



SCHEMA / TYPOS.

ALCUNI APPUNTI SUI SIGNIFICATI DI FIGURA NELLA TEORIA CRISTIANA DELLA RAPPRESENTAZIONE

Carla M. Bino

ABSTRACT. The Latin term *figura* has a polysemic nature, changing in meaning over the centuries depending on its context of use. This article aims to clarify its most significant aspects with regard to the Christian theory of representation. The focus is on the radical shift in the concept of the image and the dynamics or devices of representation and vision as a result of Christian thinking.

PAROLE CHIAVE: Theory of representation; Visual culture of Middle ages; Typology; Figural conception

Delineare il significato che il termine latino *figura* assume in seno alla teoria cristiana della rappresentazione è impresa complessa. Da un lato, esso è impiegato nel contesto della teologia ed economia dell'immagine, e perciò ha a che fare con il problema della rivelazione; dall'altro, è termine chiave di ermeneutica

e mistagogia, per cui si collega all'idea di mistero e sacramento. S'aggiunga, poi, che *figura* oltre a essere termine polisemantico, muta il proprio significato nel corso dei secoli, a seconda dei contesti e spesso entro l'opera dello stesso autore: si pensi che una ricerca del solo sostantivo entro la sezione medievale della *Patrologia latina* vede oltre 15000 ricorrenze, da Tertulliano a Innocenzo III, più numerose altre occorrenze del verbo e dei suoi derivati. La matassa, dunque, è forse indistricabile.

Mi limiterò, allora, a enucleare gli aspetti semantici che ritengo essere i più significativi in relazione al cambio radicale che il pensiero cristiano comportò tanto all'interno della concezione di immagine, quanto delle dinamiche o dei dispositivi della rappresentazione e della visione, partendo dalla natura polisemica del termine che già Auerbach aveva riscontrato nel suo saggio del 1938, un riferimento obbligato per chi voglia affacciarsi al problema¹.

A mio parere, Auerbach sottolineava in buona sostanza tre cose. La prima riguardava la discrasia tra il significato del latino *figura* e i termini greci di cui esso è traduzione, notando che se il vocabolario greco era originariamente ricco, colorito e potentemente immaginifico, in latino questo vocabolario venne presto ridotto e semplificato. Dai cinque originali termini greci che Auerbach individua per esprimere con diverse sfumature il medesimo concetto (e cioè *morphe*, *eidos*, *schema*, *typos*, *plasis*), il latino ne isolò principalmente due, *figura* e *forma*, sovente usati come sinonimi. Su questi due termini le sfumature di significato si appiattirono e vennero irrimediabilmente perdute. Con *figura* – che all'origine significa formazione plastica – si tradusse tanto il greco *schema* quanto il greco *typos*. Nel primo caso si indicava la dimensione o l'aspetto sensibile e percepibile della forma; nel secondo l'impronta o l'impressione lasciata da una forma. Con *forma*, invece, si tradusse il greco *morphe* e ci si riferì piuttosto a ciò che informa la materia. Ben presto, il vocabolo *figura* assunse un significato più astratto e immateriale venendo applicato a contesti tra loro molto diversi.

Da questa prima osservazione, Auerbach ricavava la seconda e cioè che lo sviluppo del termine lungo i secoli è accompagnato da una tensione dinamica e irrisolvibile tra il suo senso materiale e concreto e quello immateriale e astratto.

Anche quando *figura* – venendo usato nel contesto matematico-geometrico o linguistico, grammaticale e retorico – raggiunge livelli alti di astrazione, esso mantenne sempre le sue qualità sensuali e visive che lo collegavano alla dimensione della realtà concreta e vivente.

Dimensione reale e concreta che – ed è questa la terza osservazione di Auerbach – venne pienamente restituita al termine *figura* dalla cultura cristiana, in particolare dal metodo tipologico-figurale elaborato sin dai primi secoli e usato dagli scrittori di II e III secolo come metodo per cogliere il significato delle Scritture. Infatti, come recita la nota definizione del filologo, *figura* è qualcosa di reale, di storico che rappresenta e dichiara in anticipo qualcosa di altro che è anche a sua volta reale e storico: ciò che assume pregnanza è esattamente la dimensione storica, spazio-temporale, fattuale e concreta del metodo ermeneutico figurale.

1. FIGURA NEI DIZIONARI LATINI

Le osservazioni fatte da Auerbach si possono verificare, e in parte correggere, conducendo un primo spoglio dei maggiori dizionari della latinità, delle fonti patristiche e di quelle medievali, oggi resa agile grazie al *Database of Latin Dictionaries* (DLD) predisposto dal "Centre Traditio Litterarum Occidentalium" (CTLO), strumento che consente uno sguardo comparativo e d'insieme precedentemente impossibile².

