato, ma verso il mondo che egli si unisce⁴³.

Nel compimento la verità che riempie la figura non la sopprime, poiché si identifica con il corpo che la porta: il corpo è la sede di tutte le figure e la condizione del loro realismo. L'atto finale non sopprime la figura, poiché conferisce al segno particolare la stessa estensione e lo stesso contenuto dell'universale.

Se nell'Antico Testamento le figure sono accompagnate dal travaglio del loro compimento, nel Nuovo il compimento delle figure è accompagnato dalla loro presenza⁴⁴. 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

⁴³ ID., *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 56.

⁴⁴ *Ibid.*, 54.

di Gesù anche la particolarità delle figure che l'hanno anticipato accede alla loro verità. Gesù non opera dopo l'Antico Testamento ma in mezzo a esso secondo la spazialità delle figure e presente in esso⁴⁵. Queste concorrono a configurare quel corpo, che è l'essere-ancora-là della loro particolarità. La storia di Gesù è quella presenza unica delle figure di Israele che rende presente nella sua carne per la prima volta tutto l'Antico Testamento.

Il contenuto dei Vangeli non è il nudo kerygma ma l'epifania della figura in Gesù. 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. La costituzione della figura in Gesù comprende sia la rottura della morte sia la continuità con la sua storia: i due momenti non significano che insieme, scambiandosi le proprietà all'interno dell'unico evento che non è solo rivelazione diretta e immediata di Dio ma "mediata" e solo a questa condizione totale. La separazione assoluta della croce non rivela l'identità dell'atto di Gesù con l'atto di Dio se non perché rivela che la solidarietà egualmente assoluta di Gesù con la prima creazione realizzata nella sua storia costituisce l'unico senso di quell'identità.

La morte di Gesù lo separa radicalmente e dalla prima creazione e dalla storia che vi si radica, che lo faccia più radicalmente (cioè assolutamente) delle altre morti individuali, è senza dubbio, visto da un lato, un fatto che non ha un perché, una causa. Ma fermarsi qui sarebbe un fallimento, per rapporto al progetto di esporre la rivelazione dell'unicità del Figlio come rivelazione non solo diretta e immediata, ma mediata poiché "narrativa". Visto da un altro lato, questo fatto di una *separazione* assoluta con l'inizio è supportato dalla possibilità di sperimentare che la *solidarietà* di Gesù con questo inizio nella prima creazione era essa stessa unica e assoluta. La morte di Gesù è senza eguale poiché essa rompe un *legame senza eguale* con tutto il creato e con tutta la storia. Non c'è altra ragione perché fosse raccontata la sua vita, il suo amore della vita, leggibile nel nutrire e nel

⁴⁵ *Ibid.*, 55.

guarire, la sua memoria incomparabile dell'eredità di Israele ed è innanzi tutto, a questo titolo di portatore della vita di Adamo e della speranza di Abramo, che egli si dice, sulla croce, abbandonato [...]. Non c'è che la sua solidarietà con i rifiuti della creazione e della storia, malati, possessi, esclusi, che non venga a confermare la sua presenza unica all'atto creatore. La positività di questi valori si eclissa e si svuota nella morte, per far posto a tutto ciò che non viene che dal Padre, questa volta direttamente, perché la sua potenza creatrice appaia sul *tohu wabohu*, sulle tenebre dell'abisso, sulle acque primordiali di un nuovo battesimo, essendosi sciolti i legami che impedivano al mondo antico di cadere⁴⁶.

Il processo biblico è finalmente compreso, quando è riconosciuto a procedere dall'atto di Dio che si identifica con il morire di Gesù. Perciò la risurrezione non si riduce al più sorprendente dei miracoli e la sparizione dei segni a un'assenza senza profondità, che non è ciò che sembra immediatamente, l'assenza di Dio.

