

raccoglie contributi dedicati a tre temi centrali nell'esperienza e nella riflessione moioliana. Si tratta di sedici testi di provenienza diversa – relazioni, articoli e voci di dizionari – che gravitano anch'essi intorno a quel nodo cristologico che già conosciamo, da cui dipendono – come precisava lo stesso Moiola – «sia la corretta visione dell'uomo che prega "cristiano", sia la corretta visione del Dio che è termine ultimo della preghiera cristiana». Anche in questo caso il criterio seguito nella raccolta è quello cronologico, perché consente non solo di documentare il percorso intellettuale del teologo milanese, ma anche di ricostruire in modo più preciso la sua ricca e profonda personalità. I testi qui riuniti rappresentano infatti un ampio arco di pensiero, che va dal 1961 al 1984, cioè dalla prima produzione teologica attestata dall'articolo *Meditazione*, apparso nel 1961 nella rivista «Ragazze d'oggi», fino alla riflessione matura degli ultimi studi pubblicati sulla rivista milanese «Teologia» nel 1982 e 1984, dedicati ai linguaggi della fede e alla fenomenologia mistica di Giovanni della Croce, che affidano al lettore i passi di una rigorosa ricerca orientata a formulare nuovi criteri per l'interpretazione dell'itinerario spirituale del santo carmelitano.

Mi sembra ancora interessante, in questo contesto, dedicare un po' di attenzione al metodo di lavoro teologico di Moiola, così com'è stato messo in luce da Stercal nell'*Introduzione* del volume. La prima considerazione, di innegabile aiuto per la lettura, riguarda la «costante ricerca di un'adeguata "intelligenza sistematica"», abitualmente preceduta da un accurato percorso analitico, destinato a elaborare e offrire una visione complessiva e sintetica dei temi affrontati. Purtroppo, nei suoi scritti, Moiola non si preoccupava mai di riproporre in dettaglio il percorso compiuto, che può solo essere intuito attraverso i suoi molti schemi preparatori, ma si accontentava di richiamarne i momenti essenziali, per dedicarsi invece più diffusamente all'esposizione dei dati teorici raggiunti. La seconda considerazione riguarda poi il costante riferimento all'esperienza, che costituiva per lui «il luogo, il criterio e l'esito» di ogni autentica riflessione teologica. Di fatto, l'esercizio teologico, come il teologo milanese lo concepiva, doveva collocarsi all'interno dell'esperienza cristiana ed era finalizzato non solo alla sua comprensione, ma anche alla maturazione di un'autentica esperienza di fede. «Questa considerazione, sul ruolo che l'esperienza cristiana ha

avuto nella produzione di Moiola, consente di comprendere meglio anche la particolare sintonia che egli ha mostrato nei confronti della disciplina teologica – la "teologia spirituale" – che, anche grazie al suo contributo, nel Novecento ha messo a tema con maggiore chiarezza e organicità l'esperienza e il suo rapporto con la teologia».

Per concludere, mi piace precisare che, nonostante i decenni trascorsi, certamente molte delle pagine di Moiola conservano intatto il loro valore e il loro interesse, in particolare quelle che trattano i temi della singolarità di Gesù, dell'esperienza spirituale o della preghiera cristiana. Esse di fatto consentono non solo accostarsi a un rigoroso metodo di lavoro teologico e ad acquisizioni solidamente raggiunte, ma anche di intuire i tratti di un'esperienza che costantemente ha accompagnato la riflessione dell'autore. E se alcuni testi non sembrano immediatamente fruibili, è tuttavia possibile percepire in essi le fatiche di una riflessione pionieristica, sempre alla ricerca di un linguaggio preciso, in grado di articolare la novità del suo pensiero.

Antonio MONTANARI

G. PASQUALE, *Teoria e teologia della storia. L'uomo alla ricerca del proprio senso*, Carocci, Roma 2016, pp. 697, € 65,00.

Nelle «Conclusioni» (615-622), l'autore Gianluigi Pasquale afferma la necessità indispensabile di ogni trattazione teologica della storia di «valutare con attenzione l'ambito e il momento in cui il concetto di "storia della salvezza" è stato accolto nella teologia sistematica» (615), e precisamente a questa impresa ardua è dedicato l'ampio volume di 697 pagine. Tale discorso, che si comprende quindi preliminarmente e fondamentale a ogni futura teologia della storia, è metodologicamente impostato come risultato di due esigenze sentite da parte della teologia cattolica: contrapporsi alla sfida della «filosofia della storia» e soprattutto dello storicismo (616), e difendersi dall'accusa, mossa da parte protestante, di non essere incentrata sufficientemente sulla cristologia (617). Implicitamente, Pasquale, oltre all'individuazione di queste due sfide, se ne prefigge di una terza, forse decisiva per il metodo che vuole difendere anche oggi: ossia come sia possibile articolare e rendere credibile la teologia in un'epoca in cui queste due sfide non esistono più (618)? Attraverso questa problematizzazione, il paradigma

proposto da Pasquale è costruito per reggere, secondo l'autore, niente meno che le esigenze della «teologia naturale» (620). Inoltre, una riflessione storico-ecclesiologica è per l'autore il naturale esito di questa prospettiva storico-salvifica (621).