Si evince che il *Lexicon Totius Latinitatis* (Forcellini *et alii* 1940) fa corrispondere il termine *figura* al greco *schema* e gli assegna il significato generale di *conformatio rei*. In senso proprio è detto di uomini ed esseri animati dei quali indica la sembianza, la fattezze, ed è spesso unito a *forma*, *species*, *lineamenta* e *habitus*. In questo contesto significa tanto l'aspetto del corpo quanto gli atteggiamenti, il modo di vesti-

¹ Il saggio *Figura* venne pubblicato per la prima volta in «Archivium Romanicum», XXII (1938), pp. 436-489. Fu poi ripubblicato varie volte e tradotto in molte lingue. Mi servo qui della riedizione italiana in *Studi su Dante*, a cura di D. Della Terza, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 176-226. Sull'importanza del saggio di Auerbach in relazione alla sua riflessione su *Mimesis* e per la distinzione tra lettura tipologica e allegorica si veda J. I. Porter, *Disfigurations: Erich Auerbach's Theory of Figura*, in «Critical Inquiry», XLIV (2017), 1, pp. 80-113.

² Il DLD è pubblicato da Brepols ed è consultabile online al link <http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=DLD-O>

re, i gesti, il modo di muoversi e di comportarsi. Quando invece è detto di cose inanimate ne significa la forma esteriore o il disegno. In particolare, è detto delle ombre dei morti, e corrisponde al greco *phantasmata*. Oltre al significato proprio, si ha quello specifico della filosofia epicurea, dove sta per atomo. In senso traslato, assume il senso di *modo*, *ratio*, *species* ed è riferito alla voce e ai movimenti del corpo. Con questa sfumatura entra in uso tanto presso i grammatici a significare le forme e le desinenze dei lemmi, quanto presso i retori indicando il parlare ornato e le figure retoriche [fig. 1].

Il *Latin Dictionary* (Lewis & Short 1879) deriva ugualmente *figura* da *fringo* e lo considera un sinonimo di *forma*, *species* e *tropus*. In senso proprio vi assegna il significato generale di “forma del corpo”, da cui lineamenti. Attesta anche il significato particolare di atomo in ambito epicureo e quello poetico di fantasma. In senso traslato, invece, *figura* indica in generale il modo, la maniera, l’atteggiamento della voce, del comportamento o del vestire. Sempre in traslato, ma in particolare, si attesta l’uso nell’ambito grammaticale – ove indica la forma di una parola, la declinazione, o il caso – e nell’ambito retorico – ove significa la figura del discorso (corrispondendo qui a *schema*), da cui deriva la locuzione *oratio figurata* [fig. 2].

Le cose cambiando quando si consultano i dizionari relativi al periodo patristico e medievale. Il *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Blaise 1967) dà come significato primo quello di *vultus*, volto o faccia, cui accosta quello particolare di figura geometrica che ha il suo corrispettivo nel greco *schema*. In senso traslato, invece, *figura* indica il modo di essere, l’aspetto e quindi la rappresentazione che si può dare di sé, ma anche lo stile comportamentale o del vestire, giungendo a significare, in negativo, l’ipocrisia e la finzione. Viene qui aggiunto un significato non attestato nei dizionari della latinità, vale a dire quello di “prefigurazione” o “simbolo”, dove il termine latino ha il suo corrispettivo non più nel greco *schema* ma nel greco *typos* [fig. 3].

Il *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon* (Arnaldi-Smiraglia 2001) attesta due diverse accezioni del termine *figura*: la prima indica la forma esteriore e visibile ed è riferita tanto al contesto grammaticale (per cui indica la forma delle lettere) e retorico (dove indica la disposizione della frase), quanto a quello geometrico. L’altra accezione deriva da *typos* e significa *praefiguratio*, in riferimento al metodo figurale proprio dell’ermeneutica. In questo contesto, *figura* assume anche il significato di *similitudo* [fig. 4].

