

LA RICERCA SU SIMON PIETRO. TRAGUARDI E ITINERARI A TRENT'ANNI DAL LIBRO DI CULLMANN

SOMMARIO: Introduzione. — A. La ricerca sulla teologia petrina delle redazioni neotestamentarie. — I. Sviluppi di metodo. 1. Teologia delle redazioni e confronto tra gli studiosi. 2. Interesse storico e canonico della teologia delle redazioni. 3. La teologia petrina delle redazioni, i suoi tempi, il suo contesto ecclesiale. 4. Pluralità teologica delle immagini neotestamentarie di Pietro. — II. Linee di contenuto. 1. Paolo. 2. Marco. 3. Luca-Atti. 4. Matteo. 5. Giovanni. 6. Le lettere petrine. — B. La ricerca sull'intreccio delle tradizioni. — I. Sulla condizione degli studi. — II. Quadro più analitico. 1. Pietro e la sua figura. 2. Il nome Cefa-Pietro e il suo significato. 3. L'apparizione del risorto nella storia di Pietro. — Conclusioni. 1. Storicità e pluralismo teologico nella rivelazione del mistero petrino. 2. La teologia della diadoché. 3. Gli « altri » e i vescovi di Roma.

INTRODUZIONE

Lo *status quaestionis* degli studi su Simon Pietro ⁽¹⁾, a trent'anni dal famoso *Petrus* di O. Cullmann ⁽²⁾ è decisamente cambiato. Il libro è stato punto di riferimento di un'era del dibattito petrino, interessante, fruttuosa; ma oggi ci troviamo al di là di essa. Vorrei qui annotare gli sviluppi metodologici che caratterizzano l'attuale stato degli studi petrini, perché sembrano fecondi di speranze, non generiche, bensì fondate.

È ormai quasi un luogo comune notare l'inatteso impegno dedicato alla spinosa questione petrina nel dialogo ecumenico più recente: chi riteneva che facili irenismi avrebbero portato ad accantonarla per tempi lunghissimi è stato abbondantemente smentito ⁽³⁾. Le prevedibili diver-

(1) Ci occupiamo degli studi sulla persona di Pietro e, con particolare attenzione, sul suo ministero; non sul papato, se non indirettamente. Ci occupiamo degli studi esegetico-teologici, non agiografici, archeologici ecc.

(2) O. CULLMANN, *Petrus - Jünger, Apostel, Martyrer*. Das historische und theologische Petrusproblem, Zwingli, Zürich-Stuttgart 1952. (Trad. it.: *San Pietro*. Discepolo, apostolo, martire, in *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 1-349.

(3) Già la trad. it. del *Petrus* di Cullmann si trova in un volume (cf nota precedente) che raccoglie contributi interconfessionali. Il massimo contributo recente interconfessionale sul problema petrino è quello dell'équipe di biblisti statunitensi che ha prodotto come vero risultato comune di una serie di sessioni

genze, per molti aspetti puntualmente verificate, non hanno impedito e non impediscono un'attenzione al tema guidata dalla comune certezza dell'importanza del problema e del primato della verità. Già il libro di Cullmann a questo proposito aveva offerto un inizio suggestivo; e il dibattito attorno ad esso ⁽⁴⁾ aveva preso atto dell'interesse ecumenico obiettivo che le tesi di Cullmann presentavano. Oggi possiamo constatare che si è allargata l'area sulla quale le diverse posizioni storiografiche, esegetiche, teologiche non sono comandate dalle diversità confessionali. Su quest'area, anche dove non si registri unanimità e consenso, il dibattito è diventato confessionalmente pacifico (salvo evidentemente ogni diritto di verifica ufficiale da parte delle chiese), il pluralismo quindi decisamente sano.

L'allargarsi di quest'area pacificata è lungi dal significare la soluzione di tutte le pendenze interconfessionali. I nodi cruciali della controversia anzi forse così emergono meglio; ma questo è un passaggio necessario perché possano essere affrontati nella verità e, a Dio piacendo, vengano a soluzione. Il miglioramento del consenso, notiamo, riguarda sia i metodi sia i contenuti. I due aspetti sono senz'altro collegati in modo abbastanza stretto: spesso il diverso esito delle ricerche dipende da un diverso modo di cercare, da un diverso senso dato al cercare a motivo di precomprensioni sia metodologiche sia contenutistiche.

Sul piano delle precomprensioni di ordine contenutistico il miglioramento dell'intesa sembra dovuto soprattutto ad un diverso stato d'animo nei riguardi del papato. Sia da parte cattolica romana sia da parte non cattolica si è imparato a distinguere meglio tra essenza del ministero

di studio il volume (a c. di R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. REUMANN), *Peter in the NT*. A collaborative assessment by protestant and roman catholic scholars, Augsburg-Paulist, Minneapolis-New York 1973. (Lo cito dalla trad. fr. *Saint Pierre dans le NT*, Cerf, Paris 1974). Cf anche, tra le altre opere in collaborazione, per es. AA.VV. (a c. di H. STIRNIMANN, L. VISCHER), *Papsttum und Petrusdienst*, Lembeck, Frankfurt/M 1975. (Trad. it. *Papato e servizio petrino*, Paoline, Alba 1976). AA.VV. (a c. di H.-J. MUND), *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Schöningh, Paderborn 1976. AA.VV. (a c. di A. BRANDENBURG, H.-J. URBAN), *Petrus und Papst*. Evangelium. Einheit der Kirche. Papstdienst. Beiträge und Notizen, Aschendorff, Münster/W 1977. Bd. 2, Neue Beiträge, 1978 (i due vv. riprendono sostanzialmente articoli della rivista « Catholica »). AA.VV. (a c. di M. GALIZZI), *Il servizio di Pietro*. Appunti per una riflessione interconfessionale, LDC, Leumann 1978. ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE, *Papsttum als ökumenische Frage*, Kaiser-Grünwald, München-Mainz 1979. AA.VV. (a c. di K. LEHMANN), *Das Petrusamt*. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, Schnell & Steiner, München-Zürich 1982. Importante anche J.-J. VON ALLMEN, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul*. Remarques d'un protestant, Ed. Universitaires-Cerf, Fribourg/S-Paris 1977. (Trad. it. *Il primato della chiesa di Pietro e di Paolo*. Osservazioni di un protestante, Morcelliana, Brescia 1982). Ampia bibliografia per es. in M. HARDT, *Papsttum und Oekumene*. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, Schöningh, Paderborn 1981, volume esso stesso interessante per la lettura di un capitolo vivace di teologia contemporanea. Andrebbero inoltre ricordati i contributi di singoli autori, e soprattutto i documenti delle commissioni ecumeniche, che cominciano ad essere parecchi. Un elenco nel v. a c. di Lehmann, pp. 150-151.

(4) Cf G. MAFFEI, *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann (1952-1972)*, LES, Roma s.d.

petrino e forme storiche, sociologiche e giuridiche, in cui essa trova la sua concretizzazione. Il cattolicesimo conosce posizioni più elastiche, mentre gli interlocutori non cattolici si sentono meno in dovere di essere radicali.

Sul piano del metodo (ed è di esso che qui mi vorrei più precisamente occupare) la novità maggiore sembra stare nel genere finora inedito di questioni che vengono poste al NT. In particolare gli anni '70 hanno visto un'ampia ricerca sulla teologia petrina degli scritti neotestamentari studiati al livello della loro redazione canonica. L'applicazione metodica della distinzione fra redazione e tradizione al materiale neotestamentario dotato di interesse per Pietro ha permesso di integrare (se non vogliamo parlare di superamento) lo schema cullmanniano che distingueva « Il problema storico » e « Il problema esegetico-teologico » ⁽⁵⁾.

Storia, esegesi e teologia sono componenti che si intrecciano sia a livello di redazione sia a livello di tradizione. Vi è una storia di Simone e una storia della teologia petrina. Dietro a ciascun testo vi è una tradizione teologica ed una tradizione letteraria: esse normalmente si intrecciano e si condizionano a vicenda, ma non devono essere confuse. Tutta quest'area è interessante, anche se il peso rispettivo delle sue diverse articolazioni viene diversamente valutato, anche molto (qui sí!) a partire da precomprensioni teologiche confessionalmente discriminanti.

A. LA RICERCA SULLA TEOLOGIA PETRINA DELLE REDAZIONI NEOTESTAMENTARIE

I. *Sviluppi di metodo*

1. *Teologia delle redazioni e confronto tra gli studiosi*

Tra i motivi per i quali la valorizzazione della teologia petrina delle redazioni neotestamentarie presenta un interesse metodologico, possiamo in primo luogo rilevarne uno piuttosto estrinseco, di ordine pratico piuttosto che teoretico. Si tratta di questo: l'immediata disponibilità del risultato dell'opera redazionale nel testo rende più facile l'accordo degli studiosi. Risulta senza dubbio meno difficile convenire su ciò che Lc o Mt hanno insegnato su Pietro che su ciò che a proposito di lui ha pensato e voluto Gesù. Quest'ultima però è evidentemente la domanda radicale, non eludibile: il problema è dunque spostato, non risolto. Ma l'operazione di stralcio risulta feconda per la serenità della ricerca e per il dipanarsi costruttivo del suo itinerario. Essa infatti allarga il sostanziale consenso, o almeno l'area sulla quale le divergenze, degradando da confessionali a teologiche, lasciano decantare passioni faziose.

Anche il confronto diacronico fra gli interpreti ne risulta valorizzato, cosicché molte riflessioni altrui di un certo interesse possono non andare perdute. Infatti la ricerca attuale sulla teologia delle redazioni ha questo in comune con la più « ingenua » esegesi degli « antichi »: che

(5) Sono le due grandi parti del libro (nella trad. it. pp. 13-213 e 215-334).

si interessa del testo per quello che *prima facie* vuol dire. In realtà l'attuale ricerca, anche quando ha di mira la teologia redazionale, è tutt'altro che ingenua: essa non tralascia di sottoporre l'immediatezza del testo a sospetto critico. Essa tuttavia lo sottopone a sospetto dal punto di vista letterario: sospetta cioè di non capire in modo ovvio che cosa il testo voglia dire. Ma può permettersi di essere « ingenua » dal punto di vista della critica storica, appunto in quanto si interessa propriamente di ciò che il testo vuol dire, non di come siano state le cose di cui il testo parla. Si interessa per es. di che cosa Mt, Gv, Lc, 2 Pt pensino di Pietro, non propriamente di ciò che da Mt, Gv, Lc, 2 Pt noi possiamo sapere su ciò che storicamente e teologicamente Simon Pietro fu.

Proveremo ad indicare più avanti sia qualche esempio di risultati abbastanza (*) consensualmente ritenuti dagli studiosi contemporanei, sia almeno un esempio di inattesa possibile valorizzazione dell'esegesi patristica « ingenua » dei testi petrini del NT.

2. Interesse storico e canonico della teologia delle redazioni

Dopo aver annotato questi guadagni estrinseci, vorrei rilevare in secondo luogo che in se stessa la valorizzazione della teologia delle redazioni è ricca di significato. Un duplice significato: la teologia delle redazioni infatti ha contemporaneamente un valore storico ed un valore canonico.

Parlando qui di valore *storico* mi voglio riferire anzitutto alla storia della teologia della chiesa delle origini. Matteo, Giovanni ecc. (o qualsiasi realtà si enunci per mezzo delle corrispondenti sigle: Mt, Gv...) sono protagonisti della riflessione teologica primitiva sugli avvenimenti che essi stessi annunciano. Mettere a tema la ricerca del loro pensiero è in ogni caso impresa sensata. Prestare interesse autonomo a questo tipo di ricerca risulta importante in quanto distingue in due momenti il rapporto del testo con la storia. La storia (fattuale e teologica) di Simone e la storia della teologia della figura petrina, senza distaccarsi (7) si distinguono; e quest'ultima può svilupparsi al riparo dal sospetto critico che in ben altra misura è necessario per attendere alla prima. Da tale sospetto invece rischia di venire travolta nella misura in cui i due programmi di ricerca non vengano autonomamente perseguiti.

(6) L'«abbastanza» è di rigore. Né il consenso è criterio ultimo di verità, né si può sperare più che una ragionevole unanimità morale. Ciascuno deve prendersi la responsabilità ermeneutica di decidere quali tesi considerare acquisite e quali no, quali ipotesi considerare serie e quali no, e in base a quali parametri.

(7) *Quod Deus coniunxit...*: l'autonomia relativa con cui possono essere analizzate la vicenda di Pietro e quella della sua immagine non può dimenticare né l'interdipendenza di queste due storie, né soprattutto il fatto che le testimonianze su Pietro ce lo rendono sempre secondo una particolare immagine, e che ogni immagine petrina è vincolata dal riferimento a lui. R. PESCH, *Simon Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Hiersemann, Stuttgart 1980, intitola senz'altro la parte introduttiva del libro « Il Simone storico e il Pietro della fede » (pp. 1-8). Cf anche J. BLANK, *Tipologia petrina neotestamentaria e ministero di Pietro*, Concilium 9 (1973/3) 61-78.

Quanto al valore *canonico*, esso è a priori di prima importanza. La teologia delle redazioni è la teologia della bibbia, e come tale è dotata di un'indiscussa maestà e riceve nelle chiese un'accoglienza singolarissima. Vero è che dietro all'affermazione dell'autorità del testo biblico e della canonicità delle teologie redazionali si apre un campo di riflessione ed anche di dibattito, di portata sia teologica sia confessionale, vasto e multiforme: tutto il campo della questione che ruota attorno ai temi canone-ermeneutica-teologia biblica. Tuttavia la coscienza sintetica della fede che afferma la maestà canonica delle redazioni bibliche e della loro teologia precede e trascende questo intero dibattito. È un caso particolare del rapporto generale fede-teologia: lungi dall'essere il dibattito teologico a fondare la coscienza della fede, tale coscienza viceversa avvolge e comanda il dibattito.

Non si può ignorare che il dibattito fa emergere modi anche sensibilmente diversi di concepire la canonicità degli scritti ⁽⁸⁾. Rileviamo che tali divergenze non esauriscono né svuotano la coscienza elementare della fede: una coscienza più forte, nel suo insieme, delle divergenze confessionali stesse. L'interesse per « il Pietro della bibbia » ⁽⁹⁾ e l'impegno per una ricerca comune a questo livello confermano questo fatto. Ci limitiamo per ora ad annotare questa osservazione, perché è in grado di contribuire a puntualizzare l'evoluzione dello stato della questione di cui ci stiamo interessando.

3. *La teologia petrina delle redazioni, i suoi tempi, il suo contesto ecclesiale*

Da un punto di vista storiografico, la ricerca di cui stiamo parlando contribuisce poi a colmare uno iato che è imbarazzante soprattutto per la teologia cattolica. Il tempo coperto dalla teologia delle redazioni infatti corrisponde sostanzialmente alla II metà del I secolo ed ai primi decenni del II. Questo tempo risulta così segnato da un vasto interesse per la figura di Pietro e per il suo ministero. Ed è proprio il tempo più delicato per la problematica petrina, in quanto è il momento del passaggio dalla chiesa apostolica a quella sub e postapostolica. Le notizie sulla vita e sull'apostolato di Pietro, d'altronde, si rarefanno in corrispondenza all'ultima parte della sua esistenza; mentre il suo stesso martirio romano, solidamente attestato come fatto, ci è noto senza tutto il contesto,

(8) Ne ho dato una rassegna in T. CITRINI, *Il problema del canone biblico: un capitolo di teologia fondamentale*, Sc Catt 107 (1979) 549-590.

(9) *Der Petrus der Bibel* è l'emblematico titolo della trad. ted. dell'opera dell'équipe USA ricordata alla n. 3. Sul tema C. GHIDELLI ha raccolto 1310 titoli in una *Bibliografia biblica petrina*, Sc Catt 96 (1968) 62*-110*. Due messe a punto, con bibliografia: B. RIGAU, *San Pietro e l'esegesi contemporanea*, Concilium 3 (1967/7) 161-193; R. PESCH, *La posizione e il significato di Pietro nella chiesa del NT*, Concilium 7 (1971/4) 36-49. Cf ancora ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *San Pietro*. Atti della XIX settimana biblica, Paideia, Brescia 1967. AA.VV. (a c. di A. POMPEI), *Pietro nella Sacra Scrittura*, Città di vita, Firenze 1975. B. CORSANI, « *Primato di Pietro* » e « *ministero petrino* » nel NT, in B. CORSANI, P. RICCA, *Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno*, Claudiana, Torino 1978, pp. 5-38 (+ 77-85). In R. PESCH, *Simon Petrus*, cit., bibliografia particolareggiata.

che per noi certo sarebbe molto interessante, del senso della sua venuta, presenza ed attività a Roma.

Né si tratta solo di cercar di colmare come meglio si possa uno iato. La speranza è quella di vedere eventuali linee di sviluppo (o comunque di trasformazione) che permettano di capire meglio i dati successivi: la coscienza di papa Vittore, per es., la teologia di Ireneo, l'esegesi matteana e la teologia di Cipriano e di Stefano. Se il modo in cui i dati riempiono lo iato risulti capace di suggerire ipotesi illuminanti, deve essere visto in concreto. Ma già a priori nessuno vorrà negare che la possibilità di far conto su una documentazione sia, in linea di massima (quando cioè la documentazione non sia singolarmente scarsa e fuorviante), di gran lunga preferibile alla necessità di affidarsi a semplici congetture.

