

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

considera il v. 1 quale titolo del racconto e vede nel v. 2 una subordinata la cui principale è nel v. 4: come sta scritto (così) avvenne. La terza lettura vede i vv. 2-3 collegati al v. 1 ma non ai versetti seguenti, ponendo una cesura all'inizio del v. 4. Ogni proposta ha la sua plausibilità, pur conservando un elemento problematico: nella prima c'è la difficoltà del verbo *egéneto* che dovrebbe reggere il v. 1, nella seconda la singolarità di un titolo senza verbo, nella terza l'inizio del v. 4 con *egéneto* senza un *kaí* o un *dé*. Narrativamente la prima proposta è problematica, in quanto la predicazione di Giovanni non è il fondamento o la norma dell'annuncio su Gesù o di Gesù; ma se si intende il lessema *arché* come "inizio" la cosa è possibile. La seconda proposta invece introduce tutta una serie di nessi fra i personaggi evocati dalla Scrittura, il cui riconoscimento, però, è unicamente affidato al lettore. La terza lettura insiste che l'inizio (e il fondamento) del gioioso annuncio è avvenuto in modo conforme a quanto scritto da Isaia. Quale lettura prediligere? L'utilizzo di vocaboli polisemici, la mancanza del verbo nel v. 1 e l'assenza di una esplicita identificazione dei personaggi della citazione obbligano a mantenere il senso ambiguo: «La sottile ed elaborata costruzione di Marco – tessuta di ambiguità sintattica, semantica e narrativa – suggerisce questa risposta: il racconto è volutamente ambiguo e polivalente, e il narratore *non vuole* che si scelga tra le tre possibili letture, lasciando il testo appositamente aperto» (517). Questo è confermato dall'analisi della citazione mista (una conflazione di *Es* 23,20; *Ml* 3,1; *Is* 40,3) che rivela la sua doppia funzione: «[d]a un lato essa ha un compito *interstuale*: ci fa volgere indietro, verso la strada già percorsa, indicandoci quali siano i testi alla luce dei quali il racconto andrà letto. È un' *analessi*, e riporta nel presente del lettore eventi passati. D'altro canto, però, essa assume anche una funzione *intratestuale*, introducendo ciò che avverrà all'interno del racconto stesso: è dunque anche una *prolessi*, in quanto, *in nuce*, presenta già lo sbocco dell'intero libro» (519). Chi è dunque il messaggero del Signore in *Mc* 1,2? Il testo stesso mischia le carte, permettendo di formulare l'ipotesi di una triplice identificazione: Giovanni, Gesù e il/i discepolo/i. A partire da queste considerazioni sul prologo Rocca studia l'intero racconto marciano, valorizzando l'ambiguità e la polivalenza: «Gesù è Dio, pur essendo in qualche modo distinto da lui. C'è una *differenza*, un'alterità fra Gesù e Dio» (530).

Tuttavia, se *in intentione* l'A. intende concentrarsi sullo studio del cammino di Gesù, mettendo in luce la sua qualità di messaggero del Signore, *in esecuzione* Rocca parte davvero dagli inizi, mostrando «la profonda connessione tra il cammino di YHWH così com'è raccontato al cuore del Pentateuco e il cammino di Gesù narrato nel Vangelo di Marco» (8). Proponendo al lettore un arduo e lungo itinerario (di quasi 450 pagine), il biblista ripercorre il cammino dell'Esodo, evidenziando la rivelazione di Yhwh quale personaggio in cammino. Il Signore decide di accompagnare il suo popolo dalla terra d'Egitto, mettendosi personalmente in viaggio; tuttavia la "via del Signore" corrisponde all'*iter* di rivelazione che Yhwh compie. C'è una figura che fin dall'inizio è associata al suo personaggio: il *mal'ak* YHWH, il suo messaggero. «Il *mal'ak* YHWH è e allo stesso tempo *non è Dio*» (628). Magistrale a questo riguardo è la lettura narrativa che l'A. propone di *Es* 3,1-6, dove si mettono in evidenza gli effetti dei cosiddetti "universali narrativi" (suspense, sorpresa e curiosità), valorizzando l'opacità, ovvero la differenza fra il volume di conoscenza del lettore e di Mosè. A proposito del *mal'ak* Yhwh scrive: «[I]l personaggio Mosè non avverte mai di trovarsi alla presenza del *mal'ak* YHWH, bensì di Dio stesso e *solo* di lui. [...] Il *mal'ak* YHWH viene introdotto al v. 2; ciò che però è motivo di stupore è il fatto che esso non venga mai più menzionato, fino alla fine dell'intero episodio (4,17). Esso fa dunque parte di quel bagaglio di conoscenze di cui il lettore è unico destinatario, al fine di comprendere il racconto» (28-29). Lo studio analizza – sempre con metodo narrativo – i testi del Pentateuco dove compare questo *alter ego* di Dio: la fiamma che non si consuma, la colonna di nube e di fuoco, la teofania sul monte Sinai, l'episodio del vitello d'oro, la manifestazione della gloria. Dopo l'Esodo, l'A. considera alcune sezioni dei Numeri (cap. 11-12; 16-17) sulle tracce del personaggio Dio e del suo *mal'ak*; tre sono le direzioni della sua rifrazione: la nube, l'arca e Mosè. «Come si evolve, pertanto, la 'via del Signore', dall'Egitto ai confini della terra? Abbiamo intravisto che la sua rivelazione corre su due binari paralleli: man mano che il cammino avanza YHWH attiva un processo di *nascondimento* e di *umanizzazione*. Le manifestazioni con cui Dio si affaccia sul macro-racconto appaiono sempre più 'opache', meno distinguibili dalla comune esperienza umana; [...] la sua presenza è

però sempre più vicina, incarnata, disponibile e a livello dell'uomo» (630).