Più dettagliato il *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* (Latham et alii 1975-2013), che enumera ben dieci diverse sfumature di significato riconducibili a quattro gruppi semantici. Il primo gruppo è quello che fa capo a “forma”: riferito alle persone ne indica l’aspetto (intendendo non solo l’abbigliamento ma anche l’atteggiamento e l’attitudine) e, in senso astratto, significa la postura o posizione del corpo, nonché la configurazione dei gesti. Con questa accezione di significato, *figura* è usato in riferimento alle cerimonie e ai riti per indicarne la struttura e l’ordine. Il secondo gruppo semantico è quello di “tratto”, disegno, carattere e declinazione, usato nell’ambito della geometria, della grammatica e della musica per indicare ora le figure geometriche, ora la forma delle lettere o i casi e i modi verbali, ora le note e le notazioni metriche e prosodiche. In ambito retorico, invece, indica la forma espressiva o delle parole, tanto nella lingua parlata quanto scritta e, quindi, la figura stilistica e retorica, ma anche la formula legale e lo stile diplomatico. Il terzo gruppo è quello che considera *figura* come apparenza esteriore, distante dalla realtà. Da esso sembra derivare l’accezione di *figura* come immagine, usato in relazione all’arte e ai manufatti. Il quarto e ultimo gruppo è quello che intende *figura* come tipo o simbolo, usato sia in ambito esegetico che nel contesto della teologia sacramentale [fig. 5].

Infine, è molto interessante che nel *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (Micraelius 1662) *figura*

venga rimandato solo al greco *schema* e il suo significato sia declinato e descritto, a seconda dei contesti d'uso, come *figura geometris*, *figura dictionis* o, al plurale, *figurae syllogismorum*, *figurae grammaticae*, *figurae rhetoricae*.

Emergono alcune considerazioni preliminari. Innanzitutto, il termine *figura* rimanda sempre a due distinte aree di significato: quella che deriva dal suo essere traduzione del greco *schema* e quella che invece rimanda al greco *typos*. Per tale motivo sembra necessario distinguere tra *figura-schema* e *figura-typos*. In secondo luogo, la definizione di *figura-schema* sembra rimanere pressoché invariata nel tempo tanto che entro i dizionari del latino patristico e medievale non si rileva una variazione degna di nota rispetto al senso già conferito dal latino classico. La vera innovazione, semmai, riguarda il significato di *figura-typos* che nel latino patristico e medievale viene esplicitamente rimandato all'omonimo metodo ermeneutico e alla teologia sacramentale. Da questo contesto deriva, inoltre, la denotazione di *figura* come similitudine e simbolo. Infine, va sottolineato che la lingua latina non si limita a tradurre i due termini greci *schema* e *typos*, ma li conserva in uso, traslitterandoli.

Con riferimento a quest'ultima considerazione e limitandoci al *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, vediamo che le macro-aree semantiche del latino *schema* sono due. La prima è relativa al modo di mostrarsi proprio di persone o cose e indica innanzitutto l'abbigliamento o, meglio, "la foggia dei vestiti" e di conseguenza, in senso più ampio, la condizione e il rango. Ne deriva il significato generale di "apparenza esteriore", riferito tanto alle cose animate quanto a quelle inanimate. La seconda area semantica è collegata alla prima, ma considera più propriamente i "tratti dell'apparenza esteriore" e significa il "disegno" o il "progetto" in quanto "disposizione o ordine dello spazio"; è riferito tanto all'ambito architettonico quanto a quello geometrico. Sottintendendo un ordine, passa a indicare la "disposizione delle parole", ossia le locuzioni, le formu-

le, il metro, ma anche la "disposizione del discorso" e quindi lo schema della frase, detta o scritta. Se spostato sul piano temporale, indica la "successione" dei fatti e delle persone, e dunque la genealogia, lo "stemma".

Con *typus-os*, invece, oltre che letteralmente lo stampo, il latino designa il modello, la forma ricorrente, il modulo, vale a dire qualcosa che ritorna e che modella o dà forma a cose, eventi, comportamenti. Il principale contesto in cui viene usato è quello ermeneutico e proprio dell'esegesi tipologico-figurale. Inoltre, con *typos* si indica un insieme di caratteristiche specifiche che vanno a configurare classi di cose e persone, quelli che oggi diremmo, appunto, "tipi" o "tipologie" ("un tipo di" piuttosto che "il tipo del"). Da qui deriva il senso di "distintivo" o "caratteristico" ("tipico") [fig. 6].

2. FIGURA-SCHEMA

Per chiarire la differenza dei significati che *figura-schema* e *figura-typos* assumono entro il pensiero cristiano, ho svolto una breve indagine nei lessici testamentari e nei dizionari teologici collegati; in particolare mi sono servita del *Grande lessico del Nuovo Testamento* (Kittel-Friedrich 1965-2010) e del *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Coenen et alii 1976).

La prima cosa che emerge è che il concetto di *figura-typos* è strettamente confinato all'ermeneutica, mentre il concetto latino di *figura* si lega a quello di *forma* quando è in corrispondenza dei vocaboli greci *eidos*, *morphe* e *schema*, ciascuno dei quali pone l'accento su aspetti diversi. *Eidos* indica la "forma percepibile" di cose o persone e, allo stesso tempo, ne esprime l'essenza. *Morphe* indica la "forma propria dell'esistenza" di ogni singolo essere, non dunque sotto l'aspetto percettivo, ma sotto l'aspetto esistenziale. *Schema* sottolinea le "forme del comportamento" in quanto espressione dell'essere.