L'interesse per la teologia delle redazioni stimola inoltre la ricerca sul contesto che favorisce tali elaborazioni teologiche: dal *Sitz im Leben* minuto legato a problemi di quotidianità ecclesiale (quale può essere per es. quello che ha comandato la tradizione dei *loghia* sul « legare e sciogliere ») alle grandi direttrici della storia ecclesiale del tempo (quali possono per es. trasparire dietro le linee maggiori della sintesi lucana). Per un tema immediatamente ecclesiologico qual è quello di Pietro e del suo ministero, questo genere di considerazioni può essere particolarmente interessante: a partire da esso può venir determinato in modo molto più suggestivo e preciso il senso di quanto il NT afferma su Pietro.

Purtroppo i risultati di questo genere di ricerca rimangono di solito in gran parte congetturali. Dall'intreccio di congetture più o meno solidamente probabili possono tuttavia risultare quadri storiografici e teologici d'insieme di grande plausibilità ed interesse: quadri la cui verifica critica è tanto più seriamente praticabile quanto più si è in grado di tematizzare serenamente le precomprensioni che guidano i vari tentativi di sintesi. La ricerca poi si prolunga *a parte post* nella storia ineludibile dell'intreccio fra esegesi, ideologia petrina ed avvenimenti della chiesa lungo i secoli. *A parte ante* affonda le sue radici nell'indagine sulla storia della tradizione (letteraria e teologica) e sulle origini dei *loghia* neotestamentari, dei racconti su Pietro, delle strutture della chiesa apostolica.

4. Pluralità teologica delle immagini neotestamentarie di Pietro

Un risultato tra i più rilevanti della ricerca più recente è poi questo: l'attenzione alla teologia redazionale ha messo in grande evidenza la pluralità delle teologie petrine presenti nel NT. Anche nei riguardi della questione di Pietro è dunque aperto il problema generale del rapporto tra le teologie neotestamentarie, e del luogo (storico? pneumatologico? escatologico? - gesuanico? biblicistico? ecclesiastico? teologico?) della loro unità.

In particolare viene in rilievo il fatto che le vie del concordismo non giovano molto. Risulta chiaramente che esso non è più che uno fra i tanti modi per cercare una sintesi; altre vie si danno, indubbiamente migliori. La sensatezza della ricerca di una sintesi non è messa in questione per

il fatto che il concordismo viene soppesato con severa criticità metodologica.

L'osservazione non è superflua. Pensiamo per es. al luogo comune per cui il testo di Mt 16, 18-19 veniva indicato come « promessa » del primato e quello di Gv 21, 15-17 come « conferimento » di esso ⁽¹⁰⁾. Pensiamo all'inchostro che è stato versato per discutere il contenuto della « riabilitazione » ⁽¹¹⁾ di Pietro contenuta nel triplice *pasce*, connesso con la triplice professione d'amore, rapportata al triplice rinnegamento. Che Gv 21 delinei una riabilitazione in rapporto al rinnegamento può ben essere facilmente assicurato. Che vi sia riabilitazione rapportabile a Mt 16 invece è del tutto da contestare per la mancanza di qualsiasi continuità narrativa tra le due pagine, appartenenti a vangeli diversi e non plausibilmente correlati. La riabilitazione personale del discepolo Simone è collegata nel testo giovanneo con il suo ministero (e anche Mt a modo suo non ignora il tema: cf Mt 14, 28-33; 17, 25); ma di « riabilitazione » ministeriale non c'è ombra. I *loghia* matteani hanno forma di « promessa » (cf i verbi al futuro) perché la redazione di Mt colloca il suo materiale nel cuore del ministero prepasquale di Gesù. Per motivi inversi l'episodio giovanneo si configura come « conferimento ». Ma non si tratta di conferimento qui di ciò che là è stato promesso, e viceversa; né vi è diversità o contraddizione. Né Mt conosce infatti conferimento che corrisponda al suo testo di promessa; né Gv promessa che corrisponda al suo testo di conferimento. L'appello infine all'univocità della vicenda storica di Gesù e di Simone per unire racconti che non chiedono di essere sommati non potrebbe generare se non soluzioni concordistiche nel senso deteriore del termine. Vi è qui dunque per es. tutta un'area di riflessioni usuali che vuol essere semplicemente cassata.

Le molte teologie petrine presenti negli scritti del NT non chiedono poi solo di essere confrontate tra loro, ma anche con le prospettive teologiche generali proprie di ciascun redattore. Solo così le loro affinità e le loro diversità possono essere valutate correttamente nell'insieme. A nulla varrebbe constatare convergenze, o viceversa denunciare divergenze, e magari contraddizioni, tra le diverse maniere con cui le teologie del NT (e le chiese che stanno dietro ad esse) presentano la figura di Pietro, qualora non si tenesse corrispondentemente conto del quadro generale nel quale le loro testimonianze su Pietro si incastonano.

In particolare è importante confrontare le prospettive della teologia petrina con quelle ecclesiologiche, cristologiche, soteriologiche, escatologiche dei diversi scritti o gruppi di scritti neotestamentari ⁽¹²⁾. Il rimando all'*ecclesiologia* è il più evidente: proprio in rapporto alla chiesa si pone immediatamente (a noi come ai credenti del primo secolo) il pro-

(10) Basterà citare il più classico dei testi che usano lo schema promessa-conferimento: quello del concilio Vaticano I, *Pastor Aeternus*, c. I (Dz 3053). Superfluo ricordare che questo schema non è oggetto di diretta e specifica *intentio* magisteriale.

(11) Ricordiamo l'interpretazione di Gv 21, 15-17 data da mons. Cassiano (BESOBASOFF), *Saint Pierre et l'Eglise dans le NT*. (Le problème de la primauté), *Istina* 2 (1955) 261-304; con la risposta di P. BENOIT, *La primauté de Pierre selon le NT*, ivi 305-334. (Trad. it. del contributo di Benoit in *Esegesi e teologia*, v. 1, Paoline, Roma 1964, pp. 513-559).

(12) Va da sé che il confronto di natura sua vuol essere istituito non solo sul NT ma per ogni genere di teologia: patristica o medievale, orientale o occidentale, cattolica o protestante...

blema di Pietro e del suo ministero. Il rimando alla *cristologia* ci è suggerito dal fatto che il nodo piú aspro del dibattito fra cattolicesimo romano e chiese collegate con la riforma è quello riguardante il rapporto Pietro-Cristo, ed in particolare il senso che potrebbe avere o non avere l'attribuzione a Pietro di « titoli » che pertinentemente e anzitutto convengono a Gesù. (Gesù è « pietra »; come può esserlo Simone? Gesù è il pastore; che cosa dovrà fare Pietro? ecc.).

La *soteriologia* (o comunque la si chiami) è interpellata qui in un duplice senso. Anzitutto in vista dell'interpretazione di quella singolare figura di credente e di peccatore che fu Simon Pietro: come la salvezza di Cristo raggiunse Pietro, e che figura di apostolo fece di lui? In secondo luogo in riferimento al ministero affidato alla chiesa e presente in essa in vista della salvezza: quale ministero per quale salvezza? come si coniugano l'asse testimonianza-parola-magistero e l'asse sacramentale? Infine l'*escatologia*, in quanto concerne la comprensione teologica del tempo e dei tempi: senza questo sfondo invano potremmo cercare di impostare correttamente la questione della successione. Sullo sfondo di diverse escatologie e teologie del tempo e dei tempi, presenti già nel NT, possiamo attenderci diverse teologie anche di quel fenomeno che noi, all'interno di un quadro teologico nostro (dei nostri tempi, della nostra tradizione) indichiamo con il termine « successione ».

Questo lavoro è tutt'altro che concluso: solo appena si delinea, carico di promessa però. Che cosa possiamo aspettarci dai testi affrontati con tali premesse e metodologie? Probabilmente non già di trovare di meno, con il rischio di non trovare il fondamento che la teologia cattolica è impegnata a comprendere e a verificare; quanto piuttosto di trovare un panorama molto piú vasto. Il fondamento di ciò che il cattolicesimo crede di Pietro e del senso del suo ministero, visto in un contesto piú arioso, dovrà essere senza dubbio rimeditato abbastanza a fondo. Gli inizi di questa rimeditazione sembrano ecumenicamente promettenti, ed in ogni caso preziosi.

II. *Linee di contenuto*

È necessario sostanziare il discorso sulla maturazione metodologica con indicazioni di contenuto. Bisognerà evidentemente fare una scelta, perché la ricerca neotestamentaria presenta sviluppi analitici molto ampi; ed anche per non fare semplicemente il resoconto di quanto è stato detto e scritto sull'argomento. Criterio di questa scelta non potrà essere semplicemente il consenso degli studiosi: esso è un criterio estrinseco, molte volte legato a motivi di ordine contingente. È piú giusto che chi scrive si assuma senz'altro la responsabilità della sintesi: quella responsabilità che non potrebbe d'altronde eludere neppure paludando il discorso delle mentite spoglie di un'impossibile positivistica obiettività. Dirò perciò senz'altro quale quadro sostanziale mi pare presenti la teologia delle redazioni neotestamentarie sulla figura di Pietro ⁽¹³⁾, e le conclusioni che a me sembra possano fruttuosamente esserne ricavate.

(13) In questa esposizione dipendo soprattutto dal contributo dell'équipe dei biblisti USA segnalato alla n. 3.

Anzitutto merita di essere annotato che queste redazioni si collocano, se non su strati sovrapposti, almeno, per così dire, su tre o quattro gradini diversi. Paolo scrive quando Pietro è in vita, e il Cefa degli scritti paolini è l'apostolo con la cui attuale attività e posizione le chiese si trovano a confronto. La redazione di Mc, anche qualora non supponga un'analoga situazione, è probabilmente ancora molto a ridosso degli echi della presenza e della vicenda di Pietro. Mt, Lc, Gv radunano ricordi su un Pietro che già appartiene al passato, disegnandone una figura teologica. 1 Pt e 2 Pt probabilmente prendono già una figura teologica di Pietro come punto di partenza del proprio contributo. Inoltre: Paolo e poi At si riferiscono all'apostolo durante il tempo del suo apostolato, mentre la testimonianza dei vangeli rimanda al tempo della presenza di Pietro accanto a Gesù.

1. Paolo

a) Paolo ha occasione di ricordare sia un episodio di scontro tra lui e Cefa (Gal 2, 11-14) sia momenti di comunione e concordia (Gal 1, 18; 2, 9).

b) A Cefa Paolo riconosce una singolare autorità sia come (primo) testimone del risorto (1 Cor 15, 5) sia come punto di riferimento per l'apostolato missionario (1 Cor 9, 5) e per la prassi ecclesiale (Gal 2, 13). Tale singolarità in ogni caso non autorizza Pietro a diventare sorgente, per responsabilità sua (cf Gal 2, 11-14), né occasione, per iniziativa altrui (cf 1 Cor 1, 12) di frattura nelle comunità.

c) Il contesto di questo riconoscimento è dominato dalla premura per la missione: le chiese nascono dalla predicazione del vangelo, e la concordia nell'apostolato dei ministri del vangelo, ed in particolare dei testimoni del risorto (Gal 2, 9; 1 Cor 15, 11) risulta decisiva per la solidità delle chiese. I ministri appartengono alla chiesa (1 Cor 3, 22); non la chiesa o qualche sua frazione ad essi: e questo vale sia per Paolo, sia per Apollo, sia per Cefa.

d) Paolo assume Pietro come termine di paragone per illustrare e valorizzare la propria missione apostolica (Gal 2, 7-8). Da qui, o forse da ciò che sta dietro a questo testo ⁽¹⁴⁾, nasce il binomio Pietro-Paolo, la cui fortuna sarà peraltro legata soprattutto alla chiesa di Roma ed alle sue origini. Sembra questo il modo più nitido con cui Paolo testimonia una certa preminenza di Pietro nella cerchia apostolica. Meno decisive le eventuali indicazioni di 1 Cor 9, 5; 15, 5; Gal 1, 18; come le eventuali controindicazioni di 1 Cor 3, 11 in rapporto al nome Cefa, e di Gal 2, 9. 12 circa il rapporto Pietro-Giacomo. Di servizio ministeriale petrino verso la chiesa universale Paolo non parla: il parallelo Pietro-

(14) Infatti, come ricorderemo ancora più avanti parlando del nome dell'apostolo, il passaggio inspiegato da Cefa (Gal 1, 18) a Pietro (2, 7-8) e ancora a Cefa (2, 9. 11. 14) — mentre Cefa è l'unico nome noto a 1 Cor — fa pensare che dietro Gal 2, 7-8 ci sia una fonte (orale o scritta) già stabilizzata. Potrebbe trattarsi di un detto profetico entrato in proverbio, o di una formulazione degli accordi di Gerusalemme siglati dalla stretta di mano del v. 9. Cf per es. il commento di H. SCHLIER, *ad locum*; e già O. CULLMANN, *S. Pietro*, cit., pp. 16-17.

Paolo, che poi si ripresenta come parallelo tra Giacomo e Cefa e Giovanni da una parte, Paolo e Barnaba dall'altra, riguarda la chiesa universale ma in termini di spartizione orientativa dei campi dell'attività apostolica.

2. Marco

a) L'équipe dei biblisti statunitensi dichiara forse insolubile la questione dell'atteggiamento del redattore Mc nei confronti della figura di Pietro ⁽¹⁵⁾. La presenza tra gli studiosi di tesi contraddittorie (assoluto favore — dura ostilità di Mc verso Pietro) testimonia probabilmente solo l'indole congetturale di ambedue le posizioni.

b) Per questo, Mc risulta più interessante come testimone della comune tradizione sinottica circa Pietro. Il testo marciano più originale rimane quello di difficile interpretazione di Mc 16, 7. Si potrebbe ritenere dunque che più che per la teologia redazionale Mc interessa per la ricerca sulla tradizione. In realtà sullo sfondo di Mc e per confronto con esso più ancora che tra di loro prendono risalto le figure di Pietro disegnate da Mt e Lc. Da questi ciò che è comune con Mc è elaborato, smorzato o evidenziato, ma non creato originalmente.

c) I contenuti di questa testimonianza marciana non particolarmente singolare sono soprattutto:

— il rilievo di Pietro nel gruppo dei dodici di cui è portavoce e simbolo-personificazione (anche se in Mc la figura è più immersa nel gruppo, meno emergente); e

— la complessa caratterizzazione della figura petrina come rappresentativa nel bene e nel male, nella fede e nell'inintelligenza, nella generosità e nell'infedeltà.

3. Luca-Atti

a) La lettura congiunta della figura petrina di Lc ed At è comandata non solo dall'unità del progetto e della teologia, ma anche dal fatto che preziosi fili vengono tirati da ciò che Gesù determina di Simone e della sua figura a ciò che Pietro è poi nello svolgimento della sua vita apostolica. In questo modo i due momenti della vicenda dell'apostolo si illuminano reciprocamente. Questo merita di essere rilevato in particolare a proposito dei temi petrini più caratteristici della teologia lucana: quello della pesca-missione che emerge da Lc 5, 1-11 e quello della conferma dei fratelli che viene enunciato nel *loghion* di Lc 22, 31-32.

b) Lc non ignora i lati negativi della figura di Pietro, sui quali brilla l'iniziativa della grazia di Gesù. Ma, per una tendenza generale della sua ecclesiologia, li smorza, come smorza le difficoltà della chiesa delle origini nel quadro idealizzato che ne offre negli At, come smorza le debolezze dei dodici che diventano figure agiografiche ⁽¹⁶⁾. Così la dichiara-

(15) *Saint Pierre dans le NT*, cit., pp. 80-83.

(16) Cf per es. Lc 22, 28, che suppone da parte dei dodici già dimostrata una perseveranza che, per poco che si voglia dire, essi non avevano ancora avu-

zione di Pietro « sono uomo peccatore » (5,8) è diluita tra gli elementi del genere letterario teofania. Il rimprovero « vattene satana » con tutto l'episodio che lo incornicia è omesso in Lc 9. Ed anche le tradizioni circa il comportamento di Pietro durante la passione di Gesù (rinnegamento, Getsemani) sono smorzate attraverso l'assicurazione che la fede di Simone non verrà meno ed altri accorgimenti. In particolare il perdono dopo il rinnegamento, per Lc non si fa attendere fin dopo la risurrezione di Gesù: subito al canto del gallo lo sguardo del Kyrios raggiunge l'apostolo (22, 61).

c) In Lc-At Pietro emerge assai più che in Mc nella cerchia dei discepoli. Questi anzi possono essere definiti in relazione a lui (Lc 5, 10; 9, 32; 22, 32; At 2, 14.37; 5, 29; cf Mc 1, 36). Anche l'abbinamento *Pietro-Giovanni*, noto ad alcune sezioni di At (3,1-4,22; 8, 14-25) vede Giovanni come semplice comparsa, in qualche momento piuttosto posticcia (cf At 4, 13), accanto a Pietro. Realmente gran parte della prima metà degli At è costituita da atti di Pietro (ci sono poi i blocchi che ruotano attorno a Stefano, Filippo, Saulo...). Nella seconda metà di At predomina poi la missione di Paolo; cosicché il quadro dell'intera opera ripropone a modo suo l'abbinamento *Pietro-Paolo*.

d) In questa luce possono essere letti i due temi più tipici della teologia lucana su Pietro. Quello della *pesca di uomini per la vita* ⁽¹⁷⁾ è enunciato in Lc 5, 10. Ad esso corrisponde in At la figura di Pietro come missionario, ed anche come primo evangelizzatore dei pagani: è infatti certamente opera della redazione lucana il risalto spropositato che l'episodio di Cornelio viene ad avere nella storiografia missionaria degli At.