La novità consiste in ciò che, di fronte a questo vuoto che sospende sul bordo dell'abisso, l'affermazione prende sempre più carne. Io sottolineo il fatto che, più la negazione è forte, più l'affermazione prende forma, prende forma di carne, prende forma di *testimonianza*. Più l'affermazione appella la negazione, più essa è ripresa da testimoni e da contemporanei di questi testimoni. Dire che colui che si è visto e toccato è ora "elevato con potenza" a Signore della storia è più insensato di dire che un Dio unico ha creato il mondo. Ora, la prima affermazione, sulla creazione del mondo, resta anonima, senza attribuzione a chiunque. Mentre la seconda affermazione (S. Paolo la chiama "follia") sulla morte vinta dal Messia, è data sotto forma di una testimonianza, apportata da coloro che avrebbero la risposta alla questione posta a Giobbe: «Dove eri tu, quando io mettevo le basi alla terra?»⁴⁷.

⁴⁶ Id., *Chemins bibliques de la révélation trinitaire*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 177-178.

⁴⁷ Id., *L'interrogation de l'Exégèse*, «Transversalités», cit., 95.

Perciò l'enunciazione della fede cristologica è di ordine storico. Essa non è conosciuta se non attraverso *ciò che la precede* e *ciò che la segue*: il racconto della vita di Gesù da una parte e dall'altra l'appello di obbedienza che iscrive ogni credente come attore di un nuovo racconto. Nell'eccesso del compimento, che è quello dell'arresto della ripetizione e della trasformazione della successione nella contemporaneità, non si rinuncia alla corporeità. Il verbo del compimento è limitato dalle due parti: dall'una il corpo individuale che ha il nome di Gesù, dall'altra non la totalità ancora non realizzata che noi chiamiamo l'umanità, ma il contorno sensibile, empirico, della Chiesa. La Scrittura non dice che il Cristo sposa l'umanità, ma che sposa la Chiesa e «la Chiesa non sarebbe un corpo se fosse senza limiti e, se essa fosse senza limiti, non comunicherebbe»⁴⁸.

La fede cristologica non può significare meno che l'identità dell'evento di Gesù Cristo con la novità assoluta che rivela l'origine. La referenza cristologica non si distingue dalla referenza teologica ma ne significa il carattere di evento, l'identità di senso e realtà che è il segno del compimento. In ciò consiste l'ultima, la più radicale implicazione del concetto di figura in quanto categoria teologica della storicità. Il legame della verità alla figura non riguarda un ordine della manifestazione, il quale sarebbe esterno alla verità (un *ordo cognoscendi* esterno all'*ordo essendi*), ma la figura manifesta la verità, *poiché* la forma della sua manifestazione è la forma stessa della verità.

La figura è figura della verità come *essere-là della verità fuori di se stessa*. Se è così, ne segue che la verità non succede alla figura, ma la visita e la riempie [...]. La figura è il cammino in noi della verità alla verità. Cammino della verità, essa non le può essere esteriore. Non c'è cammino verso la verità, poiché tutti i cammini sono in essa⁴⁹.

⁴⁸ Id., *Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique*, «Revue Biblique», cit., 157.

⁴⁹ Id., *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, cit., 49.

Nella rivelazione cristologica si manifesta pienamente ciò che era già contenuto nel nucleo originario della fede di Israele. Nella storia di Gesù non si tratta solo della coerenza con un senso di Dio che è dato indipendentemente da questa storia, ma del fatto che la storia di Gesù realizza la verità di Dio che essa manifesta. Perciò essa porta inseparabilmente sulla verità di Dio e di Gesù: il riconoscimento di Gesù non è mediato da un concetto di Dio esterno alla sua storia, poiché è questa storia che decide del senso di Dio. Gesù è riconosciuto come il Figlio unico, poiché l'atto di Gesù è "rivelato" da Dio come il "suo" precisamente in quanto altro da Dio.

Il vertice al quale mira ogni nostro sforzo consiste nel rendere giustizia all'affermazione secondo la quale il Cristo porta in pienezza l'atto di Dio, rivela Dio e lo dona in tal modo che, in questa misura stessa che è la misura di Dio, egli sia detto "Figlio di Dio", eguale a lui poiché egli lo riceve tutto intero e lo dà egualmente⁵⁰.