Tralascio il concetto di *eidos* poiché si aprirebbe il complesso rapporto con *eikon* ed *eidolon* che fa capo al tema teologico ed economico dell'*imago* e non è questa

la sede per affrontarlo³. Mi soffermo invece sul concetto di *figura-forma* legato a termini *schema* e *morphe*. Il significato che essi assumono entro il pensiero cristiano è desumibile da Filippesi 2, 6-8 dove Paolo – che come è noto qui cita un antico inno a Cristo – si serve tanto di *morphe* quanto di *schema*. Leggiamo il testo in parallelo nella versione greca e latina, con relativa traduzione italiana⁴:

(ecco la *doulia*) agli elementi del mondo: «la forma del servo non si aggiunge, come rivestimento, alla forma preesistente, ma il modo di esistere di Cristo si modifica radicalmente» (*ibidem*). Tant'è che Paolo subito spiega che Cristo iniziò a esistere (*ghenomenos* - venuto al mondo) secondo la somiglianza degli uomini, e aggiunge: «καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος

5 Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato anche in Cristo Gesù,

5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

5 Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu:

6 il quale, pur essendo in forma di Dio, non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente,

6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,

6 qui cum in *forma Dei* esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo:

7 ma svuotò se stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini; trovato esteriormente come un uomo,

7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος

7 sed semetipsum exinanivit *formam servi* accipiens, in similitudinem hominum factus, et *habitu* inventus ut homo.

8 umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce.

8 ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ·

8 Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.

Di Cristo, Paolo dice che egli era *en morphe theou* e che svuotò sé stesso prendendo la *morphe doulou*, cominciando a esistere (nel senso più chiaro di “venendo al mondo” suggerito dal verbo *ghignomai*) nella somiglianza (*omoiomati*) degli uomini. Georg Braumann – cui si deve la redazione del lemma *morphe* – spiega:

L'en non significa che l'essenza vera di Cristo fosse diversa dalla sua configurazione, quasi che questa fosse un involucro, oppure un ruolo assunto da un attore; anzi l'essenza di Cristo viene definita come essenza propriamente divina. [...] Di questa esistenza divina è detto che Cristo è esistito in essa nel passato (*hyparkon* = essendo, possedendola): quindi prima della sua incarnazione, nella sua preesistenza (Coenen *et alii* 1976, p. 112).

Egli, dunque, rinunciò (*ekenosen*, si svuotò) alla forma dell'esistenza divina prendendo (*labon*) la forma dell'esistenza del servo, ossia quella terrena, transeunte, la cui caratteristica è di essere sottoposta

μέχρι θανάτου», tradotto in latino con «et *habitus* inventus ut homo humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem». Qui il greco *schema* è reso con il latino *habitus* e non indica tanto l'apparenza, l'atteggiamento, il comportamento bensì l'intero “modo del manifestarsi concreto” così come ognuno lo può cogliere. In altri termini, presa la forma dell'esistenza sottomesa a ciò che è terreno, Cristo venne al mondo a somiglianza degli uomini e, manifestandosi ed essendo percepibile come uomo, si abbassò vivendo sottomeso fino alla morte.

Se leggiamo il passo in parallelo a Filippesi 3, 21 che capovolge il processo, la differenza tra *morphe* e *schema* diviene più chiara. Paolo parla qui del cammino che l'uomo compie verso la salvezza, la corsa verso la cittadinanza nei cieli e dice che Cristo «μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι

³ Mi permetto di rimandare a proposito al mio lavoro C. Bino, *Il dramma e l'immagine. Teorie cristiane della rappresentazione (II-XII sec.)*, Le Lettere, Firenze 2015 in particolare alla sezione seconda dedicata all'immagine.

⁴ Riporto i testi nella lettura parallela consentita dalla app Parallel PlusTM elaborata da TheBible.org. Le edizioni sono le seguenti: la traduzione italiana è quella di *La Sacra Bibbia Nuova Riveduta* 2006; il testo greco è nella versione di B. F. Westcott, F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, Harper and Brothers Franklin Square, New York 1881; il testo latino è quello della *Vulgata*.