Quello della *conferma dei fratelli* trova esecuzione in più momenti. Difficilmente poteva mancare un'indicazione relativa al momento stesso della riconvocazione pasquale della comunità dei discepoli: cf l'introduzione un po' impacciata del *loghion* kerygmatico di Lc 24, 34 in un racconto che lo incastona male ⁽¹⁸⁾. Ma se il primo giorno dopo il sabato non fu tanto Pietro quanto Gesù colui che diede solidità ai fratelli, in At almeno due volte proprio Pietro svolge questa funzione, e non sono momenti indifferenti. Dopo essere stato lui per primo « convertito » (cf Lc 22, 32) alla missione ai pagani verso la quale era riluttante (At 10, 14 ss), chiarisce il proprio operato ai fratelli della Giudea (11, 1-18) e poi espone la tesi missionaria al « concilio » di Gerusalemme (15, 7 ss) tranquillizzando le chiese ⁽¹⁹⁾.

to « nelle prove » (anche perché precisamente Lc esclude che il tempo con Gesù per essi sia stato un tempo di prova: cf v. 35), e che certo non si apprestavano a dimostrare in modo molto brillante.

(17) « Per la vita » o « vivi »: il tema è enunciato attraverso il participio un po' peregrino *zogron*.

(18) Non c'è coerenza nell'atteggiamento dei discepoli ai vv. 34. 37. 41. Cf *Saint Pierre dans le NT*, cit., pp. 154-157.

(19) Cf la nota « Figura e ruolo di Pietro secondo gli Atti », in *Atti degli Apostoli*. Traduzione e commento di R. FABRIS, Borla, Roma 1977, pp. 380-388. E anche G. SCHNEIDER, « Stärke deine Brüder » (Lk 22, 32). Die Aufgabe des Petrus nach Lukas, in *Petrus und Papst*, cit., v. 1, pp. 36-42. F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*. Eine Hilfe für die Kirchen, Herder, Freiburg/B-Basel-Wien 1976, pp. 22-39.

e) Se tale sembra essere la lettura lucana dell'apostolato di Pietro, è importante collocarla nell'intera teologia lucana della missione e della convocazione della chiesa. Quanto alla missione: in At l'abbinamento Pietro-Paolo cui si è accennato riceve una lettura teologica diversa da quella di Gal. Per Paolo, si trattava di una divisione del lavoro missionario; per la teologia lucana, della prosecuzione della corsa del vangelo ⁽²⁰⁾. Parlare di « successione » di Paolo a Pietro forse significa impegnare un concetto troppo tecnico, ma certo gli *acta Petri* continuano negli *acta Pauli*, cosicché il vangelo non solo venga predicato a giudei e pagani, ma da Gerusalemme giunga « fino all'estremo della terra » (At 1, 8).

Anche nell'opera del « consolidamento » dei fratelli troviamo attivi altri dopo Pietro: Barnaba e Paolo, Giuda e Sila, Paolo e Timoteo ⁽²¹⁾. Anche qui sembra eccessivo e non appropriato parlare di « successione ». Tuttavia non è inutile rilevare che le esigenze della chiesa e del tempo della sua missione per le quali Gesù ha provveduto in Pietro non hanno carattere semplicemente episodico ma devono essere valutate secondo la tipicità dei tempi della storia della salvezza ⁽²²⁾.

Il tempo che si apre con la passione del Signore, diversamente da quello sereno e sicuro della presenza di Gesù tra i suoi, è tempo duro di responsabilità. Satana è tornato in azione (Lc 22, 3.53), e i discepoli devono provvedere a se stessi (22, 35-36). Per questo tempo la preghiera di Gesù per Simone sarà sostegno della chiesa (22, 32); mentre senza timore d'ora in avanti avrà luogo la pesca degli uomini (5, 10) secondo ritmi su cui solo il Padre ha potere (cf At 1, 7).

f) L'originalità e irripetibilità del tempo apostolico è per Lc tale da giustificare l'identificazione dodici-apostoli ⁽²³⁾, e così l'esclusione di Paolo dal numero degli apostoli ⁽²⁴⁾. Sulla bocca di Pietro Lc porrà allora

(20) Per la teologia lucana Paolo è già un personaggio della seconda generazione. Cf qui sotto, al punto f e alla n. 24.

(21) Cf At 14, 22; 15, 32.41; 16, 5; 18, 23. G. SCHNEIDER, *o.c.*, pp. 41-42. B. PRETE, *Il primato e la missione di Pietro*. Studio esegetico-critico di Lc 22, 31-32, Paideia, Brescia 1969, pp. 93-94; 157-167.

(22) Cf l'analisi che B. PRETE, *o.c.*, pp. 168 ss dedica al significato dell'aoristo *sterison* di Lc 22, 32 in rapporto alla teologia lucana dei tempi della salvezza.

(23) Lc 6, 13; At 1, 26. Unica eccezione in At 14, 4. 14 per Paolo e Barnaba: l'eccezione conferma la regola.

(24) Paolo non gode delle condizioni enunciate in At 1, 21-22 perché non è testimone del ministero prepasquale di Gesù. Ma anche l'apparizione di Damasco per Luca non è omogenea a quelle agli apostoli, che sono concluse nel termine dei « quaranta giorni » (At 1, 3). Per Paolo invece essa, benché sia l'ultima cronologicamente (*eschaton*: 1 Cor 5, 8) e per l'ultimo degli apostoli come dignità (*elachistos*: v. 9), è nella stessa serie delle altre (ivi), ed è tale da fondare un apostolato « non da uomo né per mezzo di uomo » (Gal 1, 1.11-12.15-17), quindi certo non della seconda generazione. Luca inoltre introduce due elementi nel racconto di Damasco che evidenziano tale secondarietà di Paolo: l'intervento di Anania per notificare a Paolo i termini della sua missione, e il battesimo di Paolo che lo introduce in una chiesa già costituita. (In realtà questi elementi sfumano dal racconto di At 9 a quello di At 22, per scomparire in quello di At 26). Cf G. LOHFINK, *Paulus vor Damaskus*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965. (Trad. it. *La conversione di S. Paolo*, Paideia, Brescia 1969).

la tesi risolutiva per la questione della missione ai gentili, tesi fondante per la chiesa, formulata in termini inequivocabilmente paolini: « per mezzo della grazia di Gesù Cristo crediamo di essere salvati nello stesso modo che quelli » (At 15, 11). Questo modo di procedere intrecciando Pietro e Paolo anche altri lo faranno proprio, a loro modo. Esso testimonia la diversità e la necessità dell'autorità dei due apostoli, e il suo perdurante significato di fronte alla chiesa ⁽²⁵⁾.

4. Matteo

a) Il vangelo di Mt contiene il più famoso e controverso di tutti i testi petrini; esso però nella sua costruzione redazionale offre anche una filigrana di sottolineature, di richiami e di suggestioni che ampliano, sviluppano ed aiutano ad interpretare la teologia di Mt 16, 17-19. La ricerca e il dibattito su questo testo per lo più sono guidati dall'interesse per la tradizione sottostante e per i problemi della storicità nei suoi vari sensi. Per questo non è inutile raccogliere invece i dati che la recente ricerca ha saputo offrire proprio sulla teologia della redazione.

b) È stato anzitutto rilevato che gli elementi propri di Mt rispetto alla comune tradizione sinottica sono concentrati nei cc. 14-18, e più precisamente tra 14, 28 (Pietro sulle acque) e 18, 21-22 (il perdono settanta volte sette). Si tratta della sezione a forte tonalità ecclesiologica che incastona il testo di Mt 16 ⁽²⁶⁾. È stato anche notato che, unico, Mt non ricorda mai Pietro nei testi sul risorto (c. 28). Ne è stato concluso, ritengo giustamente, che il chiaro artificio redazionale impone di non sottovalutare tutte le tonalità pasquali che emergono nei cc. 14-18. Mt non sembra suggerire una lettura prepasquale di materiale pasquale, quanto offrirci un unico discorso, sul discepolo del tempo precedente alla pasqua e sull'apostolo trasformato dall'incontro con il risorto ⁽²⁷⁾.

c) Non diversamente da Lc, Mt dà a Pietro più risalto nel gruppo dei discepoli di quanto non abbia fatto Mc. In particolare la costruzione letteraria della pericope 16, 13-28 ⁽²⁸⁾ prevede, accanto ad una marcata

(25) È la tesi che F. MUSSNER sviluppa nel libro *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, cit. sopra alla n. 19. Mussner la verifica anche in Mt, 1 Pt, 2 Pt, e ne trae linee progettuali per l'ecumenismo. Egli propone infatti come costanti « poli dell'unità » ecclesiale Pietro e Paolo: e precisamente l'autorità ministeriale di Pietro e la teologia paolina della giustificazione.

(26) Per questa sezione cf. M. LACONI, « Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa », in *Il servizio di Pietro*, cit., pp. 109-125. Un'ipotesi di struttura diversa ma che conduce a risultati analoghi offre X. LÉON-DUFOUR, *Vers l'annonce de l'Eglise. Etude de structure* (Mt 14, 1-16, 20), in *Etudes d'Évangile*, Seuil, Paris 1965, pp. 229-254. (Trad. it. *Verso l'annuncio della chiesa*, Studio di struttura (Mt 14, 1-16,20), in *Studi sul vangelo*, Paoline, Milano 1968², pp. 315-350.

(27) Elementi pasquali indicati da M. LACONI, a.c.: la cristofania sul lago (14, 27-32); i particolari matteani della cristofania sul monte (17, 1 ss); l'atto di fede di Cesarea con la formula « Figlio del Dio vivente » (16, 16).

(28) L'unità letteraria sembra essere da delimitare così per l'inclusione redazionale nel termine-tema « Figlio dell'uomo »: al v. 13 oggetto di giudizio e di decisione, al v. 28 re glorioso. Cf. J. KAHMANN, *Die Verheissung an Petrus*. Mt 16, 18-19 im Zusammenhang des Matthäusevangeliums, in AA.VV. (a c. di M. DIDIER), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, Duculot, Gem-

evidenza data a Pietro credente anche per mezzo della promessa che gli è fatta, una non meno marcata accentuazione delle tinte negative con cui è bollata la riluttanza del discepolo ⁽²⁹⁾. Anche l'andamento ritmico solenne dei vv. 17-19, composti di tre strofe di tre stichi ciascuna ⁽³⁰⁾, è studiatamente dell'evangelista, e non può non indicare l'importanza che questo testo viene ad avere nella redazione dell'intero vangelo. Essa può essere più precisamente delineata analizzando la filigrana dei giochi tematici che si intersecano sulla figura di Pietro.

d) Un primo gioco tematico è quello che ruota attorno alla *rivelazione* e alla beatitudine di chi la riceve. È un tema classico della letteratura apocalittica. Merita di notare che Mt 16, 16-17 annoda fila che risalgono almeno a 11, 25-27 (rivelazione ai piccoli — conoscenza del Figlio e del Padre) e a 13, 11.16-17 (« a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli » - « beati i vostri occhi... ») ⁽³¹⁾. Su queste premesse, una solenne costruzione scenica coinvolge Simone Bariona: il Padre gli rivela il Figlio, e così egli può confessare Gesù come « il Cristo, il Figlio del Dio vivente ». La parola di Gesù da un lato completa la rivelazione del Padre, dall'altro risponde alla confessione di Pietro; così che contemporaneamente « e io ti dico » corrisponde a « il Padre... ti ha rivelato », e « tu sei Pietro » a « tu sei il Cristo... ». Il punto di partenza della chiesa costruita su Pietro è la rivelazione del mistero, prima ancora che la fede di Pietro. Gli sviluppi che in Mt non mancano hanno questo dono creativo come origine.

e) Un secondo gioco tematico ricollega l'immagine della *roccia* alla parabola delle due case (7, 24-27) ⁽³²⁾. Questo parallelo non solo chiari-

bloux 1972, pp. 261-280, alle pp. 263-264. B. CORSANI, « *Primato di Pietro* » e « *ministero petrino* » nel NT, cit., pp. 20-21. Ma diversamente per es. A. VOEGTLE, cit. sotto alla n. 31, e altri. La limitazione della pericope al v. 23 le dà una netta forma di dittico accentuando l'effetto di contrasto indicato qui sotto alla n. 29.

(29) L'effetto è ottenuto mediante piccoli accorgimenti redazionali che risaltano dal confronto con il testo parallelo di Mc. A « va dietro me, satana », Mt aggiunge « sei mio scandalo » (v. 23), che fa contrasto con il tema della pietra (v. 18b). Il marciando « non pensi le cose di Dio ma quelle degli uomini » risulta rafforzato dal confronto con « non la carne e il sangue te l'ha rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli » (v. 17). Così il « vattene » diventa contrasto con « beato sei »; e « satana » prende risalto dal richiamo alle « porte dell'ade ». Cf B. CORSANI, *op. cit.*, pp. 18-22.

(30) Così B. RIGAUX, « *Lier et délier* ». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques, La Maison-Dieu n. 117 (1974) 86-135, alle pp. 92-93. Egli aggiunge: « Nelle tre strofette la prima proposizione è sempre una proclamazione (17a; 18a; 19a), mentre i due stichi che seguono sono ogni volta uno sviluppo per antitesi: carne e sangue - mio Padre, questa pietra - le porte dell'ade, legare - sciogliere. Così si ottiene un ritmo carico di solennità ma anche di percussione. Gli elementi secondari aiutano ad ottenere l'effetto cercato: Bariona, carne e sangue, che è nei cieli, la « mia » chiesa, sforzarsi contro di essa, corrispondenza tra terra e cielo ». E dunque un solenne ritmo dattilico; un grave valzerone, diremmo.

(31) Cf per es. A. VOEGTLE, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 par.*, in *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Patmos, Düsseldorf 1971, pp. 137-170, alle pp. 165-166.

(32) Dietro ambedue i testi vi è Is 28, 14-19, già con la sua costruzione redazionale (giunta così però a Mt) in cui i vv. 16, 17a, dove si trova il tema

sce la dinamica del rapporto fra la chiesa e le porte dell'ade ⁽³³⁾, ma suggerisce lo sviluppo del tema della fede in quello delle opere. Secondo la parabola infatti il buon costruttore si distingue dallo stolto non per l'ascolto delle parole di Gesù, ma per la loro attuazione nella pratica. L'interesse per la prassi cristiana non è casuale nella teologia di Mt: secondo la sua lettura propria della parabola dei vignaioli il regno di Dio sarebbe stato tolto a coloro che ne disponevano e dato « a un popolo che faccia i suoi ⁽³⁴⁾ frutti » (21, 43; cf 41).

f) Siamo così introdotti a un terzo gioco tematico, che ruota attorno all'immagine delle *chiavi* del regno. Se è difficile negare il richiamo ad Is 22, 22, sarei d'accordo con Cullmann nel dare primaria evidenza al rapporto tra Mt 16, 19a e Mt 23, 13. Qui si tratta dell'interpretazione della legge che conduca nel regno dei cieli; attraverso Cristo evidentemente, come anche attraverso quella declinazione delle esigenze del regno che sono sviluppate nei « guai » che seguono questo, primo e generale. In particolare il rapporto tra dire e fare sul quale si apre l'invettiva di Gesù (23, 3) rivela la stessa premura e gli stessi equilibri che la parabola delle due case.

Il fatto che Gesù annunci una nuova missione di « profeti e sapienti e scribi » (23, 24; cf Lc 11, 49) non solo ci dice probabilmente qualcosa della struttura ministeriale della chiesa di Mt, ma aiuta a capire il tipo di ministero che Mt vede inaugurato e fondato nelle promesse fatte a Pietro. Si tratta, potremmo dire, di un ministero di *halacha* cristiana. Come la *halacha* rabbinica era insieme esegesi e giurisprudenza e teologia, in quanto essenzialmente interpretazione della *torah* come Scrittura, legislazione e rivelazione, così la *halacha* cristiana sarebbe esegesi, giurisprudenza e teologia come interpretazione del mistero del regno dei cieli, delle parole e della persona di Gesù.

g) Più esplicitamente ancora che attraverso l'immagine delle chiavi, il ministero della *halacha* cristiana è affidato da Gesù a Pietro attraverso il *loghion* del *legare e sciogliere*. Ma dovrà essere notato quanto sia im-

della pietra, sono presumibilmente un inciso. Oltre ai temi delle acque e dello *sheol*, si notino quelli della fede (v. 16c) e della giustizia (v. 17a). Cf J. KAHMANN, *a.c.*, pp. 264-269. Per il tema delle acque cf anche Mt 14, 28 ss, dove l'immagine è diversa ma l'allusione allo *sheol* abbastanza leggibile, e dove soprattutto è importante per il nostro discorso la figura di Pietro salvato da Gesù. Sul rapporto tra Is 28 e Mt 16 cf anche P. DREYFUS, *La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israël*, *Istina* 2 (1955) 338-346, alle pp. 339-342.