Esiste una nuova creazione che succede all'antica ma non fa due con essa, poiché creare significa far essere un altro che è veramente altro poiché determina la relazione che lo costituisce. La creazione è l'atto esclusivo di Dio, poiché Dio non è una causa ma l'origine che fa dell'altro il destinatario della sua verità.

4. Esegesi biblica e teologia

Prima di sapere quale ermeneutica adottare [la "nuova ermeneutica"], vuole domandare *perché* l'ermeneutica ha potuto essere dimenticata. Oppure perché ha potuto presentarsi come una lista di assiomi che presiedono alla critica senza essere essi stessi criticati. Tali liste riguardano la legittimazione di un procedimento scientifico, in nessun modo la sua fondazione.

⁵⁰ ID., *Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique*, «Revue Biblique», cit., 155.

Invece di "nuova ermeneutica", si potrebbe dunque dire "meta-critica" per designare ciò che accade oggi di diverso⁵¹.

La legittimazione di un procedimento scientifico è altra cosa dalla sua fondazione. Ma ciò non chiarisce ancora che cosa si deve intendere per "fondazione": termine che molta parte del pensiero ermeneutico contemporaneo rifiuta per l'affinità che esso mantiene con il procedimento scientifico dal quale dovrebbe distinguersi. L'ermeneutica di Beauchamp suppone una teoria del testo: egli non si limita a utilizzarla ma ne espone largamente gli elementi. Il suo nodo critico riguarda il rapporto tra la teoria e la lettura effettiva del testo biblico. La lettura teleologica implica una decisione teorica, la quale può essere così enunciata: se la teoria *legittima* la lettura, la lettura *fonda* la teoria. "Fondare" qui significa esibire il fondamento del suo realismo.

La lettura teleologica è la lettura appropriata del testo biblico, poiché l'originalità della Scrittura consiste nel "tematizzare" il rapporto alla realtà dell'apriori più fondamentale dell'esistenza. Essa dà una risposta all'interrogazione radicale, poiché delinea il processo che conduce al suo scioglimento. E poiché il processo non è esterno alla verità, la risposta non sopprime l'interrogazione ma la rende definitivamente consistente. La forma del racconto biblico è innanzi tutto e a un titolo primordiale la forma della sua interrogazione. Questa ha la stessa necessità dell'istanza che fonda l'unità del racconto: necessità non costringente, poiché irriducibile all'ordine delle idee o dei fatti, ma proprio così assoluta, poiché riguarda l'accadere della verità per la quale l'uomo è capace del senso.

Da ciò discende il carattere singolare dell'ermeneutica biblica segnalato da Ricoeur. Da un lato l'ermeneutica biblica costituisce un'applicazione della teoria generale del testo, dall'altro essa presenta un carattere così originale da provocare un capo-

⁵¹ ID., *Théologie biblique*, in *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*, cit., 209 (tr. it., 223-224).

volgimento di relazione: l'ermeneutica filosofica si rivela subordinata all'ermeneutica teologica e ne diventa *organo*⁵². L'ermeneutica biblica non è subordinata all'ermeneutica filosofica, poiché lo strumento che questa elabora non supera il livello metodologico se non divenendo l'organo dell'interrogazione che è il "tema" dell'ermeneutica biblica. La giustificazione di una lettura "teologica" della Scrittura è interna al suo stesso esercizio: essa non riguarda la sua possibilità ma la sua necessità. Il principio che fonda la sua qualità teologica è lo stesso da cui procede la qualità teologica di qualsiasi esercizio della ragione: l'appartenenza alla verità del processo che conduce l'uomo dall'interrogazione radicale al suo scioglimento.

ANGELO BERTULETTI

⁵² P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, a cura di F. BOVON - G. ROUILLER, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, 216 (tr. it., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* [Studi biblici, 43], Paideia, Brescia 1983², 89).