τῆς δόξης αὐτοῦ», che il latino, invertendo i termini *figura-forma* e i relativi significati, traduce con «qui *reformabit* corpus humilitatis nostrae, *configuratum* corpori claritatis suae». Letteralmente e dal greco si dovrebbe tradurre “Cristo trasfigurerà (μετασχηματίσει) il corpo della nostra *tapeinosis* (ossia l’umiltà intesa come caducità dell’uomo, limitato e mortale) conformandolo (σύμμορφον) al corpo della sua gloria”. Ciò che Paolo vuole significare è un cambiamento radicale del modo di manifestarsi del corpo (la trasfigurazione), il quale diventa completamente diverso perché com-partecipa del modo dell’esistenza del corpo glorioso di Cristo, passando dalla caducità propria della *tapeinosis* all’eternità propria invece della *doxa*.

Il discorso è teologicamente molto più ampio; qui mi limiterei ad assumere il significato di *figura-schema* come “modo della manifestazione di ciò che è”, sottolineando l’inseparabilità tra percepibilità ed essenza. Infatti, come spiega il *Grande Lessico del nuovo Testamento*, *schema* appartiene alla famiglia del verbo *echo* (tenere, possedere) e indica sempre una forma o una struttura riconoscibile all’esterno attraverso una percezione sensibile, mai un principio di ordine interno che sia accessibile soltanto al pensiero. *Schema* allora non indica tanto l’esteriore, ma il “modo” con cui qualcosa si manifesta o manifesta la propria forma; è “ciò che appare” in accordo con “ciò che è” (Kittel-Friedrich 1965-2010, XIII coll. 417-418). Il carattere di riconoscibilità esterna risulta anche dai numerosi derivati quali *schematizo*, *schematismos*, *euschemon* che hanno tutti attinenza con l’azione e il comportamento concreto e percepibile. Ne deriva che colui che cambia *figura-schema* si trasforma e, al contrario, colui che perde la *figura-schema* si deforma (tant’è che *aschematos* – *aschemon* corrisponde al latino *turpis*). Il medesimo significato torna nella prima lettera ai Corinzi 7, 31: «παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου» che il latino traduce con «praeterit enim *figura* huius mundi», dove *schema-figura* indica il “modo di manifestarsi” del mondo.

Credo sia evidente che questa accezione abbia a che fare con l’idea dell’uomo creato a immagine e somiglianza di Dio e dunque si colleghi da una parte alla teologia cristologica e antropologica che vede nel Figlio l’immagine perfetta, nell’uomo l’immagine somigliante, nel Cristo l’immagine perfetta e somigliante; dall’altra al processo di imitazione cristiana cui l’uomo è chiamato per configurare se stesso a somiglianza di Cristo durante la propria vita terrena per poi, alla fine dei tempi, essere conformato alla sua immagine (Bino 2015, pp. 136-147). Per tale motivo ritengo sia un termine che porta con sé l’unità drammatica dell’essere saldato non tanto e non solo all’apparire quanto e soprattutto all’agire: è termine che indica come nell’azione si dispieghi e renda manifesto l’essere (il quale, allora, può anche non essere visibile, ma resta percepibile).

3. FIGURA-TYPOS.

Typos è sostantivo di etimologia incerta, forse ricavato dal verbo *typto* che indica l’azione del battere. Di solito esso designa sia ciò che viene delineato o impresso (il segno, l’impronta, l’orma) – da cui deriva il senso generico di immagine –, sia ciò che delinea e lascia l’impronta (il conio, lo stampo, la forma che dà la forma). In questa seconda accezione indica il modello originale e, in senso etico, l’esempio. Con il significato di immagine è attestato nella versione di Amos 5, 26 dei LXX (dove compare per altro solo 4 volte) a traduzione di *tselem* (termine che in genere è tradotto con *eikon* o *eidolon*). Con il significato di modello originario, invece, nella versione dei LXX di Esodo 25, 40 traduce il termine *tabnit* (altrove reso con *paradeigma*) e designa il modello del santuario e degli oggetti di culto rivelati a Mosè (Kittel-Friedrich 1965-2010, XIII coll. 1467-1472).

Nel Nuovo Testamento compare con i significati di “segno lasciato da una forma” (ad esempio in Gv 20, 25 dove indica il segno lasciato dai chiodi nelle mani e nei piedi di Cristo), ma anche di “modello esemplare, caratterizzante e plasmatore”. In questa seconda accezione lo troviamo nelle lettere pastorali di Paolo e nella prima lettera di Pietro a indicare coloro che,

avendo improntato la propria condotta alla parola incarnata, divengono a loro volta esempio concreto, atto a plasmare uomini e comunità (*ibidem*).