(33) O. CULLMANN, *S. Pietro*, cit., pp. 284-286 suppone invece che la chiesa con l'annuncio della risurrezione attacchi vittoriosamente l'ade, non senza peraltro lasciar detto che « difficilmente si può tranciare la questione se l'attacco sia sferrato dall'ekklesia o dal regno dei morti ». Curiosamente proprio Cullmann nella sua ricostruzione fa forza sul parallelo con Lc 22, 31-32, dove certo l'attacco è da parte di satana (come nella parabola delle case da parte delle acque, d'altronde).

(34) Si tratta dei frutti del regno, non propriamente del popolo, come indica il femminile *autes* che concorda con *basileia* e non con *ethnei*. Altrove però i falsi profeti si riconoscono dai loro frutti (7, 16-20: peraltro qui non potrebbero essere del regno). Cf W. TRILLING, *Das wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, Kösel, München 1964³. pp. 55-65.

portante il tema per il vangelo di Mt: la missione di rendere discepoli tutte le genti, affidata da Gesù ai suoi, si sviluppa nell'insegnare loro ad osservare tutti i suoi comandamenti (28, 19-20), cioè precisamente nella *halacha* cristiana. Lo scriba cristiano (13, 52), nel quale non a caso si vuol vedere rispecchiata l'autocoscienza ministeriale dell'evangelista, opera in questo senso. E sulla responsabilità-autorità fondata nel *loghion* del legare e sciogliere, nelle chiese si dovrà di fatto esercitare il compito dell'interpretazione giurisprudenziale e del giudizio (18, 18).

Ciò che è iniziato in Pietro continua nelle chiese, continua nell'opera dell'evangelista stesso: Mt ce lo indica, anche se, a differenza di Luca, non scrive direttamente di atti di apostoli. Viceversa per questo compito ecclesiale l'evangelista invita a riguardare a Pietro, depositario originale di questa funzione efficace « nei cieli »: ben tre *loghia* di Gesù sono incastonati in un dialogo con Pietro in vista di una loro interpretazione *halachica* (15, 15; 17, 24-27; 18, 21-22 ⁽³⁵⁾).

h) Va qui ripetuta l'osservazione fatta a proposito della teologia lucana: anche se non è probabilmente appropriato l'uso della categoria di successione per indicare ciò che Mt suggerisce, certamente deve essere notato il prolungarsi oltre Pietro di quanto è caratteristico di Pietro come figura ecclesiale. Questo prolungarsi avviene secondo gli schemi dell'ecclesiologia matteana e della sua teologia della storia della salvezza. Come quella lucana, la chiesa matteana è missionaria ed in espansione, ma non tanto secondo una logica di continuità quanto per rinnovata gemmazione. Nel suo rinnovato attuarsi, segno e frutto della vitalità e della potenza del regno di Dio, essa non è ripetitiva (di qui l'esigenza di una *halacha* sempre nuova), ma è riedizione sempre originale dell'identico mistero, che il vangelo appunto presenta nella sua fondazione ⁽³⁶⁾. Alla

(35) Un esempio analogo, senza parallelo in Mt, in Lc 12, 41. La pericope di Mt 17 risulta particolarmente importante per la tesi di Mussner (cf sopra, n. 25), perché in essa Gesù affiderebbe a Pietro né più né meno che l'evangelo paolino della libertà « ai figli di Dio. Il *loghion* di Gesù (v. 26), che generalmente viene tradotto con riferimento al contesto della tassa (CEI: « Quindi i figli sono esenti »; trad. interconfessionale: « Perciò i figli non sono obbligati a pagare le tasse »; ma anche *Bible de Jérusalem*: « Par conséquent, les fils sont exempts »), alla lettera dice: « Dunque liberi sono i figli ». La *halacha* consiste precisamente nell'applicare questo principio di ordine generale al problema particolare dei (giudeo-)cristiani nei confronti della tassa per il tempio. Pietro si trova come tra due fuochi: interpellato dai giudei (v. 24) e interpellato da Gesù (v. 25). Cf F. MUSSNER, *o.c.*, p. 13. Secondo Mussner la collocazione redazionale della pericope in apertura dell'« ordinamento comunitario » del c. 18 mostra che dunque tale ordinamento « non deve condurre a cadere nel legalismo nella chiesa ».

(36) Cf J. KAHMANN, *a.c.*, p. 279, che rimanda a K. TAGAWA, *People and community in the gospel of Matthew*, New Test Stud 16 (1969-1970) 149-162. L'importanza delle osservazioni ecclesiologiche di Tagawa per il problema petrino sta nell'indicare come estranea alla concezione matteana di chiesa come nuovo Israele e *qahal* messianica l'alternativa tra chiesa universale e comunità locale, che sembrava opporre Mt 16, 18 e 18, 17. Tutti i problemi che sembravano legati all'impegno di scegliere tra la maggiore originalità della prospettiva universale e di quella locale (con riferimento in specie al « legare e sciogliere ») risultano nostri, non di Mt; e quindi vanno posti come problemi ulteriori rispetto alla teologia del testo. Il vangelo da parte sua fonda ambedue le prospettive in una terza (la propria) senza privilegiare né l'una né l'altra.

luce di questa teologia del popolo di Dio l'appellativo *protos* con cui Pietro viene indicato (10, 2) non presenta solo un senso ordinale generico. Nel « primato » (37) di Pietro l'idea di inizio e l'idea di fondamento e di norma nella teologia di Mt si fondono.

i) Da ultimo: Mt conosce una chiesa dotata di ministeri, ma la sua premura non è quella di dare loro rilievo, quanto quella di richiamare l'indole fraterna di questa chiesa (38). La figura di Pietro è presentata nel contesto di questa premura. Ci è lecito domandare al testo se la sua posizione costituisca Pietro solo come figura esemplare o come portatore di un ministero in rapporto all'intera chiesa. Ci risponderà nel senso anche del ministero, ma la sua premura rimarrà, non inopportuna, rovesciata rispetto a questa nostra domanda.

5. Giovanni

a) A proposito di Gv si dovrebbe distinguere tra la redazione di Gv 1-20 e quella di Gv 21. La prima ha un suo valore indipendente dalla seconda; non viceversa. In Gv 1-20 la presenza del personaggio Pietro è disomogenea: esso compare per così dire a ondate (39); in Gv 21 invece tiene la scena nell'intero capitolo, il cui interesse ecclesiologico è specifico e dominante.

I temi petrini caratteristici di Gv 1-20 (40) vengono per lo più ripresi nel c. 21 con non meno ampio sviluppo. Questo vale per il tema del martirio (13, 36-38) e per l'accostamento Pietro-Diletto (41). In Gv 1, 42

(37) Qui il termine è opportuno, anche se non ha il senso inteso dal Vaticano I e dalla teologia recente. Si avvicina piuttosto a quello inteso da Cipriano (cf più avanti, nelle conclusioni). Il concetto di *iurisdictio* però, se confrontato con quello di *halacha*, non risulta molto lontano dalla teologia di Mt. Per la teologia mattea di Pietro come *protos* cf P. HOFFMANN, *Der Petrusprimat im Matthäusevangelium*, in *Neues Testament und Kirche*, Herder, Freiburg/B 1974, pp. 94-114, alle pp. 108-110.

(38) Cf 7, 21-23; 23, 8-11. Anche i « dodici apostoli » (10, 2) sono anzitutto « discepoli » (*mathetai*: v. 1), e come tali sono abitualmente designati. Anche dello « scriba cristiano » (13, 52) la suprema caratteristica è di essere « diventato discepolo (*matheteutheis*) in rapporto al regno dei cieli ». Cf W. TRILLING, *Amt und Amtsverständnis bei Matthäus*, in *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux 1970, pp. 29-44. P. HOFFMANN, *op. cit.*, pp. 108-110. S. LEGASSE, *L'évangile selon Matthieu*, in *Le ministère et les ministères selon le NT. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Seuil, Paris 1974, pp. 182-206. (Trad. it. *Il vangelo secondo Matteo*, in *Il ministero e i ministeri secondo il NT*. Documentazione esegetica e riflessione teologica, Paoline, Milano 1977, pp. 265-301).

(39) 1, 40-44.

6, 67-69.

13, 6-11. 23-26. 36-38.

18, 10-11. 15-18. 25-27.

20, 2-10.

(40) Tralasciamo i temi comuni ai sinottici (vocazione, confessione messianica, rinnegamento). Anche alcuni degli episodi petrini del quarto vangelo non esibiscono significato teologico petrino particolare.

(41) L'accostamento tra Pietro e il Diletto (cioè « il discepolo che Gesù amava ») in Gv 13, 23 ss; 20, 2-10 e poi 21, 7-8. 20-22. Possiamo prescindere dall'identificazione dell'« altro discepolo » di Gv 18, 15-16 perché il suo accostamento a Pietro ha rilievo teologico assai minore di quello del Diletto.

riceve particolare solennità l'imposizione del nome « Cefa » a Simone figlio di Giovanni. Il confronto con Mt 16, 18 risulta interessantissimo per la ricerca circa la storia della tradizione. A livello di teologia giovannea non possiamo non notare, ben più marcato che in Mt, il parallelismo tra « Messia, che si traduce Cristo » e « Cefa, che si traduce Pietro ». È un chiaro invito a leggere nel nome nuovo la vocazione di Simone nella storia della salvezza.

b) L'accostamento dialettico *Pietro-Diletto*, che ritorna nel c. 21, sembra comportare solo l'intento di dar evidenza a quest'ultimo, senza alcuna sottovalutazione di Pietro o polemica contro di lui ⁽⁴²⁾. La stima e l'onore riconosciuti a Pietro costituiscono anzi il termine di confronto sicuro per dar rilievo all'altro discepolo (è la dinamica già usata da Paolo in Gal 2, 7-8).

In realtà non ci possiamo accontentare di rilevare questa dialettica. La figura del Diletto ha una sua caratterizzazione precisa, e quella di Pietro riceve anch'essa una descrizione sufficientemente consistente perché non si possa parlare di un vero confronto sul medesimo piano. Che l'altro discepolo sia amato da Gesù, è detto senza notazioni comparative, e certamente senza pregiudizio della triplice richiesta a Pietro della professione d'amore. Sulle caratteristiche più peculiari della figura del Diletto (intuizione del mistero del Signore, testimonianza oculare che ne fa il garante della tradizione della comunità giovannea), Pietro non è particolarmente chiamato in causa ⁽⁴³⁾. Viceversa il Diletto non è descritto come pastore o come martire. Anche il « che t'importa? » finale (21, 22.23) sembra comportare solo accidentalmente ed apparentemente un confronto tra Pietro e il Diletto: il problema è quello del senso della longevità di questi (v. 23) e della trascendenza dei progetti del Signore ⁽⁴⁴⁾.

c) Lo sfondo marcatamente ecclesiologico del c. 21, su cui si staglia la figura di Pietro, comprende il tema dell'universalità nel simbolo dei « 153 grossi pesci » ⁽⁴⁵⁾; dell'unità della chiesa nel simbolo delle reti che

(42) Cf *Saint Pierre dans le N.T.*, cit., pp. 170-171; 181-182. R. E. BROWN, *The gospel according to John*, v. 2, Doubleday, New York 1970, pp. 1004-1007. (Trad. it. *Giovanni*. Commento al vangelo spirituale, Cittadella, Assisi 1979, v. 2, pp. 1262-1265). R. SCHNACKENBURG, *Pietro nel vangelo di Giovanni*, in *Pietro nella sacra Scrittura*, cit. sopra alla n. 9, pp. 161-167. Al sepolcro in particolare Pietro risulta meno credente del Diletto; ma non meno credente del Pietro della tradizione sinottica. Anzi, proprio la fede del Diletto in Gv 20, 8 costituisce un'eccezione rispetto a tutte le tradizioni sul sepolcro e sul riconoscimento del risorto.

(43) Cf però la visita al sepolcro, ricordata nella nota precedente, e la tradizione della profetia (cf più avanti) che probabilmente riecheggia in Gv 21.

(44) Scrive G. GIBERTI, *Missione e primato di Pietro secondo Gv 21*, in ABI, *San Pietro*, cit. sopra alla n. 9, pp. 167-214: « Più che la persona del Diletto, è quella di Gesù che incrocia il cammino di Pietro: la sovranità assoluta del Kyrios non permette al discepolo da lui scelto ad eccezionalità di servizio il minimo trionfalismo » (p. 198). E B. CORSANI, a.c., pp. 29-30: « Gesù afferma che vi sono delle cose che non riguardano Pietro e delle quali non deve occuparsi, che esistono particolari rapporti con Gesù che non passano attraverso la sua persona ».

(45) Secondo R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III. Teil, Her-

non si ruppero ⁽⁴⁶⁾; della signoria di Gesù sul gregge (« le mie pecore ») e sul suo destino (« che t'importa? »), nel sottofondo del quale c'è l'allegoria del pastore (c. 10). Nonostante il risalto che Pietro ha nei vv. 3-14, soprattutto in rapporto alla pesca abbondante (v. 11), non sembra di poter vedere applicata a lui propriamente la figura del pescatore-missionario. Pietro è invece nitidamente disegnato come pastore e come martire.

d) Al di là delle domande che noi eventualmente siamo usi imporre al triplice *loghion* dell'investitura pastorale, è giusto che esso sia letto alla luce di Gv 10 e, più in là, di tutta la tradizione del tema pastorale nella bibbia. Unità, sicurezza e abbondanza di pascolo sembrano essere i valori che il gregge si aspetta dal pastore. Ma il confronto con il c. 10 aiuta a comprendere il rapporto fra il tema del pastore e la triplice professione d'amore. Lo stesso rapporto che intercorre tra l'amore che unisce Gesù al Padre e l'affidamento delle pecore a Gesù da parte del Padre ⁽⁴⁷⁾, si ritrova tra Gesù e Pietro. Per questo l'amore su cui Pietro è interrogato non è l'amore per le pecore ma quello per Gesù. Così da un lato Gv 21, 15-17 si presenta come l'applicazione a Pietro, declinata sul tema del pastore, del principio generale della missione dei discepoli: « Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi » (20, 21). Dall'altro rimane chiaro che la missione pastorale non può in nessun modo risolversi in un rapporto tra Pietro e il gregge. Mentre, affidate dal Padre a Gesù, le pecore diventano realmente sue, affidate a Pietro rimangono di Gesù: « le mie pecore » ⁽⁴⁸⁾.

e) Lungo questa direttrice troviamo anche il tema del martirio di Pietro e della sua connessione con l'incarico pastorale. I contenuti di questo incarico sono tutti da congetturare a partire da un'allegoria che nel vangelo è data per nota e al tempo stesso è tenuta nel generico. Difficilmente sono riducibili al dare la vita per le pecore; ma in ogni caso Gv non li esplicita. Quanto poi al dare la vita, non si devono confondere con una traduzione semplicistica due formule ben diverse. Il buon pastore « pone la sua anima per » le pecore (10, 11.15.17) e « dà la vita eterna ad » esse (10, 18). La prima formula è applicata anche a Pietro ed al suo martirio (13, 37-38): non si tratta peraltro di dare la vita per le pecore quanto per Gesù, anche se la dinamica della triplice richiesta d'amore e del triplice incarico può ben caricare questo gesto

der, Freiburg/B 1979³ (trad. it. *Il vangelo di Giovanni*, parte III, Paideia, Brescia 1981), ad 21, 11, non c'è in Gv 21, diversamente che in Lc 5, l'idea della missione. Di opinione contraria è R. E. BROWN, o.c., pp. 1097-1098 (trad. it., pp. 1386-1388).

(46) Lc 5, 7 dice: « si rompevano ». Tenendo conto dell'imperfetto e del senso generale, vuol dire che stavano quasi per rompersi. Il simbolismo va nel senso dell'abbondanza. Gv 22, 11: « non si rompe » (*ouk eschisthe*). Tenendo conto dell'oristo il senso è che non si ruppero. Il simbolismo va nel senso dell'unità; mentre l'abbondanza-pienezza è espressa dai 153 grossi pesci. Cf R. E. BROWN, o.c., p. 1097 (trad. it., pp. 1386-1387). D. MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977, pp. 215-219.

(47) Lo stesso tema nel c. 17, senza l'immagine del pastore e delle pecore.