PREMESSA ALL'EDIZIONE ITALIANA

Sono felice di poter rivolgere qui i miei più vivi ringraziamenti alla Glossa per la sua iniziativa! Mi ero sentito finora obbligato da una sorta di promessa verso i lettori del primo volume di L'Uno e l'Altro Testamento (1976, edizione italiana 1985), cui avevo fatto attendere un seguito, promessa che avevo potuto mantenere solo verso i lettori di lingua francese. Il tempo è passato!... Per questo motivo la nota bibliografica che accompagna la presente opera farà conoscere anche alcuni lavori nei quali ho tentato, dopo il 1990, di presentare in forma più schematica le mie posizioni, o di andare oltre.

Il lettore di questo secondo volume potrà valutare l'importanza che in esso viene attribuita al fenomeno della traduzione. Ogni cultura è votata a propagarsi fuori di sé. Già la Bibbia stessa, fin da prima dell'era cristiana, è stata tradotta dagli ebrei. In questa così nobile prestazione appare al tempo stesso la differenza e la parentela. L'amore è comunicazione dell'Unico e questo Unico non viene a noi dall'inizio, ma dall'origine, la quale è sempre contemporanea e vuole dispensarsi in nuove manifestazioni.

Una traduzione dal francese all'italiano resta, malgrado la stretta parentela fra le due lingue, qualcosa di più che attraversare una frontiera, anche se l'immagine delle Alpi può rendere attraente l'idea di questa traversata. Senza dubbio, il sistema generale dell'una e dell'altra delle nostre due lingue resta fermo, tuttavia ciascuna di esse fa risuonare la propria gamma di inflessioni provvisorie - gamma del resto provvisoria; ha le sue allusioni rituali. In breve, l'autore cede dapprima alle connivenze che fanno cenno ai suoi più vicini: non sono quelli stessi che lo hanno nutrito? Poi rende onore a coloro che ha trovato molto lontano da sé. Tutto ciò diviene inevitabile se egli osa proporre le sue convinzioni senza limitarsi alla sfera di una tecnica. Ringrazio Maisa Milazzo di aver affrontato e aver saputo superare tanti ostacoli! Ho provato l'impulso di scusarmi presso di lei e presso i lettori per la lunghezza del libro ma poi,

infine, mi è parso che il ritorno dei medesimi temi a più livelli della realtà poteva rendere familiare il pensiero piuttosto che allontanarlo.

Mi resta da dire quanto tutto ciò abbia ravvivato e prolungato in me il ricordo dell'accoglienza calorosa e incoraggiante che mi era stata riservata nel 1997 dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Al professor Angelo Bertuletti, che ha voluto predisporre qui una pertinente introduzione alla mia opera a vantaggio di coloro che studiano da filosofi o da teologi il fenomeno della significazione, esprimo la mia più profonda riconoscenza.

Ed ora, lasciamo risuonare il bell'augurio di Orazio: habent sua fata libri...

Parigi, 29 agosto 2000

Paul Beauchamp

PREFAZIONE

Ecco il secondo volume de L'uno e l'Altro Testamento, che ha origine nel progetto già a suo tempo enunciato di «proporre una lettura del Nuovo Testamento» e di penetrare nel «volume costituito dal rapporto dei due» Testamenti¹. Questa e lasciava presagire che un solo libro non sarebbe stato in grado di eseguire il programma. Di fatto, neanche qui si troverà ancora una lettura del Nuovo Testamento. Dopo il mio Saggio di lettura, quello presente potrebbe intitolarsi rilettura dell'Antico Testamento, ma da un punto di vista chiaramente definito, poiché questa volta la lettura è rinnovata alla luce dell'atto di Gesù, riconosciuto come Cristo.