La trattazione si suddivide in quattro parti che dopo l'esposizione del problema e dello *status quaestionis* (29-66) descrive nella seconda parte il progetto di «coniugare il tempo all'Eterno» (67-234), per poi indagare l'evoluzione teologica di questo argomento in particolare nella dinamica intorno al Concilio Vaticano II (terza parte, 235-534), e infine esporre la tesi di questo libro nella quarta parte (535-614), del resto già delineata nelle parti introduttive (19-28): la «distinzione storico-fondamentale» tra l'«e» della condizione dell'uomo e l'«è» cristologico di Dio (19, 554) costituisce l'asse di realizzazione di questo trattato, che avanza una tesi di teologia fondamentale ossia che soltanto una teologia della storia riesca ancora a «sostenere la *credibilitas Revelationis christianae*» (19). Da qui si delinea la forte tesi di questo lungo trattato, che si presenta come una modulazione del paradigma di Löwith: «la matrice apocalittica proveniente dall'annuncio del Nuovo Testamento» è il motivo remoto di «qualsiasi [sic!] filosofia [sic!] della storia» (25-26). Inoltre, proprio dall'incontro dell'interpretazione della storia, che in età moderna si costituisce filosofica, con quella teologica, dalla quale essa si è emancipata, nascerebbe la svolta all'interno del dibattito *teologico* verso il paradigma della «storia della salvezza» (26).

Dopo questa duplice virata dell'argomento, resta però la domanda sistematica, che forse avrebbe ancora dovuto trovare spazio in tale ricerca ampissima e completa dal punto di vista della ricostruzione del paradigma (seconda e terza parte) e della sua rilevanza attuale: proprio il rileggere la storia «con le categorie di Logos e storia» (622) non solleva il problema di un certo «determinismo teologico» e la questione, oggi più urgente che mai, della libertà umana? Quale significato, epistemologico e morale assume la libertà umana sotto il segno del senso «assoluto» nella storia che è la «piena e personale manifestazione in Gesù Cristo» di «Dio [...] Signore della storia» (622) e nei confronti della «questione del cristianesimo quale *vera religio*» (537)? Dove resta la libertà dell'uomo e la sua libera collaborazione, dal momento che «la storia della salvezza è, in realtà, coestensiva alla storia del mon-

do o storia profana, dal momento che le due non si lasciano dividere di netto» (574)? Si allude qui ad un'interpretazione del passo tratto dal *De civitate Dei* di Agostino, in cui quest'ultimo afferma: «l'uomo non pecca perché Dio ha conosciuto per prescienza che avrebbe peccato. Anzi, è innegabile che pecca, quando pecca, perché Dio, la cui prescienza non può fallire, non ha conosciuto per prescienza che il destino, il caso o altro di simile bensì che lui stesso avrebbe peccato. Se non vuole non pecca, ma se non vorrà peccare, anche questo Dio ha conosciuto per prescienza» (*De civitate Dei* V, 10, 2). La quarta parte della trattazione di Pasquale, occupandosi proprio di questa questione «verità e storia», identifica la libertà umana con la preparazione temporale della sua salvezza attraverso l'«atto di libertà creaturale» diventato «un elemento della storia salvifica realmente assunto» in Gesù Cristo (580), che costituisce l'irreversibile identità tra storia e salvezza che proprio nella storia umana si dimostra reversibile (581). Così si costituisce lo specifico «*insieme*» delle due storie – umana e divina – che viene caratterizzata come «reciproca e circolare inclusione o immanenza» e pertanto come «dialogo» (582-583). In questo modo l'«evento storico che è Gesù Cristo [...] è anche il fondamento [...] dell'autentica e vera storicità di qualsiasi uomo» (583) che implica certamente la tesi rahneriana dei «cristiani anonimi» e la soluzione per la dialettica tra libertà divina e umana viene trovata in *DV* 2 e 4 (585) e poi nella teologia trinitaria (587-614), quindi mediata dalla «coscienza di Gesù Cristo incarnato» (598) ossia, in modo più concreto, dalla «compresenza in forma di trascendenza» per cui il futuro umano coincide con il presente divino (599).