(48) Cf Mt 16, 18: « la mia chiesa ». Il parallelo evidentemente non può essere fatto valere sul piano della teologia redazionale.

di un significato pastorale. L'altra formula non è in alcun modo riferita a Pietro, e solo un'illazione teologica può eventualmente vederla implicata nel « pasci ».

f) Pietro emerge in tutto il c. 21, sullo sfondo di un gruppo originale di sette discepoli. Tuttavia sarebbe forzare i testi volervi vedere presente il tema di un'autorità-responsabilità di Pietro verso altri eventuali pastori o pescatori ⁽⁴⁹⁾. La riserva di Gesù circa il Diletto riguarda, per altro verso, un campo sul quale è obiettivamente inutile portare o lasciare che sia portata la controversia ⁽⁵⁰⁾.

L'interesse per Pietro della teologia giovannea, soprattutto dell'ecclesiologia del c. 21, testimonia certamente dell'importanza della sua figura in un tempo in cui egli già ha terminato di pascere le pecore di Gesù e ha « glorificato Dio » con la morte preannunciata da Gesù stesso (21, 19) ⁽⁵¹⁾. L'ecclesiologia giovannea però, e soprattutto la sua escatologia « realizzata », non sembrano offrire molti spunti per tentar di identificare un rapporto tra Pietro pastore ed ulteriori eventuali « pastori ». Di altri « pastori », anche di epoca più recente, il NT sa (Ef 4, 11; At 20, 28-29; 1 Pt 5, 2), ma il quarto vangelo in specie non dice nulla. Perciò le suggestioni offerte da Lc e da Mt circa una continuazione o riedizione del ministero petrino non sembrano declinate da Gv in temi e secondo moduli storiografici giovannei, anche se non mancano elementi a partire dai quali questo sarebbe stato possibile ⁽⁵²⁾.

6. *Le lettere petrine*

La ricerca sulla teologia delle redazioni ha fatto emergere un nuovo interesse per ciò che su Pietro veniamo a sapere dalle due lettere che portano il suo nome. La loro testimonianza non è per sé molto ricca sul piano del contenuto, ma rimane valorizzata precisamente dalla collocazione dei due scritti nella storia e nel canone del NT. Così ai temi petrini espliciti e più limpidi di 1 Pt e 2 Pt possiamo aggiungerne altri impliciti e più congetturali, ma non meno interessanti.

(49) Sembra che non debbano essere forzati in questo senso né il rapporto Pietro-altri per quel che concerne la barca e la pesca, né la richiesta « mi ami più di questi? » (v. 15), né la variazione agnelli-pecore-pecorelle, la cui tradizione testuale è singolarmente tormentata, e la cui interpretazione teologica non è nemmeno così tradizionalmente unanime come si potrebbe essere indotti a pensare. Tra chi vede indicate differenti categorie di persone da pascere, si trovano tentativi di lettura assai vari. Cornelio A LAPIDE, *ad Gv 21, 15-17*, riporta per es. questi: giudei-gentili; perfetti-incipienti; prelati-laici. Cf R. E. BROWN, *o.c.*, pp. 1103-1104 (trad. it., pp. 1395-1396). Neanche persuade l'evidenza che O. CULLMANN, *San Pietro*, cit., p. 30, dà al *proton* (testualmente dubbio, oltre tutto) di Gv 1, 41.

(50) Non si può che convenire con l'osservazione di B. Corsani riportata sopra alla n. 44.

(51) Cf F. MUSSNER, *Petrus und Paulus*, cit., pp. 43-49. R. E. BROWN, *o.c.*, p. 1117 (trad. it., pp. 1414-1415).

(52) In particolare contro l'idea (peregrina) di una successione del Diletto a Pietro nel pastorato cf W. TRILLING, *Zum Petrusamt im NT*. Traditionsge-schichtliche Ueberlegungen anhand von Mt, 1 Pt und Joh, *Theol Quart* 151 (1971) 110-133, alle pp. 130-131.

a) Temi espliciti sulla figura di Pietro sono quello del martirio predetto dal Signore (2 Pt 1, 14; e forse 1 Pt 5, 1), la testimonianza relativa alla trasfigurazione (2 Pt 1, 16-18), e soprattutto il tema espresso dal titolo «compresbitero» di cui Pietro si insignisce per rivolgersi ai presbiteri delle chiese (1 Pt 5, 1-4). Il ministero di Pietro, mentre rivela la propria autorità di fronte ai presbiteri proprio attraverso l'esercizio della paraclesi, risulta solidale con il loro ministero⁽⁵³⁾. Nel testo il tema «presbiterale», tra l'altro, è strettamente agganciato a quello «pastorale» (vv. 2-4) ed a quello «episcopale» (v. 2)⁽⁵⁴⁾.

b) La teologia proposta *in actu exercito* è legata all'origine petrina delle due lettere; ed è tanto più significativa quanto più pseudonima tale origine è. Oggi la pseudoepigrafia di 2 Pt è giudicata certa praticamente dalla totalità degli studiosi⁽⁵⁵⁾; ed anche quella di 1 Pt è vastamente ritenuta⁽⁵⁶⁾. Ora, mentre il fatto che Pietro scriva sotto il proprio nome sarebbe banale, l'uso dello pseudonimo «Pietro» va giustificato: suppone un'idea di Pietro nell'ecclesiologia del redattore⁽⁵⁷⁾. Quale? Per definirla sembra importante considerare il rapporto tra Pietro e Paolo che risulta tra le righe dell'epistolario «petrino». La teologia fortemente paolina di 1 Pt riceverebbe, secondo Trilling, una copertura e un avallo dall'autorità di Pietro di cui l'autore sa di potersi valere⁽⁵⁸⁾. In 2 Pt 3, 15-16 viene invece collocata sotto l'autorità di Pietro la retta interpretazione di un corpus paolino già raccolto. Non impropriamente si è parlato di atteggiamento «magisteriale»⁽⁵⁹⁾ di 2 Pt; ed il parallelo con la *halacha* cristiana di Mt può non essere insignificante.

(53) È il modo in cui 1 Pt esprime quella continuità nel ministero che Lc-At e Mt dicevano a modo loro.

(54) Interessante il parallelo tematico con At 20, 28. Evidentemente non facile l'elaborazione sul piano della storia della tradizione.

(55) Ultimo recente tentativo per l'attribuzione all'apostolo quello di F. MARIN, *Apostolicidad de los escritos neotestamentarios*, Est Eol 50 (1975) 211-240.

(56) Bisognerà fare i conti almeno con la mediazione di «Silvano» (1 Pt 5, 12), la cui funzione peraltro è difficilmente definibile a partire dalla sola considerazione del testo. Essendo «Silvano» nome che ritorna nelle lettere di Paolo come compagno dell'apostolo insieme a Timoteo (1 Ts 1, 1; 2 Ts 1, 1; 2 Cor 1, 19), si è pensato che esso pure, come «Marco» (1 Pt 5, 13) sia fittizio, come simbolo di continuità tra 1 Pt (in tale caso certamente pseudoepigrafa) e la tradizione paolina. Cf W. TRILLING, *Zum Petrusamt*, cit., pp. 121-125. F. MUSSNER, o.c., pp. 51-52.

(57) Quasi certamente si deve parlare di due redattori, il secondo dei quali peraltro si pone in continuazione del primo (2 Pt 3, 1), assumendone l'immagine petrina a modo suo, e cioè con una particolare stilizzazione arcaizzante che si esprime già in 1,1 nel nome «Simeon Pietro».

(58) W. TRILLING, *Zum Petrusamt*, cit., pp. 125-126 suppone che l'autorità di un apostolo (Pietro appunto) che rappresenta non una particolare tradizione ma la chiesa universale serva a proporre energicamente la dottrina paolina a chiese di lontana origine paolina in un momento di particolare difficoltà. Cf F. MUSSNER, *Petrus und Paulus*, cit., pp. 53-55. Secondo Mussner questo procedimento è identico a quello usato da At 15, 11 (cf sopra): fare di Pietro un esponente della teologia paolina. L'équipe dei biblisti USA si chiede «perché l'autore non ha piuttosto composto una lettera deuteropaolina» (cf le pastorali), e risponde appellando al fatto che 2 Pt già conosce un canone paolino determinato. *Saint Pierre dans le NT*, cit., p. 192, n. 20.

(59) Così molti, con diversa valutazione secondo l'orientamento confessiono-

Infine: il contesto di 2 Pt (e in qualche misura anche di 1 Pt) suppone quella premura per la fedeltà della tradizione che è caratteristica dell'età tardo-apostolica. Il problema della continuità è in primo piano; ed è risolto con l'appello alla fedeltà all'autorità degli « apostoli », già messa in parallelo a quella dei profeti e delle Scritture dell'AT (2 Pt 1, 16-21; 3, 2). Tale autorità si esprime in modo particolare attraverso « Pietro » (1 Pt 1, 1; 2 Pt 1, 1). E la figura ministeriale di questi per un verso si dilata in direzione di coloro di cui egli è « compresbitero », per un altro verso si ripropone negli autori dei due scritti.

B. LA RICERCA SULL'INTRECCIO DELLE TRADIZIONI

I. Sulla condizione degli studi

Precisamente i motivi opposti a quelli che rendono più agevole il consenso circa la teologia delle redazioni fanno sì che la ricerca sulle tradizioni neotestamentarie riguardanti Pietro e sul loro intreccio manifesti una singolare complessità e sia più avara di acquisizioni assicurate. Ci si muove completamente oltre il testo e il suo senso, e quindi in una zona di natura sua piuttosto congetturale. Motivi psicologici anche di ordine confessionale, o comunque legati ad opzioni teologiche rilevanti, intervengono pesantemente, tanto più, in linea di massima, quanto più ci si avvicina a Gesù, e quanto più i termini della questione risultano ricchi di significato ecclesiologico e non neutri.

Da parte cattolica vi è una disponibilità ad accettare uno sviluppo teologico, storiografico e letterario delle tradizioni neotestamentarie sul nostro come su altri temi, quale anni addietro non si poteva supporre. Indubbiamente l'affermazione della fede, sancita dal Vaticano I, che parla di conferimento a Pietro di un « primato di vera e propria giurisdizione direttamente ed immediatamente da parte di N.S. Gesù Cristo » (Dz 3053-3055), esige una responsabile ed oggi piuttosto impegnativa apologia. Ma mentre ci si fa più capaci di comprendere le sfumature che una verifica storica dell'affermazione dogmatica esige, si coglie anche quanto sia importante valorizzare il fatto, esegeticamente più che chiaro, che gli avverbi *directe et immediate* del dettato conciliare hanno puntualmente il senso di escludere l'ipotesi di una delega a Pietro da parte della comunità (« *ecclesiae et per hanc illi ut ipsius ecclesiae ministro* »), e non devono essere forzati ad affermare altro.

Sul nostro tema, il senso delle sfumature significa in particolare l'applicazione di quelle attenzioni la cui teoria è stata resa ufficiale dalla Istruzione della Pontificia Commissione Biblica del 21-4-1964 e dalla *Dei Verbum*. In particolare è importante l'avvertenza di ciò che significhi il passaggio dall'implicito all'esplicito: che la fede della chiesa primitiva enuclei virtualità che Gesù non aveva formulato né avuto

nale. Cf *Saint Pierre dans le NT*, cit., pp. 191-192. I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*, Herder, Freiburg/B-Basel-Wien 1971, p. 78, n. 25.

occasione di formulare, è cosa tutta diversa dalla delega dei poteri esclusa dal testo dogmatico del Vaticano I. Inoltre la connessione tra parole e gesti indicata dalla *Dei Verbum* come struttura permanente della fenomenologia della rivelazione permette di valorizzare alcuni aspetti del comportamento di Gesù nei riguardi di Pietro (e soprattutto l'apparizione del risorto a lui specialmente concessa) che altrimenti non si sarebbero facilmente integrati nel quadro di un'investitura che si voleva formale.

La ricerca sulle tradizioni ha assunto un carattere molto raffinato, e per questo mi sembra più rispettoso verso le competenze dei biblisti non entrare nei dettagli dei vari problemi, soprattutto dei più controversi. Cercherò solo di indicare le grandi linee del quadro d'insieme, quale mi pare emergere dai risultati più plausibili. La prospettiva con la quale viene qui letta questa area della ricerca attuale è ancora, come nella prima parte di questo studio, quella della riflessione sugli sviluppi metodologici attinenti al problema petrino in quanto nodo significativo della teologia fondamentale. Mi sembra che le grandi aree di interesse su cui si articola la riflessione sulle tradizioni petrine espresse nel NT siano sostanzialmente tre:

- quella su Simon Pietro e la sua figura prima e dopo la pasqua;
- quella sul nome Cefa-Pietro e sul suo significato;
- quella sull'apparizione del risorto al primo degli apostoli e su ciò che essa fu per l'origine della chiesa.

II. Quadro più analitico

1. Pietro e la sua figura

Già l'attenzione alla diversità dei modi nei quali la figura di Pietro viene compresa nelle varie teologie delle redazioni canoniche ci fa intendere che ci deve essere stata una storia della figura di Pietro, che partendo dalla vicenda personale dell'apostolo diversamente ne ha interpretato il senso in rapporto a Gesù, alla chiesa delle origini, alla chiesa attuale e, magari, di sempre. All'inizio di questa storia dell'interpretazione della figura di Pietro non possiamo non trovare, oltre i « fatti » della vita del discepolo e dell'apostolo, due interpretazioni di estremo interesse, decisive tra le molte: quella di Gesù e quella di Pietro stesso. La storia di Pietro e la storia della sua figura ecclesiologica sono dunque indissolubilmente intrecciate, anche se la seconda continua oltre la prima. Di come Gesù volle Pietro e di come Pietro si comprese, le vicende stesse della vita dell'apostolo sono infatti testimonianza. Vicende ed interpretazioni, non sarà inutile ribadirlo, sono documentate a noi nel quadro teologico che gli scritti neotestamentari hanno ricevuto dalla tradizione e dall'attività redazionale. Proviamo a ripercorrere lo stato delle questioni andando sostanzialmente a ritroso.

a) L'insieme del NT offre una testimonianza a Pietro e al suo ministero segnata da una consensuale stima che fa pensare. Se raccogliamo quello che emerge dalle singole redazioni in un quadro di sintesi, non possiamo non interrogarci sulle ragioni di questo sostanziale consenso

nella diversità delle teologie. Questo mi sembra il punto di forza da cui deve partire ogni apologia del ministero di Pietro. Alla ricerca sulle tradizioni neotestamentarie e sul dato più originario non sarà lecito perdersi a tal punto nell'eventuale dedalo delle ipotesi che si possano elaborare e si debbano affrontare, da dimenticare di dover rendere conto di questo consenso di testimonianze così diverse. Non per nulla chi mira a tenere basso il peso teologico della figura di Pietro cerca anzitutto di opporre e dialettizzare le testimonianze canoniche. Se qualcuna delle tradizioni della chiesa primitiva a noi in qualche modo note sembra rispondere scarsamente all'appello per questa convergente testimonianza a Pietro ed al suo ministero, si tratta di quella del giudeocristianesimo estremo ⁽⁶⁰⁾. Dunque, anche se a noi può sembrare paradossale, quella dell'area più legalista della chiesa delle origini, non di ambienti fanatico-entusiastico-libertari. Per così dire: l'estrema « destra », non la « sinistra », manca all'appuntamento con il ministero di Pietro.

Si può parlare, e si parla anche, di *Frühkatholizismus*, e su questo punto mi sembra pertinente che oggi si dibatta: il problema che sta sotto la sigla *Frühkatholizismus* è però troppo vasto perché qui lo affrontiamo. Nel complesso mi sembra che le testimonianze canoniche del NT siano troppo varie perché riguardo al nostro tema si possa semplicemente parlare di rigiudaizzazione di una chiesa che aveva perso l'ala giudaica. Basterà ricordare la *halacha* cristiana di Mt, che a Pietro affida un'attualizzazione pastorale del principio della libertà dei figli di Dio (17, 24-28) non diversa da quella che Paolo stesso raccomandava in circostanze analoghe nelle sue lettere più insospettabili (1 Cor 8, 1-13; 10, 23-33; Rm 14, 1-15, 7).

b) Sul binomio Pietro-Paolo Mussner ha voluto costruire la tesi di teologia ecumenica che già abbiamo ricordato, secondo la quale la chiesa della fine del primo secolo, quella delle redazioni neotestamentarie, avrebbe canonizzato l'autorità di Pietro e la teologia di Paolo, l'una con l'altra. Che su uno sfondo per niente remoto di questa tesi stiano la chiesa cattolica romana e l'eredità spirituale della riforma, non è un mistero. Anche l'interpretazione simbolica delle figure degli apostoli non è per sé particolarmente nuova; nuova ne è l'applicazione ecumenica e la fondazione esegetica. Del valore in prospettiva del suggerimento ecumenico può essere importante che si discuta ⁽⁶¹⁾. Per quel che attiene alla nostra visita dello stato degli studi petrini, ritengo utile annotare due linee di riflessione in vista delle quali la tesi di Mussner è suggestiva.

