

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

sembrano prescindere totalmente dal corpo depresso nella tomba. L'autore a p. 26 cita Kessler: «gli stessi *sómata* mortali sono l'oggetto dell'azione risuscitante di Dio (cfr. *Rm* 8,11); esattamente la stessa cosa che viene seminata e deve morire viene risuscitata, naturalmente in un altro corpo». Proprio il riferimento a *Rm* 8,11 fa pensare ad una continuità maggiormente legata al corpo mortale e non solo all'azione "ri-creatrice" di Dio. La concezione della corporeità come «"io" relazionale nel suo essere nel mondo» (26) dice certamente qualcosa di vero, ma non può concepirsi in modo tale da prescindere dalla materialità del "corpo biologico". Mi sembra invece – se non interpreto male – che qui la "corporeità profonda" sia di nuovo concepita in modo dualistico rispetto alla "corporeità biologica", non tenendo conto dell'unità dell'essere umano, che si costruisce nella storia. Non si rischia di riproporre in altro modo quel dualismo che si vuole evitare? Infatti il corpo mortale sarebbe totalmente inutile e superato, di fronte ad una azione totalmente nuova di Dio che non terrebbe conto di quanto precedentemente creato e sviluppatosi nella fatica di una vita mortale sì, ma aperta fin d'ora alla vita presso Dio. Un altro contributo degno di nota è la presentazione delle apparizioni: «I racconti sono il tentativo di dare risposta in forma narrativa a diversi problemi di ordine teologico» (61). D'altra parte essi «non sono l'oggettivazione di una visione di fede, né una luce solo interiore, o una visione soltanto intellettuale. Esse sono dei veri incontri» (63). I discepoli «da una parte sono giunti alla conoscenza della resurrezione di Gesù e, dall'altra, hanno vissuto una svolta radicale della loro vita» (71).

A questo riguardo non convince però l'affermazione secondo cui «immaginare che vi fossero apparizioni precedenti (come hanno fatto i Vangeli: alle donne al sepolcro in Matteo, a Maria Maddalena in Giovanni, o ai discepoli di Emmaus in Luca) ha significato banalizzare il valore fondativo dell'apparizione a Pietro e ai dodici» (64). Prescindendo qui dai racconti evangelici, che pure esistono, quali criteri a priori possono essere indicati per una vincolante successione delle apparizioni? Certamente *1Cor* 15 ha un valore; ma è pensabile che gli evangelisti non ne abbiano tenuto conto? Di fatto *Mc* 16,9-21 sembra invece ribadire una priorità di Maria Maddalena e tutto il brano, pur essendo aggiunta tardiva, sembra dipendere, a motivo del vocabolario, da una fonte diversa dai

quattro Vangeli e probabilmente più antica, perché più concisa.

L'osservazione mi porta però ad affrontare un altro punto delicato, la trattazione della tomba vuota. Rossé avvia la sua riflessione dicendo che «essa può essere considerata un 'segno' della resurrezione, ma per chi già crede nella stessa per altre ragioni» (55). Successivamente vengono criticati gli argomenti a favore della storicità dei racconti sulla scoperta della tomba vuota. La messa in scena delle donne, la cui testimonianza era senza valore legale, sarebbe stata infatti «narrativamente necessaria dato che a quel punto i maschi erano fuggiti» (55). Il riferimento è a *Mc* 14,50, ove però si parla di una fuga dal Getsemani, non da Gerusalemme. Giovanni mette in scena ben due discepoli nella sepoltura di Gesù.

D'altra parte Pietro (*At* 2,19-21) sembra appoggiarsi anche sulla scomparsa del cadavere per convincere l'uditorio della resurrezione di Gesù. A questo proposito l'autore rileva che non sarebbe «stato difficile nascondere il corpo» (56). Ma questo avrebbe significato che tutta la testimonianza degli apostoli si fondava sull'inganno; come allora spiegare il loro cambiamento e la loro proclamazione? Che le concezioni sulla resurrezione fossero molto diverse è vero, ma si può ritenere tranquillamente per tutte che «non suscitavano il bisogno di verifiche» (56)? E perché allora Pietro indirettamente invita almeno al confronto con il caso di David? Quanto al caso del Battista (*Mc* 6,14), sembra piuttosto trattarsi di una resurrezione metaforica, come indicano gli altri nominativi evocati (Elia, uno dei profeti) e pertanto non necessitante di alcuna verifica.

È vero che il significato profondo della resurrezione è la «risposta di Dio che porta a compimento la vita del Crocifisso nel momento della sua totale apertura all'azione divinizzante del Padre» (57), ma questo non è incompatibile con la scoperta al terzo giorno della tomba vuota. D'altra parte resta la domanda del perché i cristiani hanno da subito celebrato la resurrezione il primo giorno della settimana, distanziandosi dai giudei e utilizzando la designazione temporale della visita al sepolcro. Non si può tralasciare inoltre la suggestione di L. Schenke, che, proponendo una eziologia culturale per *Mc* 16,1-8, rileva come naturalmente bisognava che «questa tomba conosciuta e venerata fosse vuota». Anche l'inserimento da parte di Matteo del tema dei soldati a custodia del sepolcro, pur considerato da molti come una aggiunta priva di fondamento storico, tut-

tavia esigea per essere proposto almeno che la tomba fosse vuota.