Un tema guida tutto il presente volume: compiere le Scritture. Formula molto stimolante, come abbiamo potuto sperimentare da alcuni anni: suscita interesse, perplessità, inquietudine o rifiuto; dice una promessa e risveglia il desiderio. Da questo contrasto precisamente nasce il timore, con tutta l'ambiguità del senso che la Bibbia attribuisce a questa parola. Ma uno dei segni del compimento delle Scritture è il superamento del timore, che si esprime particolarmente nella parrhêsia. In difetto di un'unica parola italiana che ne renda tutta la forza, è il caso di ritornare al termine greco originale, abbastanza frequente nel Nuovo Testamento. «Parlare con parrhêsia» si traduce abitualmente: «parlare apertamente» o «con sicurezza». Si tratta quasi sempre² di una maniera di parlare, concessa come un dono della libertà, una franchigia. Adotteremo dunque qui il termine parlar franco.

¹ P. BEAUCHAMP, *L'Uno e l'Altro Testamento. Saggio di lettura* (1976), Paideia, Brescia 1985, p. 43.

² Nella Lettera agli Ebrei e nella prima Lettera di Giovanni la *parrhêsia* designa un accesso libero e sicuro presso Dio.

Poiché è un segno del compimento, deve essere anche una maniera di trattarne. L'ora del compimento non è forse quella che apre un Regno in cui la lingua è salva?

Quando ci si accinge a parlar franco, si vede subito quanto sia difficile e quanto rimanga ancora da fare: indizio del fatto che ci troviamo lungo il cammino del compiere, e non solo nel compimento. Quale che sia il senso di questo evidente scarto, la parrhêsia è iscritta dai testi nella tematica del compimento. Il compimento delle Scritture infatti consiste nel togliere loro i sigilli. È rivelazione di un mistero, di un segreto. Scopre ciò che era nascosto. Così il Vangelo di Marco stabilisce un'opposizione molto evidente fra «parlare in parabole» (Mc 4,33s.) e «parlare in parrhêsia» (Mc 8,32), due fasi successive e ben distinte del discorso di Gesù. Ora, la prima (le parabole) non è senza rapporto con ciò che, dell'Antico Testamento, è nascosto, e la seconda consiste nell'annuncio della croce. Poiché la croce è la chiave delle Scritture, è nel parlar franco che le aprirà. Parallelamente, è alla vigilia della morte di Gesù, durante la Cena, che i discepoli gli dicono: «Finalmente parli in parrhêsia» (Gv 16,29) e aggiungono subito: «senza parabole». Così Giovanni avvicina i due temi contrari³ fra i quali Marco frapponeva molti versetti.

Il «parlar franco» negli Atti è un tratto distintivo dell'annuncio del Vangelo, soprattutto in bocca a Paolo, che osa perfino differenziarsi da Mosè proprio sotto questo aspetto. Mentre Mosè era obbligato a nascondere ai figli d'Israele la manifestazione della gloria futura che essi non potevano ancora sopportare (2Cor 3,12s.), Paolo invece è autorizzato a usare il parlar franco riguardo allo stesso mistero. Un velo, tuttavia, dimora sull'Antico Testamento (2Cor 3,14) per coloro che lo leggono fuori dal Cristo. Più di ogni altro, questo passo mostra quanto il «parlar franco» sia strettamente legato al rapporto fra i due Testamenti. Mostra anche con evidenza che non si tratta di una qualità

³ Marco e Giovanni oppongono a parrhêsia la medesima realtà, chiamata con due nomi differenti: parabolé (Mc), paroimia (Gv).

psicologica. Questo parlar franco non è un'esplosione improvvisa o priva di misura. Va riconosciuto piuttosto come un termine tecnico, che situa con sobrietà un tipo particolare di discorso, in un momento preciso della storia della rivelazione e per tutta l'era che esso inaugura.

Che questa maniera di parlare (così intesa) non sia né necessaria in ogni momento né in ogni momento la migliore, che le sia anzi assolutamente indispensabile completarsi con altre, risulta dal posto limitato che essa occupa nella storia dello stesso Gesù. Nel nostro primo tomo infatti non avevamo voluto oltrepassare la soglia del Nuovo Testamento. Quali mutamenti implica ora il passaggio di questa soglia? Per rispondere a questa domanda sarà necessario giustificare certe scelte che hanno determinato l'organizzazione della presente rilettura.