La prima linea è questa: realmente l'autorità apostolica di Paolo, espunta almeno nominalmente dalla teologia lucana e da tutta quella

(60) Non manca il tema del rapporto Pietro-Giacomo, spesso risolto a favore di questi; il che potrebbe risultare parallelo al modo in cui le altre tradizioni rendono testimonianza direttamente a favore dei propri leaders, indirettamente a Pietro. C'è però anche della polemica. Per questo campo assai complesso cf per es. M. MEES, *L'ufficio e il ministero di Pietro secondo antiche testimonianze*, in *Pietro nella Sacra Scrittura*, cit., pp. 169-194.

(61) Non è però questo il luogo per discutere argomenti non indifferenti quali la fedeltà della chiesa romana a Pietro e Paolo; la collocazione teologica della dottrina della giustificazione; la reazione degli ambienti ecumenici protestanti alla tesi di Mussner, ecc.

tradizione che si è mossa nella stessa direzione canonizzando la figura dei « dodici apostoli », ha goduto nella chiesa di un prestigio e di una fecondità eccezionali. Che Paolo sia stato l'« apostolo » per eccellenza, e che per la chiesa lungo i secoli lo sia stato soprattutto attraverso il corpo dei suoi scritti, non è frutto semplicemente di una trovata di Marcione. Che quindi il binomio Pietro-Paolo, cui deve il suo prestigio la chiesa di Roma (e non viceversa), sia *schriftgemäss*, fondato nel NT, è fatto che dà a riflettere. Siano o non siano « poli dell'unità » nel senso preciso della tesi di Mussner, Pietro e Paolo (o « i dodici » e « la missione paolina ») sono certamente i termini di una polarità ecclesiologica che può essere colta agli inizi e lungo la tradizione, e che merita di essere studiata anche dal punto di vista dell'ecclesiologia sistematica ⁽⁶²⁾.

La seconda linea in parte include la prima ed ha carattere più generale. La riflessione sulle figure apostoliche, ed in particolare sulla figura di Pietro, in termini simbolici è non solo legittima ma in qualche modo necessaria, anche se non esclusiva. Non è un'invenzione di Balthasar né della tradizione che egli cita ⁽⁶³⁾, ma è essa pure *schriftgemäss*, inau gurata anzi nel NT stesso. Con questo non si vuol dire che la « costellazione » disegnata da Balthasar sia *tout court* il dato del NT ⁽⁶⁴⁾. Questo si rivela più complesso, e così invita a proseguire la riflessione lungo quella pista, oltre il già detto.

c) La *reductio ad Petrum* o comunque la messa in evidenza della figura di Pietro che abbiamo ricordato, se può aver avuto (soprattutto in At) un valore « ecumenico », è stata certamente riflesso anche di un altro fenomeno rilevante e noto, di cui Luca appunto è uno dei massimi testimoni, e sul quale merita che fermiamo un momento l'attenzione. Si tratta dell'aggancio alle origini, che ha preoccupato la chiesa del tempo tardoapostolico e che ha portato, in particolare nella teologia lucana, a valorizzare il tempo di Gesù distinguendolo bene da quello della prima missione cristiana. Per questo da Luca il titolo apostolico è stato riservato ai dodici (la teoria di questo in At 1, 21-22), il tempo dell'incontro con il risorto è stato racchiuso nell'area dei quaranta giorni

(62) Come per Pietro, così per Paolo vi è un vivace fiorire di studi su quella che è stata nella chiesa antica la storia della sua recezione e della sua immagine apostolica. Qui mi limito a segnalare i due contributi maggiori: A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum*. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion, Mohr, Tübingen 1979; e E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch*. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Aschendorff, Münster/W 1979.

(63) H. U. v. BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren, Herder, Freiburg/B 1974. (Trad. it. *Il complesso antiromano*. Come integrare il papato nella chiesa universale, Queriniana, Brescia 1974). Il riferimento è al cap. 4: « Il Cristo concreto nella sua costellazione ». Per la preistoria dell'idea di una chiesa petrina, paolina, giovannea, Balthasar cita una serie di autori da Gioacchino da Fiore a Schelling e oltre (*ivi*, tr. it., p. 145, n. 11). E più che comprensibile che questo genere di interpretazione risulti congeniale al pensiero apocalittico ed a quello idealistico. Oggi però sembra che abbiamo gli strumenti per darne una versione che non faccia torto alla singolarità storica degli apostoli.

(64) Mussner per es. (*o.c.*, p. 140, n. 336) ritiene che Balthasar non abbia prestato a Paolo ed alla dottrina della giustificazione sufficiente considerazione.

(At 1, 3), e conseguentemente l'originale vocazione di Paolo è stata marcatamente mediata attraverso l'enfaticizzazione della figura di Anania. In particolare Pietro sarebbe stato sentito come più « sicuro » ed autorevole di Paolo, non necessariamente per motivi universalistici, quanto per il suo legame con la storia di Gesù ⁽⁶⁵⁾.

Indubbiamente il fenomeno ha avuto uno sviluppo significativo nella tarda epoca apostolica; e tuttavia non è così recente, se è vero che la tradizione dei fatti e dei detti del Signore avviene nel medesimo spirito ⁽⁶⁶⁾. La figura di Pietro come garante della tradizione ha anche questo aspetto: uno dei tanti, ma non trascurabile, per cui l'autorità di Pietro si ricollega all'autorità di Gesù.

d) Proprio l'immediatezza a Gesù fa sì che nei racconti evangelici Pietro sia soprattutto ed evidentemente il discepolo-tipo, anche se non è solo questo. Il dato è sviluppato con interesse dalla tradizione sinottica. Anche se certo l'incontro con Gesù di molti altri personaggi (giovane ricco, peccatrice, centurione di Cafarnao, emorroissa, Zaccheo...) risulta stilizzato in modo da dare evidenza a dinamiche perenni che li rendono simbolici, Pietro è questo più di tutti. La tradizione giovannea piuttosto attribuirà la figura del discepolo-tipo al Diletto; Paolo non esita a proporre se stesso come modello (1 Cor 11,1; Fil 3, 17; 4, 9). Pietro però non è solo un modello: è immagine dei discepoli nel bene e nel male. Anche per questo l'intera tradizione lo ha trovato singolarmente simpatico. È difficile attribuire questa sua figura solo alle qualità personali di Simone ed al suo istintivo ed abbondantemente emotivo emergere. Una familiarità con Gesù certamente cercata da Simone ed anche accolta dal Signore (o viceversa) valorizza una vicinanza di fatto singolare, non ripetibile nella chiesa. L'apparizione del risorto a Simone è il momento culminante di questa vicenda.

e) E Pietro come si pensò? come agì? come fu? Che si sia sentito primo, ed abbia agito come tale nel bene e nel male, risulta più dalla vicenda prepasquale che da quella apostolica del personaggio. Su questa infatti non sappiamo molto, al di là di quello che gli At presentano ed abbondantemente elaborano secondo canoni lucani che certo ampliano la figura di Pietro ed il suo risalto.

La documentazione circa Pietro missionario è piuttosto ampia, e a dire il vero non molto controversa, anche perché non disturba problemi roventi. Missionario fu soprattutto in rapporto ai giudei (Gal 2, 7-8), anche nella diaspora (1 Cor 9, 5). Il fatto che portasse con sé la moglie ci può far pensare ad uno stile apostolico più tranquillo di quello di Paolo; ma questo è congettura, e per chi tiene presente chi fu Paolo non può risultare notizia rivelatrice. Missionario fu certo anche nei primi tempi, in Giudea e Samaria (At 1-8, letti come documentazione d'insieme). Anche senza dubitare della storicità dell'episodio di Cornelio, certo

(65) Cioè in vista di quella necessaria *asfaleia* della catechesi ecclesiastica, a servizio della verifica della quale Luca scrive il suo vangelo (Lc 1, 4).

(66) Vi è indubbiamente un problema di rapporto fra l'aggancio alla memoria storica di Gesù e la creatività pneumatica delle prime comunità: un problema di ordine generale, certo da non sottovalutare nella questione petrina.

l'importanza di Pietro per l'evangelizzazione dei pagani fu minore di quanto At inducano a ritenere. L'universalità dell'iniziativa missionaria di Pietro fa dunque parte più della teologia degli At che della prima evidenza storica e dell'autocoscienza stessa dell'apostolo.

f) Fu anche « capo » e si comportò come tale? Nel gruppo attorno a Gesù fu certo rappresentativo; né sarebbe potuto peraltro essere più di così. Nella chiesa primitiva di Gerusalemme ebbe altissima autorità, e potremmo dire che ne fu sostanzialmente il « capo » se fossimo sicuri che essa allora ebbe un capo. In altre parole: non la posizione preminente di Pietro è difficile da verificare, quanto quell'unità compatta che secondo At la prima comunità avrebbe avuto. Se invece di quello che istintivamente leggendo At siamo portati ad immaginare, e che vuol essere soprattutto un'immagine ideale, la chiesa dei primissimi tempi fu piuttosto un insieme non eccessivamente formale di gruppi di credenti, Simone in essa fu semplicemente *un* capo: il più importante e il più vivace ⁽⁶⁷⁾.

Più tardi agì da responsabile universale? In particolare, la sua posizione teologico-pastorale fu realmente « intermedia » fra quella di Giacomo e quella di Paolo? Sul piano della critica storica è congettura; e il fatto di collocarsi in posizione intermedia fra due estremi per sé non può essere ritenuto molto originale, né prova di responsabilità superiori. Da questo punto di vista è importante che sia stato sollevato il problema di come effettivamente si sia concluso l'incidente di Antiochia, di cui Gal 2, 11-16 dà certamente una versione di parte. La vittoria di Paolo è ultimamente assicurata per la storia e per la teologia attraverso la riconosciuta canonicità del racconto di Gal; ma vi è chi pensa che sul piano minuto della vicenda le cose si siano concluse altrimenti; o che addirittura la tradizione « antiochena » di Mt (17, 24-27 in particolare) rifletta la posizione su cui finalmente la chiesa d'Antiochia (ma anche personalmente Pietro? ma anche personalmente Paolo?) si sarebbe attestata al di là del dibattito ⁽⁶⁸⁾.

(67) Fa organicamente parte della teologia lucana la riconduzione di Stefano e dei sette sotto l'autorità di Pietro e dei dodici. Più difficile è dire qualcosa dei rapporti tra Pietro e il suo gruppo e Giacomo e il gruppo dei « fratelli del Signore ». Pensare questi semplicemente « sottomessi » a Pietro, sia pure solo nei primi anni, è altrettanto difficile quanto accedere *tout court* alla tesi di Cullmann, che fa di Giacomo, da un certo momento in poi, il « superiore » di Pietro. Anche il nitido schema lucano del passaggio, nella chiesa di Gerusalemme, da Pietro e gli apostoli a Giacomo e i presbiteri (il « concilio » che li vede tutti insieme fa da cerniera; e questo genere di incernieramento può ben essere interessante per stabilire quale concezione Luca abbia della « successione »), non è di facile lettura. E bensì vero che Gerusalemme ancora si rivela chiesa madre, alla quale Paolo si reca (At 21), ma il centro dell'attenzione e della missione è ormai spostato.

(68) La risposta dipende evidentemente anche dalla datazione che si attribuisce allo scontro di Antiochia. Più precisamente: questo seguì o precedette gli accordi di Gerusalemme? Cf J. DUPONT, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, *Rech Sc Rel* 45 (1957) 42-60; 225-239. (Trad. it. *Pietro e Paolo ad Antiochia e a Gerusalemme*, in *Studi sugli Atti degli apostoli*, Paoline, Roma 1971, pp. 313-366). F. MUSSNER, *Petrus und Paulus*, cit., pp. 80-82. R. PESCH, *Simon Petrus*, cit., pp. 93-94. Per questo nodo continuano ad essere importanti gli studi circa il rapporto tra Gal 1 e Mt 16 sul piano della tradizione letteraria

g) Circa la vicenda di Simone prima della pasqua, a prescindere dalla verifica eventuale di molta episodica che ha meno rilievo dal punto di vista teologico, i punti più considerati sono quelli che riguardano la vocazione, la confessione messianica, il rinnegamento. Collocare puntualmente o anche approssimativamente nella vicenda di Gesù i *loghia* petrini, come diremo parlando della tradizione sul nome nuovo dell'apostolo, è impresa praticamente disperata, tanto il travaglio tradizionale e il lavoro redazionale ha influito sul loro testo e contesto.

Quanto alla *vocazione*, Simone è stato certo un discepolo della prima ora, con un curriculum apostolico in regola con le condizioni indicate da At 1, 21-22. Che sia stato il « primo » chiamato è contrastato da Gv 1, 35-42; e perciò non a questo fatto si deve il suo « primato » già prepasquale.

La storicità della *confessione* messianica e la sua globale collocazione nella storia, se non nella geografia, del ministero di Gesù, è sostanzialmente accettata quanto al fatto. Grossa disputa vi è invece — e già vi era con Cullmann — circa l'interpretazione del fatto (la quale, indubbiamente, decide del valore del fatto stesso): se cioè, al di là di quello che gli evangelisti hanno inteso, la confessione di Pietro sia da considerare come tappa verso una fede piena (quella espressa in Mt dal predicato « Figlio del Dio vivente »), o momento di vistoso fraintendimento, come il contesto nelle diverse redazioni induce a sospettare. Mi sembra che a questo proposito la precomprensione di che cosa sia « fede » giochi pesantemente nell'interpretazione dell'episodio: e su che cosa sia « fede » non si può dimenticare che il dissenso tra le confessioni cristiane rimane particolarmente acuto.

La storicità del *rinnegamento* infine ha ricevuto solo contestazioni trascurabili. L'importanza della cosa per il problema petrino è relativa all'interrogativo circa la *Traditionsgeschichte* del *loghion*, arcaico ed autorevole, di Lc 22, 31-32 ⁽⁶⁹⁾.

2. Il nome Cefa-Pietro e il suo significato

L'abbondanza degli studi dedicati al nome dell'apostolo, alla sua storia, al suo significato, mentre da un lato segnala la difficoltà dell'indagine, dall'altro dice la diffusa consapevolezza del peso della posta in gioco. Ancora una volta qui si dovrà fare una scelta, e sarà nel senso di lasciare da parte la disamina analitica delle ipotesi più acrobatiche ⁽⁷⁰⁾ per raccogliere i dati più seri in vista delle piste più verisimili.

a) Il dato offerto dagli scritti del NT comprende una serie di forme

e teologica. Mi limito a ricordare J. DUPONT, *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16, 17) et de Paul (Gal 1, 16)*, *Rech Sc Rel* 52 (1964) 411-420, e K. KERTELGE, *Apokalypsis Jesou Christou (Gal 1, 12)*, in AA.VV. (a c. di J. GNILKA), *Neues Testament und Kirche*. Fests. Schnackenburg, Herder, Freiburg/B-Basel-Wien s.d. (= 1974), pp. 266-281.

(69) Cf R. PESCH, *Die Verleugnung des Petrus*. Eine Studie zu Mk 14, 54. 66-72 (und Mk 14, 26-31), in *Neues Testament und Kirche*, cit. alla n. prec., pp. 42-62.

(70) Per es. M. WILCOX, *Peter and the rock: a fresh look at Mt 16, 17-19*, *New Test Stud* 22 (1975-1976) 73-88.

con cui è denominato l'apostolo: *Simon, Kefas, Petros* ⁽⁷¹⁾. L'origine del nome Cefa-Pietro è formalmente e concordemente fatta risalire a Gesù (Mc 3, 16; Lc 6, 14; Mt 16, 18; Gv 1, 42); e Mt attribuisce a Gesù anche la ben nota spiegazione di altissimo valore ecclesiologico. Il problema sta tutto nel verificare attraverso la più probabile storia del nome e del suo significato se, e in che misura, e in che modo, questa attribuzione sia criticamente sostenibile sul piano della storia. Essa nell'insieme non è implausibile; ed è perciò facile tentazione della ricerca confessionalmente qualificata in senso cattolico romano attribuire senz'altro ad un *Affekt* antipetrino ogni problematizzazione del dato. Benché sia ingenuo negare l'esistenza diffusa di un tale *Affekt* (come del suo contrario), è doveroso notare che vi sono fondamenti obiettivi perché il problema sia posto.

E infatti opera redazionale di Mc e di Lc che il discepolo sia indicato come Simone prima dell'accenno all'imposizione del nome e Pietro dopo di essa. Eccezioni visibili mostrano però che l'uso di Simone continuò abbondantemente nella chiesa primitiva (Mc 14, 37; Lc 22, 31; 24, 34; Mt 17, 25: tre *loghia* non trascurabili del Signore e una formula kerygmatica importantissima). L'intreccio della storia del discepolo e dell'apostolo con quella dei suoi nomi permette inoltre di supporre che la rivelazione del significato ecclesiologico del nome stesso sia stata progressiva, e sia stata frutto non di una semplice istruzione dottrinale ma anche di un'esperienza di vita dell'apostolo e dell'intera chiesa.

b) L'antichità delle tradizioni legate al nome era ed è abitualmente segnalata attraverso i molti semitismi di Mt 16. Recentemente peraltro è stata rinfrescata la tesi di Harnack ⁽⁷²⁾, il quale immaginava dietro Mt 16, 18 un testo che non prevedesse la notazione ecclesiologica: « Tu sei Pietro e le porte dell'ade non prevarranno contro di te ». Senza riprendere il dibattito circa l'antichità o meno della parola *ekklesia* ed i suoi equivalenti semitici, certo importante in tutta questa faccenda, possiamo cercare di individuare quali suggerimenti offra la ripresa di questa ipotesi e quali interrogativi apra. Essa pone la questione se il nome Cefa non possa, precedentemente al significato ecclesiologico, aver conosciuto un significato relativo semplicemente a Pietro, personalmente; per es. alla sua fede. L'ipotesi per sé non contrasta con la rilevazione dell'antichità della denominazione.