A p. 56 si dice «nessuna antica formula di fede fa menzione della tomba vuota». E vero, ma non si può trascurare che la formula di 1Cor 15 recita: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le scritture e fu sepolto ed è stato risuscitato il terzo giorno secondo le scritture e apparve a Cefa e poi ai Dodici». La successione immediata del verbo “è stato risuscitato” subito dopo “fu sepolto” non può non evocare un legame fra i due movimenti. Gesù è stato immerso in una tomba e ne è riemerso (cfr. *Rm* 6,4 e *Col* 2,12). Si tenga anche presente che l'espressione “Cristo è risorto dai morti (*ek nekron*)” (1Cor 15,12) allude probabilmente proprio al movimento per cui Gesù si rialza da quel mondo di cadaveri che è lo *sheol* o comunque la condizione dei defunti. A questo proposito restano ancora convincenti le osservazioni di Schenke sul fatto che anche altri elementi della catechesi sinottica non comparvero nel *kérygma*, ma non per questo possono dirsi puramente leggendari, perché di composizione più tardiva. D'altra parte il sepolcro vuoto era un presupposto necessario per il messaggio della resurrezione, anche se apparteneva piuttosto alle esigenze catechetiche della comunità, che non alla predicazione missionaria.

Sorprende infine l'affermazione di p. 58, secondo cui «con ogni probabilità» gli altri uomini crocifissi furono sepolti assieme a Gesù nella stessa tomba. Tutti e quattro i racconti della sepoltura – e sembrano appartenere incontestabilmente al racconto più antico della passione – parlano infatti di un sepolcro nuovo, messo a disposizione di Gesù dal suo proprietario Giuseppe d'Arimatea. C'è infine un altro rilievo da fare di carattere redazionale. Rossé giustamente nota «la tendenza ad associare discepoli (in particolare Pietro, nella tradizione lucana [...] poi seguita e ampliata da Giovanni) alla scoperta della tomba vuota, cioè il desiderio di porre il fatto sotto l'autorità apostolica. Da notare anche la contraddizione che si trova nel testo giovanneo: se Maria di Magdala, dopo la scoperta della tomba vuota, è andata ad avvertire i discepoli (come scritto in *Gv* 20,2), non avrebbe senso scrivere in seguito che “era rimasta presso il sepolcro” (*Gv* 20,11)» (60, nota 2). Ma proprio il carattere artificioso e goffo di questo inserimento dei discepoli nel racconto della visita al sepolcro fa pensare che non si trattava di racconti senza un peso tradizionale considerevole; altrimenti sarebbe stato più semplice ometterli o modificarli sostanzialmente, rendendone protagonisti non le donne ma i discepoli.

In conclusione mi sembra difficile poter affermare che la tomba di Gesù non era vuota, e ciò anche a prescindere dalla reale effettuazione di una visita al terzo giorno da parte delle donne. Le mie osservazioni nulla tolgono al valore di questo volume, ma desiderano contribuire ad un dibattito, quello sulla tomba vuota, che non mi sembra ancora concluso e che però ha un suo rilievo nella visione della resurrezione di Cristo e dei suoi discepoli.

Damiano MARZOTTO

E.P. SANDERS, *Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2015, pp. XXXV + 862, € 30,95.

Non occorre ricordare l'influenza avuta da Ed Parish Sanders nella ricerca esegetica moderna. Con il suo *Jesus and Judaism* (1985) ha dato inizio alla *Third Quest* della ricerca storica su Gesù, mentre con il suo precedente *Paul and Palestinian Judaism* (1977) aveva dato inizio alla *New Perspective* degli studi paolini. Se queste prospettive hanno avuto sviluppi ulteriori alle proposte del loro iniziatore, e se oggi molti avvertono la necessità di un ripensamento dei loro esiti, sino a ipotizzare la necessità di ulteriori e rinnovati paradigmi di ricerca, la produzione scientifica di Sanders ha comunque arrecato guadagni nella comprensione del nascente cristianesimo in rapporto mondo ebraico del tempo, così da costituire un obbligatorio terreno di confronto per gli studi neotestamentari. Il presente volume merita pertanto particolare attenzione. Va però chiarito che esso non si fissa sui dibattiti inerenti alla *New Perspective*, ma si propone una panoramica generale del pensiero dell'apostolo, come espresso nelle diverse lettere e nelle circostanze storiche della loro produzione. In tal modo, pur dichiarando che “Paul was an ancient Jew, and so he argued like an ancient Jew” (XXVIII), riconosce al contempo che nelle diverse lettere è impegnato in confronti con situazioni e pensieri determinati dai diversi ambienti in cui le sue comunità sono nate. La Prima lettera ai Tessalonicesi, ad es., palesa un conflitto tra il nascente movimento cristiano e il circostante ambiente pagano, e S. dedica accurate pagine a investigarne ragioni e modalità (194-207). Quest'attenzione storica è un primo pregio da rilevare nel presente volume, tenuto anche conto che svariate

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.