Il parlar franco (evidenziamo l'espressione per sottolinearne l'uso tecnico) richiede che questo nuovo atto di lettura si affranchi ancor più dal commento, che accetti perfino, almeno in una fase del suo sviluppo, di affrancarsene completamente. Ciò corrisponde a dichiarare, come si farebbe al passaggio di una dogana, i presupposti. L'esegeta non rimarrà sotto la lettera; l'autore della rilettura situerà la propria posizione nel mondo. Precisiamolo: non mi sono considerato tenuto a elaborare un'antropologia quale la si attenderebbe da un filosofo. Su cosa è l'uomo nella nostra esperienza del mondo di oggi bisognava tuttavia che io articolassi alcuni preliminari slegati dalla Bibbia per lo meno in quanto da essa distinguibili (poiché la Bibbia è nel nostro mondo). Non hanno dimenticato la Bibbia e anzi la ricordano, ma non vi si richiamano e non ne rivendicano l'autorità. Due punti di vista particolari sono stati prescelti, per cui il libro si apre su un prologo in due capitoli, sotto forma di preamboli non esegetici: cos'è l'uomo che parla? (I) e cos'è lo scritto? (II). Il compimento delle Scritture conduce al di fuori delle Scritture stesse. Per significarlo, dovevo pronunciarmi allo scoperto e con la mia responsabilità, benché in uno spazio limitato, su ciò che le Scritture non dicono.

Con la decisione di premettere un prologo alla rilettura propriamente detta del testo biblico, mi assumo un rischio e desi-

dero spiegare in che senso. Innanzitutto, per i primi due capitoli, privo il lettore di un'esposizione direttamente dedicata alla Bibbia e metto alla prova la sua pazienza. Ma soprattutto, tentando di svelare i miei presupposti, mi accosto il più possibile a un inizio che non è preceduto da nient'altro. Fermamente convinto che la parola non sia causata da nulla, mi conformo a ciò che dico. Dunque, una forma rude. Non c'è inizio prima dell'inizio. L'inizio non è un piano inclinato: parto ai piedi di un muro, per oltrepassarlo. Parto anche da più in basso ancora, dalle fondamenta, per quanto sia possibile raggiungerle. Si tratta di ciò che è nascosto sotto il resto, non di un accesso progressivo a verità più segrete. Non sono dunque sordo a quanto mi hanno spiegato i miei amici, e cioè che così piazzate, queste pagine potrebbero costituire un ostacolo. Ma collocarle alla fine del libro darebbe l'impressione di avere scritto proprio per arrivare a queste conclusioni, e non è il caso. In nome del parlar franco, questo fondamento ha bisogno di dichiararsi per quello che è. Di per sé non è tuttavia necessario che il lettore lo abbordi prima di ciò che tratta direttamente della Bibbia (cap. III): Perché mai dovrebbe esserci un solo itinerario per attraversare un libro? È dunque possibile, e per taluni consigliabile, soprassedere alla lettura dei capitoli I e II per tornarvi alla fine del libro.

La rilettura propriamente detta del Libro biblico si apre con due capitoli che situano uno di fronte all'altro la storia di Adamo ed Eva (III) e il Cantico dei Cantici (IV). Per evitare di gravare sul lettore con ulteriori presupposti, ho preferito rinviare al capitolo V il compito complesso di esporre le regole di interpretazione che adotto. Sarà del resto più facile coglierle dopo un saggio della loro applicazione⁴. Queste regole saranno in armonia con il mio proposito. Leggere le Scritture dall'angolo del loro compimento in Cristo significa cercarvi le figure, i tipi – cosa

⁴ Anche qui il lettore potrà scegliere da sé l'ordine della propria lettura e, per esempio, omettere provvisoriamente questo capitolo teorico, che poggia sulla storia della letteratura esegetica.