Sempre a proposito dell'antichità della vicenda del nome è importante rivalutare il dato paolino, oltre a quello matteano. Paolo usa normalmente *Kefas*, come denominazione corrente, e tuttavia conosce già *Petros* (Gal 2, 7-8). Il testo di Gal può ben derivare da una fonte ⁽⁷³⁾, al di là della quale ci dovrebbe essere dunque lo spazio per la traduzione da Cefa a Pietro. L'arcaicità del testo del credo antiocheno che recita

(71) *Simon* conosce la variante tardiva ed arcaicizzante *Symeon* (At 15, 14; 2 Pt 1, 1). Dietro al traslitterato *Kefas* va necessariamente ipotizzato un aramaico *Kefa'*, che deve essere stato effettivamente usato. L'abbinamento *Simon Petros* (Mt 16, 16; Lc 5, 8; e 17 volte in Gv contro 15 volte *Petros*) è certo punto di arrivo stilizzato di uno sviluppo.

(72) Da M. WILCOX, *a.c.*, pp. 76 ss.

(73) Cf sopra, n. 14.

of the Kefa (1 Cor 15, 5) deve invece fare i conti con il *loghion* kerigmatico, evidentemente parallelo, di Lc 24, 34 che riporta *of the Simoni*: formulazione visibilmente più antica ⁽⁷⁴⁾. Quanto da questo parallelo guadagna l'affermazione dell'antichità della testimonianza circa l'apparizione del risorto, tanto perde l'attestazione dell'antichità del nome dell'apostolo. Quanto più tuttavia si insiste sull'origine antiochena (e forse paolina) della formula con *Kefa*, tanto più ci si trova impegnati a spiegare questa testimonianza antiochena (e forse paolina) al nome Cefa ed al suo significato. Un'eventuale contrapposizione tra Paolo e la comprensione di Simone come pietra diventa implausibile.

Una terza testimonianza viene dalla tradizione giovannea. L'antichità della tradizione che emerge in Gv 1, 42 è stata fatta rilevare attraverso il confronto con Mt 16, 18. Mentre fra i due testi vi sono segni di parallelismo che non devono assolutamente essere sottovalutati, vi sono anche diversità che fanno pensare a tradizioni distinte: in particolare il curioso chiasmo dei semitismi per cui Mt usa *Bariona* e poi *Petros*, mentre Gv *Kefas* ma « figlio di Giovanni ». Bisogna probabilmente risalire parecchio al di là degli attuali testi redazionalmente molto elaborati per trovare le radici comuni di tradizioni dalle origini per molti elementi ben diversificate ⁽⁷⁵⁾.

c) Il quadro abbastanza complesso delle tradizioni relative al nome viene investigato in particolare con la considerazione delle condizioni che comandano i fenomeni della traslitterazione (da *Kefa'* a *Kefas*) e della traduzione (da *Kefa'* a *Petros*) dei nomi propri, ed in particolare dei soprannomi. Mentre la traduzione suppone una valorizzazione del significato, la traslitterazione suppone la considerazione del nome come mera forma lessicale indicativa della persona. Questo genere di rilievi deve essere tenuto presente in rapporto alle denominazioni dell'apostolo, in quanto a proposito di esse si possono formulare ipotesi che si muovono in una duplice direzione: quella dell'incremento o viceversa quella della perdita di rilievo del significato del nome ⁽⁷⁶⁾. Un incremento di significato corrisponderebbe ad uno sviluppo teologico; una perdita di rilievo a quel fenomeno, normale nella vicenda dei nomi propri, per cui essi tendono a diventare semplici lemmi convenzionali indicativi della persona.

Il nome Cefa però non preesiste all'apostolo nel giudaismo, né *Petros* nella grecità; e pertanto l'eventuale incremento del suo significato non può partire se non già da uno stadio in cui esso è soprannome

(74) Ne dubita però R. J. DILLON, *From eye-witnesses to ministers of the word. Tradition and composition in Luke 24*, P. I. Biblicum, Roma 1978, p. 100, n. 88.

(75) Cf già O. CULLMANN, *San Pietro*, cit., pp. 18-21. J. SCHMID, *Petrus « der Fels » und die Petrusgestalt der Urgemeinde*, in AA.VV. (a c. di M. ROESLE, O. CULLMANN), *Begegnung der Christen*, Evang. Verlagswerk - Knecht, Stuttgart-Frankfurt/M 1958, pp. 347-359, alle pp. 356-359. R. SCHNACKENBURG, *Pietro nel vangelo di Giovanni*, cit., p. 146. *Saint Pierre dans le NT*, cit., pp. 113; 161-162. Per il chiasmo, M. WILCOX, a.c., pp. 78-79.

(76) Per sé il nome potrebbe anche non aver conosciuto sviluppi di significato; ma nell'insieme un simile immobilismo non sembra molto verisimile in un secolo teologicamente vivace e costitutivo come il sec. I.

dotato di un valore simbolico. Da questo punto di vista il fatto che Paolo usi *Kefas* come nome proprio e già conosca *Petros* diventa attestazione di un'alta antichità dei processi di traduzione e di irrigidimento del soprannome in nome ⁽⁷⁷⁾. La traduzione (senza la quale non si dà *Petros*) suppone infatti il soprannome significativo, e così risulta abbondantemente anteriore all'uso paolino (*Kefas* per Paolo non è più soprannome). *Kefas* e *Petros* si irrigidiscono in nomi propri parallelamente.

Varrebbe la pena di annotare anche la diversa sorte di *Petros* e del titolo *Boanerges* che Mc 3, 16-17 considera ad esso parallelo. *Boanerges* dovrebbe piuttosto essere parallelo a *Kefas*. Invece Mc usa *Petros*, che evidentemente non ha bisogno di traduzione o di spiegazione; e *Boanerges*, che spiega. Né in Mc né dopo Mc *Boanerges* viene più ripreso; e sí che non mancano tradizioni sui figli di Zebedeo abbinati. Perché? Anche Cefa in Mc risulta soppiantato, anzi semplicemente ignorato; ma non per tornare a Simone bensì per attestarsi su *Petros*. Indubbiamente il significato di Cefa-Pietro ha comandato già prima di Mc lo sviluppo. Anche *Boanerges* infatti ha un significato, che Mc puntualmente spiega ai suoi lettori: « figli di (del) tuono ». Ma è bene porre attenzione al fatto che noi non sappiamo più che cosa a sua volta significhi « figli di (del) tuono ». Ha un senso psicologico? apocalittico? o come? Forse non lo comprendeva più tanto bene neanche la chiesa di Mc, evangelista compreso.

Per la tradizione giovannea e per quella di Mt *Kefas-Petros* è sentito invece come parallelo a *Messias-Christos*. Ma anche il parallelo tematico che Cullmann coglieva tra Lc 22 e Mt 16 (cf il quadrilatero Cristo - Pietro - satana/l'ade - i fratelli/la chiesa) ⁽⁷⁸⁾, se non è sufficiente a fondare l'ipotesi di Cullmann (perché appunto è tematico, teologico quindi, non letterario), testimonia dell'antichità della tradizione che conduce alla spiegazione ecclesiologica del nome indicata da Mt 16, 18bc.

d) Il confronto Cristo-Pietro cui qui si è accennato deve essere considerato attentamente. Gran parte dell'asprezza della controversia petrina è legata appunto al rapporto che si pone tra gli attributi cristologici e quelli relativi all'apostolo. Che la distanza tra Gesù e l'apostolo debba rimanere ben marcata, non è inopportuno che sia tenuto ben a mente: Gesù stesso, secondo gli evangelisti, si premura di ricordare che sua è la chiesa (Mt 16, 18), suoi sono gli agnelli e le pecore (Gv 21, 15-17); e che in ogni caso a lui, Gesù, la chiesa deve la propria consistenza. Non è un tema nuovo: « se non crederete, non avrete stabilità » (Is 7, 9b). Ma i titoli apostolici?

L'immagine della pietra, evocata dal nome dell'apostolo, e corrispondentemente quella della costruzione che su essa poggia, offre più di ogni altra il fianco a questo dibattito. Anzitutto perché la pietra angolare della costruzione del nuovo tempio, cantata dal Sal 118, 22, è assunta dal NT a immagine cristologica rilevante; e nessun altro fondamento può

(77) Così P. LAMPE, *Das Spiel mit dem Petrusnamen. Mt 16, 18*, New Test Stud 25 (1978-1979) 225-245, alle pp. 230-231.

(78) Cf il complesso quadro dei legami stabiliti tra testi di Mt, Lc, Gv in *San Pietro*, cit., pp. 255-261. A partire proprio da tali legami Cullmann ritiene che il contesto originario del *loghion* di Mt 16 sia l'ultima cena.

essere posto, aggiunge Paolo, se non precisamente Gesù Cristo (1 Cor 3, 11). In secondo luogo, al di là dell'esegesi, perché nella controversia sulla successione petrina l'apologetica cattolica ha fatto abbondantemente forza sul fatto che *petra* è la roccia, non il primo di molti sassi: fondamento perenne quindi. Quale forza argomentativa abbia l'appello a questa sfumatura del simbolismo, soprattutto in rapporto alla successione, è ampiamente discutibile ⁽⁷⁹⁾. Ancor meno convince l'ipotesi che suppone che *Petros* sia stato interpretato come *petros* = sasso ⁽⁸⁰⁾ prima che come *petra* = roccia ⁽⁸¹⁾. Ma soprattutto mi fa specie che non venga praticamente mai notato che precisamente per Cristo il NT usa normalmente *lithos* (che è inequivocabilmente un sasso, non la roccia), o *themelios* (il fondamento); mai *petra* o *petros*, fuorché in 1 Cor 10, 4, testo assolutamente estraneo alla nostra questione in quanto in esso la roccia (*petra*) non è legata all'immagine della costruzione bensì a quella dell'acqua che disseta il popolo di Dio nel deserto. Né stupisce che Cristo sia detto *lithos*: il termine viene dal Sal 118, ed è richiesto dall'immagine del « porre » il fondamento. La roccia infatti non si « pone » ⁽⁸²⁾; Cristo invece è essenzialmente « posto » dopo essere stato rimosso: è la paradossale vicenda della sua pasqua (« la pietra scartata dai costruttori... »), cui corrisponde il paradossale annuncio del vangelo ⁽⁸³⁾.

Il linguaggio delle immagini insomma ha una dinamica argomentativa sua propria, alla quale non si può fare violenza, e dalla quale non

(79) La roccia infatti dice perennità, e così esclude una funzione che si concluda con la persona di Simon Pietro; ma proprio la medesima dinamica dell'immagine può rendere difficile pensare ad una successione. In questo senso non impropriamente è stato evocato il titolo papale *vicarius Petri*. Cf G. CORRI, *Il papa vicario di Pietro*. Contributo alla storia dell'idea papale, Morcelliana, Brescia 1966².

(80) Parola rara ma non ignota alla greçità, appunto con il senso di sasso.

(81) È la tesi di P. LAMPE, a.c. Non convince il fatto che il gioco di parole, nato perfetto, regredisca in funzione di una variazione di senso non rilevante. Lo scarto tra il maschile e il femminile, non presente nell'aramaico, può invece essere ben giustificato dalla logica della traduzione.

(82) Anche nel testo rabbinico su Abramo chiamato « roccia », dove pure potrebbe emergere questa logica, essa risulta assente. Il testo dice: « Quando Dio gettò lo sguardo su Abramo che doveva nascere, disse: "Ecco, ho trovato una roccia su cui costruire e fondare il mondo". Perciò egli chiamò Abramo "roccia" ». Cf O. CULLMANN, *Petra*, in GLNT, v. 10, Paideia, Brescia 1975, cc. 109-122, alla c. 120 (originale del 1959). Una volta che si è colto che la teologia di Mt non vede opposizione ma anzi positivo richiamo tra priorità cronologica e fondazione, questo testo su Abramo richiamato da Cullmann come sottofondo dell'immagine di Mt 16, 18 può risultare molto interessante proprio per la prospettiva cattolica.

(83) Se con l'annuncio del vangelo si « ponga » Cristo come fondamento unico possibile; o semplicemente ci si attenga a quello che già è posto (da Dio); o se, più articolatamente, l'apostolo ponga il fondamento su cui tutti gli altri poi costruiscono, dipende da come si interpreta il gioco delle immagini in 1 Cor 3, 10-11 (dove ricorre sempre *themelios*), ed in particolare dal rapporto che vi si legge tra *theinai* e *keisthai*. Quanto al rapporto fra tradizione cristologica e tradizione petrina: R. Pesch, chiedendosi perché *kefa* sia stato tradotto *petros* invece che *lithos*, ha suggerito che « ci si potrebbe interrogare, se *lithos* non fosse già così accaparrato da affermazioni cristologiche, da rendere raccomandabile la regressione su *Petros* ». *Simon Petrus*, cit., p. 34.

si possono ricavare conclusioni maggiorate. L'ipotesi più seria mi sembra quella di ritenere che la duplice tradizione (cristologica e petrina) circa l'edificio ecclesiale e ciò che lo sostiene sia maturata lungo due storie sostanzialmente indipendenti. In tal caso non è necessario supporre un'evoluzione particolarmente tardiva e *frühkatholisch* nell'interpretazione ecclesiologica del nome dell'apostolo e nel testo di Mt 16, 18b (tesi di Harnack). Essa non deve attendere che l'interpretazione cristologica del tema della pietra abbia concluso la parabola del suo sviluppo e del suo assestamento. E anche la pretesa polemica contro Cefa che molti leggono in controllo di 1 Cor 3, 11, e che già per altri motivi è discutibile, deve essere sdrammatizzata, e probabilmente senz'altro negata. Sia un'eventuale contrapposizione tra Cristo come pietra e Pietro come pietra sia la fondazione della funzione del secondo in quella del primo è semplicemente riflessione tardiva: il NT non sembra conoscere un confronto in questi termini. Ancora in Ef 2, 20 al « fondamento » degli apostoli e profeti corrisponde Gesù Cristo « chiave di volta »; non fondamento a sua volta. Quando il NT cerca un termine di confronto cristologico al nome Cefa-Pietro dell'apostolo lascia il tema della costruzione e trova senz'altro Messia-Cristo (Gv 1, 42; Mt 16, 18, ripetutamente citati).

e) Per concludere: quali sviluppi di forma e di significato ha dunque conosciuto, per quel che siamo in grado di sapere, il nome dell'apostolo? Mentre Simone non scompare subito, Cefa ha presto un significato teologico rilevante. Tutto sommato sembra probabile un certo sviluppo, ma abbastanza elementare. Ricordando che l'unico senso positivamente documentato nei testi canonici è quello ecclesiologico e ministeriale, potremmo pensare che esso sia venuto maturando a partire da un significato più individuale, che le vicende di Pietro e il senso della sua collocazione nella chiesa avrebbero fatto evolvere. Non mi sembra plausibile invece supporre un senso originalmente « laico » del nome, appellando semplicemente all'ignoto per escludere il plausibile.

Lo sviluppo da un senso più individuale ad uno più ecclesiologico del nome Cefa può trovare il suo punto di partenza precisamente in Gesù, come unanimemente i testi canonici affermano, oppure nella chiesa delle prime origini. Il dato conclusivo però deve in ogni caso essere spiegato: e quanto più tardivo si fa l'inizio di un eventuale sviluppo, tanto più pesanti devono essere i fattori che lo spiegano: fattori che propriamente devono essere identificati in ciò che Pietro ha compiuto e in ciò che a lui è accaduto, e nell'interpretazione che ne è stata data, comunque sia stata esplicitata (per via di profezia, di didascalia, o altrimenti). Ma le più rilevanti cose compiute da Pietro e a lui accadute, le più aperte ad interpretazioni teologicamente dense, sembrano proprio essere quelle del tempo del suo incontro con Gesù: ciò che Simone fu nella cerchia dei discepoli, ciò che Gesù fece o lasciò maturare nella sua autocoscienza apostolica, e l'apparizione del risorto con il significato che ha potuto avere anche per gli altri discepoli. Mi sembra che precisamente in questi fatti, e soprattutto nell'ultimo visto sullo sfondo dei precedenti, si possa trovare la spiegazione più plausibile

dell'origine e della successiva fortuna del significato ecclesiologico del nome.