Sempre nel Nuovo Testamento, però, compare per la prima volta un nuovo significato di *typos* usato per indicare un rapporto storico tra due fatti: il riferimento è a Paolo 1Cor 10, 6-11 e Rm 5,14 considerati i due passaggi fondativi del metodo tipologico, cui si deve la trasformazione del termine in concetto ermeneutico. In questi due passi, Paolo chiama *typoi* alcuni fatti accaduti a Israele e lo fa per enunciare ermeneuticamente che essi alludono all'eschatologico evento di salvezza ora attuale⁵. *Typoi*, dunque, sono eventi storici che Dio aveva fatto accadere prefigurando cosa sarebbe successo alla comunità dell'ultimo tempo. Scrive Enrico Mazza:

Gli eventi salvifici dell'Antico Testamento, come l'esodo, [...] non sono chiusi e diventano annuncio e immagine di altri eventi 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 genere produce un "paradigma" dei futuri interventi di Dio. Il passato sarà rinnovato dalle future azioni di Dio nella storia e la dialettica tra passato e futuro diventa una categoria teologica per comprendere la salvezza che Dio realizza di età in età (Mazza 2014, p. 88).

Usando il termine *typos* per designare quegli interventi di Dio nel passato che si compiono attraverso la redenzione operata da Cristo, Paolo esprime una qualità degli eventi di salvezza, e dice che è la realtà a essere tipologica ed è per questo che va interpretata in modo tipologico. Prima di essere un metodo esegetico, dunque, la tipologia è una "qualità ontologica" degli

eventi di salvezza e del loro essere in relazione (potremmo forse dire che è una "qualità relazionale").

Teniamo dunque fermo questo: *typos* indica una relazione ontologica (un *prostiti*) e ha bisogno dell'elemento con cui è in relazione, l'*antitipo*.

La tipologia viene usata anche per indicare il rapporto che c'è tra il rito e l'avvenimento della salvezza operato da Cristo. Se per significare la relazione tra gli eventi dell'Antico Testamento e l'azione salvifica operata da Cristo Paolo aveva utilizzato il termine *typos*, quando in Rm 6, 5 stabilisce la relazione tra il battesimo e la morte (e resurrezione) di Cristo egli utilizza il termine *omoioima*, somiglianza. Tanto *typos* quanto *omoioima* esprimono la qualità del legame o della relazione, l'uno tra due eventi storici, l'altro tra evento e rito: in questo secondo caso, si tratta di un "legame ontologico di somiglianza", il quale garantisce l'unità tra i due termini, superando il loro divario spazio-temporale e formale. Nondimeno ne rispetta la differenza e la ribadisce: ciò che è simile non è uguale.

Sulla base dei testi paolini, nel tardo antico il linguaggio della sacramentalità si servirà della terminologia propria della tipologia biblica e gli autori latini tradurranno *typos* e *omoioima* con *figura*. *Figura*, dunque, diverrà uno dei termini chiave della teologia sacramentale e, oltre a *typos* e *omoioima*, sarà usato anche per significare *sacramentum* (che traduce il greco *mysterion*), essendo la *similitudo* una caratteristica costitutiva della sacramentalità (Mazza 2014²).

Le cose iniziano a complicarsi nel IV secolo, allorché fioriscono le grandi omelie mistagogiche a commento e a spiegazione dei riti: lì, all'interpretazione tipologica dell'eucarestia si unisce un'interpretazio-

⁵ Il termine è riferito a eventi storici che Dio aveva fatto accadere come *typoi* di ciò che sarebbe accaduto in seguito. Essi sono interpretati come indicazioni valide per un analogo intervento di Dio. La corrispondenza tra loro deve essere cercata non solo nella somiglianza esterna dei fatti, ma innanzitutto nel comportamento di Dio che permane uguale. Ad esempio, il battesimo somiglia al passaggio nel Mar Rosso, ma è soprattutto un intervento di salvezza nel quale si riscontra un simile comportamento di Dio. Attraverso i *tipi* il tempo di salvezza viene rappresentato come rinnovamento delle precedenti esperienze salvifiche, a tal punto che il tempo finale corrisponde al tempo iniziale. Gli eventi salvifici del passato servono a preannunciare l'avvenire anche come mezzi espressivi, ma non solo come tali. Inoltre, la ripetizione è una rispondenza e un superamento: la storia è volta verso un suo compimento. Cfr. Kittel-Friedrich 1965-1992, XIII coll. 1487-88.

ne tesa a presentare il realismo sacramentale non più attraverso *figure* e categorie filosofiche come quelle della *similitudo* atte a rendere unità e differenza, ma limitandosi ad affermare la completa identità fisica tra le specie e il corpo di Cristo.