che non è senza rapporto con le forme o schemi, con le strutture alle quali la ricerca più o meno contemporanea è stata attenta ben prima della seconda metà del secolo XX (è dunque un po' disinvolto parlare di "moda" a questo proposito). La teoria comporrà dei cenni di storia della ricerca. Vedremo che il tipo non si limita a richiamare. Piuttosto chiama, e chiama il futuro. Così la tipologia tradizionale può trapiantarsi in una teoria contemporanea del linguaggio e, speriamo, svincolarsi da una forma di spiritualismo più idealista che biblico, poiché è pur vero che non sempre l'ha evitata. La tipologia è parte costitutiva del reale storico, non diminuisce quindi la densità dei personaggi biblici. Vedere in Davide un tipo, se significa vedere in lui (in quanto inseparabile da coloro che hanno scritto di lui, realmente inseparabile) ciò che chiama il futuro, è toccare al cuore la realtà di Davide. Il tipo è una leva della storia.

Uno degli effetti dell'affrancamento che guida la nuova lettura è che essa rifiuta di ridurre il rapporto dei due Testamenti all'influenza di un libro su un altro, quale che sia l'utilità e perfino la necessità di studiare questa dimensione. Il compimento delle Scritture antiche non ci proietta verso il Libro nuovo, ma fuori da ogni libro. Le Scritture dell'Antico Testamento non si compiono nelle Scritture del Nuovo. Ci pronunciamo dunque sull'atto di Gesù Cristo e sul suo evento, ed è innanzitutto a partire da questa decisione presa nel nostro mondo che queste Scritture antiche si trovano rinnovate per noi. Si vedrà che rileggeremo più di un passo del Nuovo Testamento, ma non è sempre da uno dei suoi testi che deriva la nostra interpretazione, anche cristiana, dell'Antico.

È sufficiente del resto prestare attenzione al fatto che la lettura metodica dell'Antico Testamento alla luce del Cristo è divenuta rara oggi, per non meravigliarsi che essa richiami procedure forse inattese per molti, e nuove. Possono essere nuove anche conservando nomi antichi. Si tratta di un gesto da inventare.

Ciò che più di tutto, anzi unicamente, mi ha spinto è stato credere che la rilettura dell'Antico Testamento è il solo passaggio che ci sia aperto per dire oggi l'identità di Gesù Cristo quale è

dichiarata dalla nostra fede. Di questa identità ho voluto scrivere, di questa singolarità unica. Immenso problema per la penetrazione della teologia speculativa: trovare la posizione che l'Antico Testamento delineava per Gesù Cristo, è veramente conoscerlo? Sì, se ce lo fa ritrovare. Con una veemenza che risale a Kierkegaard, la modernità teologica si è spesso scagliata contro la reminiscenza socratica e il ritorno del medesimo. Ma crediamo di poterci appellare alla modernità per la modernità. Il dibattito, documenti alla mano, richiederebbe naturalmente un altro libro... e darebbe occasione di sottolineare cosa ci abbiano portato Kierkegaard e la sua posterità. Qui si tratterà solamente di avviare una pratica di lettura biblica secondo un andamento che le permetta di essere accordata ad altre pratiche, quali che siano i loro rapporti, più o meno stretti, con la teologia. Al momento di impegnarmi in questa impresa dichiaro però cosa spero di far comprendere: adattarsi alla nicchia scavata dall'Antico Testamento è per il Cristo esattamente la condizione della sua kenosi⁵, all'infuori della quale non può essere conosciuto. Questa nicchia infatti si scava lentamente, per effetto di un processo storico, fino al suo vuoto estremo, che lo Spirito è venuto a riempire.

Gesù ha dovuto passare dalla similitudine perché la sua identità fosse rivelata fuori da ogni similitudine. Non è a causa delle similitudini che noi crediamo, ma in ragione dell'eccesso che si rivela precisamente solo attraverso di esse. «Ciò che li fa credere è la croce», scrive Pascal⁶. Parola sorprendente, ma che

⁵ «Greco *kenôsis*: 'azione di rendere vuoto, annientare'. Termine specialistico nel linguaggio teologico per dire l'annientamento' di cui si tratta nel passo dell'epistola ai Filippesi: 'Ha svuotato se stesso, prendendo forma di schiavo...' (Fil 2,7)» (X. LÉON-DUFOUR, *Dizionario del Nuovo Testamento* [1975], Queriniana, Brescia 1978).