Mosè non entrerà nella terra, lo farà Giosuè. A proposito di Giosuè, Rocca – rifacendosi ad un'intuizione del suo maestro e direttore di tesi J.-P. Sonnet – ricorda che il suo antico nome era Osea e che fu Mosè a mutarlo (cfr. *Nm* 13,16): con l'introduzione di una *jod* (*hwš'* è trasformato in *yhwš'*) il nome diventa teoforico. Ciò è coerente con l'ordine del Signore a Mosè (cfr. *Dt* 31,2-3) nel quale si afferma che Yhwh sta per passare davanti a Mosè, ma lo stesso compie Giosuè. «Alla domanda: 'Chi precederà il popolo oltre il Giordano?' non si risponde optando per un'alternativa: YHWH o Giosuè. Guiderà il popolo YHWH e Giosuè: uno nell'altro e prima dell'altro» (478).

Percorso il Pentateuco e abbozzato il libro di Giosuè, Rocca giunge al Vangelo di Marco. Dopo la magistrale analisi del prologo, l'A. prende in considerazione – sempre con metodo narrativo – le ricorrenze del verbo *proágo* ("precedere") nei rispettivi contesti narrativi (cfr. *Mc* 6,45; 10,32; 14,28; 16,7). Al termine dell'intrigante analisi esegetica Rocca risponde alla domanda che aveva posto all'inizio e che era rimasta sospesa lungo l'intero itinerario. Il lettore del Vangelo «trova la conferma finale di ciò che il narratore gli ha fatto intuire fin dalla prima riga, ovvero che il vero messaggero del Signore è Gesù, è lui che è mandato avanti ai discepoli – nel presente del lettore – a preparare la via del Signore» (620-621). Il processo di abbassamento, di umanizzazione, di incarnazione del Signore giunge al suo compimento in Gesù.

È tempo di esprimere qualche valutazione critica di un lavoro così ampio per respiro e indagine. In primo luogo non si può che lodare una simile impresa, non solo per la quantità di testi presi in esame, ma pure per il rigore scientifico e la notevole capacità sintetica e teoretica che l'A. dimostra. L'analisi è precisa, nelle note si discute con rispetto ed equilibrio il contributo degli studiosi, la sintesi teologica è originale e coerente con il metodo dell'analisi narrativa. Ci sembra inoltre che una simile impresa faccia da apripista, indicando una feconda possibilità di analisi dei testi dell'uno e dell'altro Testamento.

Solo in un punto ci saremmo aspettati qualcosa di più. Nell'introduzione Rocca scrive: «Questa ricerca s'inserisce nell'alveo di una lettura intertestuale e tipologica delle Scritture, ma non disquisirà né di intertestualità né di tipologia. Ho preferito concentrarmi sull'analisi dei testi

e far emergere la loro profonda connessione, sia all'interno di ciascun Testamento, sia tra i due Testamenti» (12-13). Si tratta di una scelta rispettabile e degna di nota. E tuttavia ci chiediamo: non valeva la pena mostrare che il nesso fra i testi è proprio tipologico? La difficile transizione fra l'uno e l'altro Testamento trova proprio nella tipologia una preziosa chiave interpretativa. Potrebbe essere l'oggetto del prossimo lavoro del giovane ma valente studioso Paolo Rocca.

Matteo CRIMELLA

G. ROSSÉ, *La risurrezione di Gesù* (Nuovi saggi teologici), Dehoniane, Bologna 2016, pp. 88, € 10,00.

Questo piccolo volume intende essenzialmente «indagare la fondatezza della fede cristiana riguardo alla risurrezione di Gesù, un evento di per sé trans-storico, che accade nella sfera divina, ma che è comunque evento reale con un impatto senza paragoni sul futuro dell'uomo, della storia, di tutto il creato» (5).

Si tratta di un'opera pregevole, scritta con grande competenza, chiarezza e profondità. Fra gli aspetti più significativi del libro vorrei segnalare innanzitutto l'illustrazione dell'origine della fede nella resurrezione: essa sorge «da una domanda di giustizia che investe Dio stesso di fronte al male e non come espressione del bisogno naturale di sopravvivenza» (11). Merita poi particolare attenzione la riflessione sulla corporeità: «Paolo non concepisce mai l'esistenza umana senza il corpo. L'uomo è sempre "corpo", ma nell'*eschaton* egli riceverà una corporeità nuovissima e diversa dalla corporeità terrena, naturale. L'uomo non risorge in un corpo, ma in quanto corpo» (25). «In questa trasformazione c'è però anche un aspetto di continuità nella discontinuità. [...] Dio stesso è il garante di tale continuità e quindi dell'identità tra la persona storica e quella risorta. [...] Di conseguenza, non è il corpo (o l'anima) a creare il legame di continuità nel passaggio: rispetto al corpo naturale, il corpo risorto è una totale novità» (26); d'altra parte «il corpo non è da intendere come la parte fisica dell'uomo, distinta dall'anima, ma come il suo "io" relazionale nel suo essere nel mondo» (26; cfr. anche p. 40). Pur apprezzando la preoccupazione di sottolineare insieme discontinuità e continuità dell'evento, non si può nascondere una certa perplessità di fronte a certe accentuazioni sulla novità, che

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.