Ora, mentre a tale discorso non si può negare la sua convinzione teologica, non si delinea espressamente come si situi qui quella ricomprensione filosofica della storia, la quale, metodologicamente, è stata annunciata. In questa chiave sembra senz'altro rilevante l'affermazione che «dall'incarnazione di Gesù Cristo il divenire della storia può, in ultima istanza, essere riscattabile dalla propria paradosalità – e, pertanto, giustificabile – soltanto dalla Trinità, e questo sia a livello ontologico, sia sul versante storico-salvifico» (613). Ma la pretesa anche filosofica di questo discorso, sebbene di «filosofia cristiana» o in qualche modo *ex negativo* a partire da una finalità teologica, aggiungerebbe qui la considerazione come in questa prospettiva «teandrica» (604, 613

et al.) della cristologia tale «paradossalità» o dialetticità della storia si lascia tematizzare nella sua radicalità. Ad esempio in Schelling si potrebbero trovare degli spunti importanti per una tale impresa. All'ultimo Schelling, infatti, attraverso la sua lettura kasperiana, è dedicata proprio la sezione che tematizza la dialettica tra «[s]oluzione razionale e risoluzione credente della relazione assoluto-storia» (424-451), evidenziando che «la significazione della storia ha un fine *religioso* [...] perché la storia tende all'unità e alla perfetta rappresentazione dell'assoluto nel finito e il ritorno del finito nell'infinito» (429). Pasquale riesce in questo modo a rilevare la storia come modo umano di conoscere l'assoluto attraverso il finito, pervenendo senz'altro a un modo di poter concepire «il principio della libertà umana nella sua indipendenza» (431). Tramite la cristologia, così la declinazione kasperiana di Schelling, «creazione, tempo e storia significano qualcosa per Dio» (446). Senz'altro deve essere visto in questo capitolo uno dei momenti centrali della tesi del nostro autore che spinge tale pensiero fino all'affermazione secondo la quale «una netta cesura tra storia della salvezza e storia profana è impensabile» e che «la storia, proprio nella sua pura storicità, è il modo in cui Dio esibisce la non-disponibilità di se stesso e del suo messaggio» (467, 471). Proprio tale sguardo su Schelling porta però il discorso di Pasquale completamente dentro la cristologia (478-509), mentre per un grande filosofo-teologo cattolico dei tempi di Schelling, Antonio Rosmini, tale fine cristologico non comprometteva un approccio più razionale alla stessa storia. Tale prospettiva di *teodicea* in Rosmini purtroppo non viene considerato, come è del tutto tralasciato il tema della stessa teodicea, probabilmente per le scelte metodologiche iniziali di incentrarsi sull'argomento della «storia della salvezza» intorno al Concilio Vaticano II e la sua impostazione cristologica. Ma proprio così l'argomento resta, probabilmente più che l'autore poteva immaginare, debito al «*tremendum*» che la storia costituisce per la teologia (94). Così – al di là della lista interminabile degli autori di riferimento – Leibniz e Vico non sono interlocutori, così come non lo sono Löwith (ad eccezione 24-26, 57-60) e i teoretici del paradigma della *secolarizzazione* come paradigma storico. Ma proprio in questa chiave sarebbe interessante chiedersi quale posto teorico una *teologia della storia* abbia nel mondo post-secolare e di fronte alla sfida del

“ritorno delle religioni” e delle nuove teologie politiche che da vari punti di vista religiosi ed ideologici cercano di impadronirsi della prerogativa interpretativa della storia. Certamente sono prospettive che oltrepassano, metodologicamente e contenutisticamente, questo discorso e tentano piuttosto di collocarlo all'interno di un dibattito attuale dal quale però ogni teologia fondamentale dovrebbe farsi sfidare.

Un'ampia bibliografia (629-686) e un utile indice dei nomi (687-697) chiudono questa trattazione che senza dubbi merita di essere consigliata sia per la sua chiarezza espositiva sia per la completezza sistematica, ma soprattutto per il suo carattere di essere un bilancio: dopo le varie teologie della storia del '900 e l'insegnamento del Concilio Vaticano II, occorre urgentemente fare sintesi e tirare le somme, non per chiudere tale discorso, ma per ri-aprirlo in un'epoca nuova. Solo così la Chiesa – e in questo l'indirizzo ecclesiologico di questo tema da parte di Pasquale è fondamentale – potrà collocarsi con efficacia e responsabilità all'interno di quelle nuove dinamiche che troppo facilmente suscitano nelle religioni reazioni fondamentalistiche che sono tutte a-storiche. Il messaggio dell'analisi di Pasquale è che il paradigma cristologico e trinitario di guardare la storia ne costituisce il vero antidoto.

Markus KRIENKE

P. ROCCA, *Gesù, messaggero del Signore. Il cammino di Dio dall'esodo al vangelo di Marco* (Analecta biblica 213), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, pp. 731, € 45,00.

Se la pubblicazione della dissertazione dottorale è il biglietto da visita per l'ingresso nella comunità scientifica, la tesi di Paolo Rocca – sacerdote della diocesi di Como – non può passare inosservata, sia per la vastità della ricerca, sia per il rigore con cui è condotta.

Punto di partenza *in intentione* è lo studio del c.d. “prologo” del Vangelo di Marco (1,1-4), un testo al centro del conflitto dell'interpretazione sia per la sua incerta punteggiatura, sia per l'utilizzo di una serie di lessemi anfibologici. Le interpretazioni offerte sono almeno tre. La prima considera i vv. 2-3 (cioè la citazione) una frase parentetica e quindi collega il v. 1 col v. 4: l'inizio della proclamazione riguardo a Gesù quale Messia e Figlio di Dio (com'è scritto nel profeta Isaia...) fu la predicazione di Giovanni. La seconda

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.