⁶ *Pensiero* 588 (numerazione Brunschvicg). Vedi P.-M. BEAUDE, *L'accomplissement des Écritures en Jésus-Christ* (Cogitatio Fidei, 104), Cerf, Paris 1980, che dedica al rapporto a Pascal il primo capitolo di uno studio delle teorie moderne del compimento. Monsieur de Saci era stato edificato dai *Pensieri*, ma non abbagliato: queste verità, Pascal «le trova sorprendenti, diceva, perché non le aveva viste in nessun posto; ma, quanto a noi, siamo

fa eco al messaggio di san Paolo e di san Giovanni. La croce mostra Gesù che è andato fino in fondo, ovvero fino al luogo che farebbe riapparire tutto il tragitto fin dall'origine (e questa non è reminiscenza socratica). Essa ci rivela ciò che ci era nascosto e non aveva altro velo che il nostro passato e la nostra resistenza a leggerlo. Un simile ritorno indietro libera il desiderio fin dalla sua sorgente... Il Risorto invita gli apostoli a tornare in Galilea: primo ritorno sui loro passi necessario a illuminarli sulla loro storia e la sua, perché credano. Hanno dovuto in seguito risalire molto più indietro e riprendere tutti i ricordi del loro stesso popolo⁷, quando si è trattato di illuminare le nazioni e unirsi ad esse.

Così la storia dei patriarchi (cap. VI) ci illumina oggi sulle relazioni dell'eletto e dell'universale; quella dell'uscita dall'Egitto (VII) ci orienta sull'eccesso della Pasqua di Gesù. Come questo stesso racconto si sia scavato fino alle fonti comuni dell'umanità – fino alla creazione –, come con uno stesso movimento abbia potuto ravvivare il desiderio che la storia sia visitata nel suo termine, dove Israele incontra di nuovo le nazioni nel mediatore, questa trasformazione ha lasciato delle tracce (capp. VIII-XII). Tracce che, rivisitate dalla vittoria di Gesù sulla morte, ne danno testimonianza.

Questa non sarà mai che la conseguenza di molteplici riletture. Ciascuna si appoggia su molteplici elementi. Misurando, se

abituati a vederle ad ogni passo nei nostri libri» (*Colloquio con M. de Saci*, in B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1997⁴, p. 313). Questa pacifica opinione non rende interamente giustizia né alle letture di Pascal, né alla sua novità. Al di là dell'inadeguatezza delle conoscenze di Pascal (dovuta al suo ritardo su Richard Simon), al di là del carattere ancora unilaterale della sua teologia, siamo toccati da due fatti: egli ha colto la dottrina nella necessità di comunicarla e l'ha vista comunicabile dal punto di vista del rapporto dei due Testamenti.

⁷ Audacemente Luca anticipa questa seconda fase con l'episodio in cui il Risorto compie egli stesso, per due discepoli, la riletture di Mosè, dei Profeti e di tutte le Scritture (Lc 24,27; cfr. v. 44s.). Questo procedimento si accorda con quello che lo ha portato a tacere le apparizioni in Galilea: risalire più indietro nel tempo, per andare più lontano nello spazio.

P. BEAUCHAMP

mai possibile, tutti coloro che mi hanno condotto fino a questo libro, vorrei farne un'opera di riconoscenza: ai miei confratelli esegeti, e forse ai più diversi da me, ai quali non ho mai smesso di essere debitore. Alla mia comunità e a coloro la cui attesa paziente mi ha sorretto. Al Centre Sèvres e a Simone Lecerf che, con la sua competente attenzione, ha saputo condurre a termine la composizione del manoscritto.

Parigi, 10 luglio 1989

PROLOGO

Parola - Scrittura

Les' Co Jovitt

Les' (H d'oplo)