Questa doppia linea interpretativa è già presente in Ambrogio. Da un lato egli elabora la propria mistagogia sul metodo della tipologia biblica entro la quale, come spiega Francesconi, *figura* non si riduce «al puro dato storico [...] nella sua fattualità o nella sua idealizzazione, ma indica un precedente storico la cui piena comprensione è possibile nel suo compimento; esso va inteso come dispositivo della comprensione del rapporto dinamico tra due eventi e come chiave che impedisce la separazione esclusiva tra due fasi storiche» (Francesconi 1981, p. 248). Dall'altro, lo osserva Mazza, ad Ambrogio si deve il conio di un uso nuovo del termine *figura* per indicare la trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo, il cui rapporto non è più descritto solo nei termini della relazione di somiglianza tipo-antitipo (Mazza 1996, pp. 29-31).

Le controversie eucaristiche altomedievali, che discutono della presenza vera e reale del corpo di Cristo nelle specie (Cristiani 1997; Mazza 2003), non intendono più il complesso significato originario della tipologia biblica e utilizzano il termine *figura* al di fuori di essa, in modo risemantizzato e fluttuante, ora come apparenza esteriore, ora come segno, ora come *imago* contrapponendolo a *res* e a *veritas* (Danielou 1950).

Inoltre, dall'VIII secolo in poi, la questione si intreccia con la disputa sulle im-

magini che, come è noto, produsse esiti diversi in Oriente e in Occidente. In Oriente, a ben vedere, la giustificazione delle icone argomentata dalla seconda iconodulia, si era fondata proprio sul principio relazionale di somiglianza tra prototipo e icona, che per Niceforo di Costantinopoli era somiglianza formale – sconfinando nell'*eidōs* – mentre per Teodoro Studita somiglianza personale – sconfinando nell'*hypostasis*: entrambi per spiegare l'*eikōn* avevano fatto ricorso alla categoria di *typos* (Bino 2015, pp. 185-199).

Non mi addentro in questo terreno che richiederebbe una trattazione approfondita e dedicata.

Mi limito, invece, a fare due brevi osservazioni conclusive.

Se il termine *figura-schema*, rinviando all'area semantica di “possedere”, sembra portare con sé una costituiva unità drammatica, per cui esprime e manifesta ciò di cui è *schema*, il termine *figura-typos* sembra, invece, ontologicamente improntato alla dualità, perché *typos* non prescinde dal binomio forma-formato, seppur concepiti in relazione.

Tanto *figura-schema* quanto *figura-typos* sono dispositivi gnoseologici, funzionali cioè alla comprensione della manifestazione sensibile dell'essere.

Per tale motivo il significato di *figura* andrà interpretato entro il sistema epistemologico cristiano – la cosiddetta teologia immaginale di marca drammatica – prestando attenzione al contesto in cui il termine viene usato (se in ambito economico, ermeneutico o sacramentale) e al modificarsi del suo significato lungo i secoli.

Lexicon totius latinitatis (Forcellini et alii 1940)*Figura da schema*

<p>A. Significato generale: <i>Conformatio rei</i> (da cui mostrare, esibire)</p> <p>a.1 di uomini ed esseri animati: <i>Forma, species, lineamenta, habitus</i>: sembianza, fattezza. Aspetto del corpo, atteggiamenti, modo di vestire, gesti, modo di muoversi e comportarsi.</p> <p>a.2 di cose inanimate: forma esteriore o disegno.</p>	<p>B. Significato particolare: 1. <i>Phantasmata</i> - ombre dei morti 2. <i>Atomo</i> - filosofia epicurea</p> <p>C. Senso traslato: <i>Modo, ratio, species</i> Riferito alla voce e ai movimenti del corpo.</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Grammatici: forme grammaticali e desinenze Retori: parlare ornato e figure retoriche</p>
---	---

FIG. 1.

A Latin Dictionary (Lewis & Short 1879)*Figura da fingo*Sinonimo di *forma, species* e *tropus*

- a. **Senso proprio:** *forma* del corpo, *lineamenta*
- b. **Senso particolare:** 1. *Atomo* (ambito epicureo) 2. *Phantasmata* (poetico)
- c. **Senso traslato:**
1. *modo, maniera, atteggiamento della voce, del comportamento del vestire*
2. in grammatica: *forma di una parola declinazione o caso*;
in retorica: *figura del discorso (schema) – oratio figurata*

FIG. 2.

Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens (Blaise 1967)

<p>A. Significato primo: 1. <i>Vultus</i> - faccia, volto 2. <i>Schema</i> - figura geometrica</p> <p>B. Senso traslato: . Modo di essere, aspetto . Rappresentazione di sè . Stile di comportamento o di abbigliamento . In negativo: ipocrisia</p>	<p>C. Significato ermeneutico: da <i>typos</i> . prefigurazione . simbolo</p>
--	---

FIG. 3.

Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon (Arnaldi- Smiraglia 2001)

- A. forma esterna e visibile: 1. grammaticale - forma delle lettere; 2. retorico - ordine, disposizione della frase; 3. geometria - forma geometrica
- B. typos: *praefiguratio*, in riferimento al metodo figurale dell'ermeneutica. Anche *figura - similitudo*.

FIG. 4.

Dictionary of Medieval Latin from British Sources (Latham *et alii* 1975-2013)

<i>Forma</i>	<i>Disegno-tratto-carattere</i>	<i>Apparenza</i>	<i>Tipo - simbolo</i>
1. Riferito a persone: Aspetto - a. abbigliamento, b. atteggiamento, attitudine c. postura del corpo, configurazione dei gesti	1. geometria: figure geometriche	Apparenza esteriore distante dalla realtà	1. Ambito ermeneutico
2. Riferito alle cose: Forma, ordine, struttura di cerimonie e riti	2. grammatica: forma delle lettere, casi e modi, notazioni metriche e prosodiche	↓	2. Ambito sacramentale
	3. musica: note	immagine d'arte, manufatto.	
	4. retorica: forma espressiva o delle parole - figura stilistica o retorica		
	5. legale: Formula giuridica, stile diplomatico		

FIG. 5.

Dictionary of Medieval Latin from British Sources (Latham *et alii* 1975-2013)

<i>Schema</i>	<i>Typos-us</i>
1. "Modo di mostrarsi" di persone o cose: a. abbigliamento b. foggia degli abiti c. condizione e rango	1. Stampo
↓	2. Modello, forma ricorrente, modulo
<i>apparenza esteriore</i>	a. contesto ermeneutico e sacramentale
2. "Tratti dell'apparenza esteriore"	3. Insieme di caratteristiche specifiche per classi di cose e persone ('tipi')
. Disegno, progetto = disposizione, ordine dello spazio (geometria e architettura)	4. Originale, distintivo ('tipico')
. Ordine delle parole, locuzioni formule, metro	
. Disposizione del discorso, schema della frase.	
. Successione dei fatti e delle persone - genealogia, stemma	

FIG. 6.

BIBLIOGRAFIA

- Arnaldi F., Smiraglia P. (a cura di) 2001, *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon Editio altera aucta addendis quae confecerunt*, L. Celentano et alii, SISMELE edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze-Impruneta-Firenze.
- Auerbach E. 1938, *Figura*, in «Archivium Romanicum», XXII, pp. 436-489. Ristampato in *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 2017⁷, pp. 176-226.
- Bino C. 2015; *Il dramma e l'immagine. Teorie cristiane della rappresentazione*, Le Lettere Firenze.
- Blaise A. (a cura di) 1967, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout.
- Botterweck J. G.**, Fabry H.-F., Ringgren H. (a cura di) 1988-2010, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 10 voll., Paideia, Brescia.
- Coenen L., Beyreuther E., Bientenhard H. (a cura di) 1980², *Dizionario dei concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna.
- Cristiani M. 1997, *Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto.
- Danielou J. 1950, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, Paris.
- Forcellini E., Furlanetto G., Corradini F., Perin J. (a cura di) 1940, *Lexicon Totius Latinitatis*, Typis seminarii, Patavii.
- Francesconi G. 1981, *Storia e simbolo. "Mysterium in figura": la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Morcelliana, Brescia.
- Kittel G., Friedrich G. (a cura di) 1965-1992, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Paideia, Brescia.
- Latham E., Howlett D. R., Ashdowne R. K. (a cura di) 1975-2013, *The Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, British Academy, London.
- Lewis C. T., Short C. (a cura di) 1879, *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford.
- Mazza E. 1988, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, C.L.V.-Edizioni liturgiche, Roma.
- Mazza E. 1996, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, C.L.V.-Edizioni liturgiche, Roma.
- Mazza E. 2003, *La celebrazione eucaristica: genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- Mazza E. 2014, *Dall'ultima cena all'eucarestia della Chiesa*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- Mazza E. 2014², *La conception "typologique" du sacrement: une définition d'Augustin à interpréter avec Chrysostome*, in «Ecclesia orans», XXXI, pp. 311-321.
- Micraelius J. 1662, (a cura di) *Lexicon Philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Höpfner, Stetini.
- Porter J. I. 2017, *Disfigurations: Erich Auerbach's Theory of Figura*, in «Critical Inquiry», XLIV, 1, pp. 80-113.
- Westcott B. F., Hort F. J. A. (a cura di) 1881, *The New Testament in the Original Greek*, Harper and Brothers Franklin Square, New York.