In altre parole: se il riconoscimento che « tu sei Cefa per te » fosse già postpasquale, sarebbe difficile trovare un fondamento che giustifichi lo sviluppo nel senso di « tu sei Cefa (anche) per noi ». Si dovrebbe dare un peso molto, troppo rilevante all'effettivo apostolato di Simon Pietro: giacché quanto non si spiega con fattori più antichi deve poi essere messo a carico di fattori più recenti. Mi sembra assai più probabile che precisamente dalla vicenda della pasqua nasca già, sommessamente forse, « tu sei Cefa per noi »; sia che questo supponga un « tu sei Cefa per te » prepasquale, sulla bocca di Gesù, già collocato in un contesto aperto ad ulteriore maturazione, sia che non lo supponga. In ogni caso a partire da Gesù, che anche degli avvenimenti pasquali è assoluto protagonista. Da qui ben possono partire le tradizioni che confluiscono in Paolo, in Mt 16, in Gv 1; e le altre che senza l'immagine della pietra rendono testimonianza alla vocazione ed alla missione dell'apostolo.

Anche l'indicazione, spesso ricorrente fra gli studiosi, di una possibile fase « enigmatica » del nome, è seria precisamente se non è arbitrariamente fantasiosa. Cioè se non significa che a Gesù stesso sono sfuggiti l'enigma e la sua almeno possibile soluzione. Qualora si pensi a un nome enigmatico *ex eventu*, è meglio lasciar perdere l'idea dell'enigmaticità e parlare addirittura di soprannome laico, non teologico, o teologicamente indifferente, « casuale »: allora però si sfugge dal quadro interpretativo suggerito dalla tradizione profetica dei nomi-vocazione, e si finisce semplicemente nel romanzesco. Un romanzesco senza positive pezze d'appoggio. Mi pare più serio pensare ad una specie di « segreto petrino », che da lontano (come Pietro nei momenti decisivi: cf Mc 14, 54 par) segua le orme di quello messianico.

3. L'apparizione del risorto nella storia di Pietro

Siamo ricondotti per molte vie a considerare centrale per la definizione dell'identità ecclesiologica di Pietro l'apparizione del risorto a lui. A questa apparizione le tradizioni della chiesa delle origini riconoscono un aliquale « primato » fra le altre, il cui valore sembra essere contemporaneamente storico e teologico (*).

a) Testimonianza formale a questa apparizione offrono i testi paralleli di 1 Cor 15, 5 e Lc 24, 34. Ma è anche più che plausibile riconoscere gli echi di questo fatto nel complesso retroterra letterario e storico di Gv 21. Né si debbono trascurare quei testi di tonalità pasquale che le redazioni evangeliche collocano in un momento precedente del racconto (Lc 5, 1-11; Mt 14, 27-32); e infine l'accento enigmatico (questo sí, almeno per noi!) di Mc 16, 7.

(84) È abbastanza curioso che Marxsen indichi questa originalità di Pietro con la locuzione avverbiale « almeno cronologicamente » (*zumindest zeitlich*). Ci si sarebbe potuti aspettare « almeno teologicamente ». Come è che il dato storico sembra più accertabile che quello teologico? Cf W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Mohn, Gütersloh 1968, p. 92. (Trad. it. *La resurrezione di Gesù di Nazareth*, Dehoniane, Bologna 1970, p. 129).

Non si tratta di una semplice « somma » di testimonianze. Ciascuna ha un suo volto, un *Sitz im Leben*, un rilievo proprio. In Paolo il kerygma è già diventato simbolo di una fede ritrasmessa. Il rispetto con cui la redazione lucana incastona la formula kerygmatica arcaica, prepaolina (cf il nome Simone) in un racconto che solo parzialmente la sa integrare sembra dettato non solo da una finalità teologica (il tema del confermare i fratelli) ma dalla irriducibile indisponibilità del dato tradizionale alla geografia teologica lucana ⁽⁸⁵⁾. Quanto al racconto di Gv 21, sono persuaso con R. E. Brown ⁽⁸⁶⁾ che esso contenga materiale di altissima antichità. Mi pare che tra le pieghe di un'elaborazione redazionale tra le più complesse sia giusto identificare alcuni sottilissimi scandagli che forse più di qualsiasi altra testimonianza ci conducono vicino all'esperienza dell'incontro con il risorto come essa effettivamente avvenne.

b) Per la critica storica l'apparizione del risorto a Pietro è un po' una patata bollente. La riflessione petrina su molti testi rimanda ad essa come ad un centro chiarificatore di molti problemi. (Quanto materiale « pasquale », mettendo insieme tutte le opinioni, risulta « retroproiettato » in un contesto prepasquale dalle tradizioni e redazioni evangeliche!). La riflessione precisamente su questo avvenimento si incontra a sua volta con i problemi della singolarità dell'esperienza del risorto fatta dai primi testimoni. La ricerca petrina sfocia così su un ben più impegnativo capitolo della ricerca cristologica, e conduce alla comprensibile e significativa conclusione che l'impegno della fede nei riguardi della missione di Pietro non può essere indipendente da scelte che si compiono altrove su qualcosa di ben più radicale.

A questo punto però le interpretazioni delle apparizioni del risorto in genere, e di questa in particolare, hanno l'onere di fondare non solo le testimonianze sull'apparizione a Pietro considerata in se stessa e quasi isolatamente, ma, tramite questa, tutto ciò che su di essa si è fatto gravitare e per cui ad essa si è rimandato. Chi si occupa del versante cristologico del problema delle apparizioni del risorto non può semplicemente rispedito per competenza il versante petrino a chi a sua volta ha fatto l'operazione inversa, senza che nessuno si impegni ad affrontare nell'insieme il dato. La cosa è resa più seria dal fatto che gli studi sulle apparizioni del risorto puntano spesso pesantemente proprio sull'apparizione a Pietro. Questa viene così assunta da alcuni come fondamento di tutta la teologia petrina, da altri come cardine di tutta la storia della fede nel risorto. Infine, a chiudere il circolo (nell'insieme vizioso),

(85) Cf sopra, n. 18; e J. M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Lecoffre-Gabalda, Paris 1979, pp. 111-118. Il problema geografico si deve essere posto a Luca se la protofania a Pietro, come è probabile, ebbe luogo in Galilea e fu tramandata in un contesto galilaico. R. E. Brown a proposito di questo racconto lucano parla di « agenda affollata all'impossibile » (*impossibly crowded schedule*). R. E. BROWN, *John 21 and the first appearance of the risen Lord to Peter*, in *Resurrexit*, Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970), L. E. Vaticana, Città del Vaticano 1974, pp. 246-265, alla p. 250, n. 15.

(86) Cf R. E. BROWN, *The gospel according to John*, cit., p. 1094. (Trad. it., p. 1383).

Marxsen riduce questa apparizione del risorto ad « interpretazione » della funzione ecclesiale di Pietro ⁽⁸⁷⁾.

La patata bollente così rischia di rimbalzare non solo tra il problema cristologico e quello petrino, ma anche tra il tema dell'origine della fede e quello dell'origine della missione, senza che si venga mai al dunque. Ciascuno può sentirsi autorizzato a dare per scontati i luoghi comuni relativi al settore che non sta puntualmente considerando, cioè precomprensioni collaterali che è facile sottoporre a tanto minore verifica quanto più minuta è l'indagine sul proprio tema centrale. Il giudizio globale non può che risultare sbilanciato qualora si venga così componendo per accostamento di acribia e di meno vigile criticità.

In conclusione: se all'apparizione del risorto va riconosciuta importanza preminente nel determinare la posizione di Pietro nella chiesa primitiva, questo stesso episodio non vuole essere isolato, quasi che per inquadrare il fatto e leggerne le linee di interpretazione teologica e le conseguenze ecclesiologiche non sia determinante anche tutto il contesto precedente e successivo. Annoto queste osservazioni non come premessa ad un effettivo svolgimento di una ricerca critica sulla protofania, che esulerebbe dall'orizzonte di questo studio, ma come chiave di lettura a mio avviso oggi utile per una migliore valorizzazione delle ricerche sul tema.

c) A questo punto è bene fermare la presente visitazione della ricerca sulle tradizioni petrine (letterarie, storiche, teologiche) previe ai testi canonici. Le osservazioni potrebbero dilagare coinvolgendo aree ben più ampie che la questione petrina (basti qui aver segnalato che non possono essere lasciate nell'ombra nello svolgimento effettivo della ricerca critica), oppure sconfinare nel romanzesco. Ma fin dove è possibile fare delle ipotesi senza anche in qualche modo « immaginare » come le cose possano essere andate di fatto? Fin dove è possibile astenersi dal « romanzesco »? Non è più giusto sottoporre umilmente ai necessari processi di eventuale falsificazione la decisione narrativa con l'aiuto della quale ci mettiamo effettivamente in grado di pensare la storia, ed anche i suoi dati criticamente più certi?

La mia decisione narrativa, in attesa di migliore giudizio, immagina prima della pasqua un Simone in primo piano fra i dodici e già in qualche modo denominato Cefa, in un senso legato al suo discepolato ed alla sua fede. Egli, dopo aver rinnegato Gesù, soprattutto fugge; ed a lui in Galilea, forse in un contesto di pesca, viene incontro il Signore. A partire di qui egli comincia ad essere « roccia » tra i fratelli e per loro. Non da lui peraltro, bensì dal Signore i fratelli della prima ora ricevono l'esperienza che li chiama alla fede. Il primato di Simone come testimone del risorto non vanifica le altre apparizioni, ma mette l'apostolo in condizione di confermare i fratelli. Egli risulta come il punto di partenza da cui l'itinerario nuovo del popolo di Dio è stato ripreso da Gesù, e così il punto di riferimento per le comunità. « Colonna »

(87) Secondo Marxsen questo vale in genere delle apparizioni del risorto. La loro pluralità esprime una pluralità di funzioni ecclesiali. Cf *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, cit., pp. 87-99. (Trad. it., pp. 123-137).

tra i gruppi cristiani che ben presto formano la chiesa in Gerusalemme, egli non solo è personaggio di primo piano, con gli inconvenienti che questo comporta di fronte alle pubbliche autorità (sinedrio, Erode...), ma gioca un ruolo importante nell'equilibrio delle vie non facili della chiesa delle origini, in particolare negli episodi di tensione tra gruppi cristiani di diversa corrente, origine e fisionomia (gruppo ebraico, fratelli del Signore, ellenisti, poi etnico-cristiani...). Lungo questa storia di responsabilità e di missione egli viene ad essere sempre più abitualmente riconosciuto ed indicato come Cefa, Pietro. Nonostante i suoi limiti che permangono (egli continua ad essere chiamato a conversione), egli risulta nella chiesa il più vivo ricordo del Signore, e segno e pegno della sua fedeltà. Nei momenti di crisi, locale o più vasta, la sua figura rappresenta ancora la possibilità della chiesa di rivolgersi al Signore e l'eco autorevole della guida e del magistero di Gesù. Il martirio canonizza definitivamente la sua figura di pastore: la tradizione delle chiese guarda a lui con venerazione e con amore.

Si tratta evidentemente di una rivisitazione a grandi linee, senza la premura di moltiplicare i particolari biografici, alcuni dei quali sono anche criticamente solidi: ciò che qui non è narrato non per questo è negato. La cura vorrebbe essere invece quella di evitare gli anacronismi. Perché dalla considerazione dell'attuale stato degli studi sulle tradizioni petrine (e prima sulle redazioni) del NT sembra di dover concludere soprattutto che la vicenda di Pietro e della sua figura nel I secolo è tutt'altro che statica. In questo contesto, tanto più trattandosi del tempo di Gesù e del tempo apostolico, l'anacronismo può significare non piccolo fraintendimento per una teologia che voglia tenere in giusto conto lo svolgersi della storia della salvezza.

CONCLUSIONI

1. *Storicità e pluralismo teologico nella rivelazione del mistero petrino*

a) Il dato più rilevante che sembra emerso da questa scorsa sugli studi neotestamentari più recenti è che la figura di Pietro ha una storia nel NT. Non vi è solo una storia dell'apostolo ma una storia della teologia petrina; e trattandosi delle origini cristiane e delle Scritture canoniche dobbiamo dire che si tratta di una storia della rivelazione del mistero di Pietro. In essa la storia dell'apostolo e quella dell'interpretazione teologica della sua figura risultano momenti di un unico processo.

Il fattore tempo merita considerazione anche da un altro punto di vista: quello della storia della salvezza collocata tra cronologia ed escatologia. L'interpretazione della figura di Pietro e l'interpretazione della storia della salvezza risultano solidali; ed anche l'ultima parola della rivelazione sul mistero e sul ministero di Pietro è legata all'ultima parola della rivelazione (in attesa, s'intende, della parusia) sulla storia della salvezza.

b) In secondo luogo, troviamo nel NT un pluralismo di interpreta-

zioni teologiche della figura di Pietro, come del resto della figura degli « apostoli », e di ogni altro mistero cristiano. La domanda decisiva per orientarsi in questo quadro viene frequentemente impostata così: se questo sia stato uno sviluppo teologicamente sensato e coerente con il vangelo o un pervertimento « protocattolico ». A questo proposito non solo la teologia ma neppure l'apologetica cattolica può permettersi di accettare, neppure metodologicamente, come corretta precomprensione questa identificazione tra *Frühkatholizismus* e pervertimento dell'evangelo. Essa non solo svende ogni « cattolicesimo », antico o recente che sia; ma sullo stesso piano critico si pone come preclusione dogmatica di tutta un'area interpretativa che, nel nostro caso, corrisponde praticamente a tutta la testimonianza degli scritti canonici del NT. Piuttosto andrà operata un'attenta critica delle precomprensioni, cioè, in particolare, delle ecclesiologie, soteriologie ecc. (come si diceva nell'introduzione di questo studio) delle tradizioni e redazioni del NT. Il metodo di questa critica dovrà essere quello di ogni apologetica ⁽⁸⁸⁾. Notiamo però che non sarà sufficiente una critica generica di una precomprensione « cattolica » o viceversa di una « protestante » o « ortodossa » ⁽⁸⁹⁾. Il NT conosce una pluralità di teologie connesse con una pluralità di precomprensioni; ed anche l'ecclesiologia, l'escatologia ecc., e la teologia petrina successive conoscono una pluralità di impostazioni. Ciascuna di esse merita di essere valutata nella sua originalità e nei suoi rapporti con le altre, e non solo in base a generalizzazioni.

c) Il problema tocca allora quello del « canone nel canone », anch'esso da non pregiudicare dogmaticamente ⁽⁹⁰⁾. La pluralità delle teologie neotestamentarie evidenzia le responsabilità della teologia biblica e della teologia *tout court*. Più esattamente: quelle delle teologie bibliche e delle teologie *tout court*. Il pluralismo, che non saprebbe significare indifferentismo, così come si offre nel NT rimane infatti un model-

(88) Qui non mi fermo a descriverlo. Ne ho indicato le linee di massima, così come le concepisco, in T. CITRINI, *Plausibilità, credibilità e l'apologetica oggi*, Sc Catt 100 (1972) 313-330 e *La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale*, Sc Catt 103 (1975) 699-724. Esso ha indole ermeneutica, come dialogo di ragione e di fede, ed anche necessariamente come diatriba, come lotta contro l'angolo di Jahvè (cf Gn 32, 23 ss); come giudizio che chiama in causa Gesù quale imputato e giudice (Gv, *passim*).

(89) In questa linea si era mossa con acutezza la risposta (teologica, non esegetica) di Journet a Cullmann. Cf CH. JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Alsacia, Colmar-Paris 1953. (Trad. it. *Il primato di Pietro nella prospettiva protestante e nella prospettiva cattolica*, nello stesso volume (cf sopra, nn. 2 e 3) in cui si trova il saggio di Cullmann: *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 351-483).

(90) Vi sono impostazioni globalmente compostibili con le linee portanti della concezione cattolica, altre no. Ho cercato di esprimere la mia valutazione al riguardo nell'ac. sopra alla n. 8, soprattutto alle pp. 579-581. Notando la necessità di non pregiudicare dogmaticamente il problema, non voglio negare che esistano esigenze dogmatiche irrinunciabili, ma richiamare al fatto non meno impegnativo che al di là di esse rimane un'area assai vasta in cui non solo è possibile ma è doveroso e in un certo senso inevitabile operare scelte anche parecchio diverse. Dal punto di vista dell'apologetica evidentemente valgono anche qui i principi di metodo ricordati nella n. 88.

lo per la teologia nei secoli. Anche oggi di Pietro (e, beninteso, della sua successione) possiamo e forse dobbiamo elaborare diverse teologie. Con quale volto e significato, e con quale esito per l'ecumenismo, deve essere verificato in concreto.

2. *La teologia della diadoché*

a) Se tale è il pluralismo degli schemi teologici e l'influsso delle precomprensioni e delle ideologie, per una valutazione della questione della successione si rivela importante la via percorsa dalla monumentale analisi di Javierre⁽⁹¹⁾. Javierre ha studiato il tema della successione come schema letterario che si ritrova nella letteratura ellenistica, soprattutto a partire da Alessandro Magno, nella tradizione anticotestamentaria e del giudaismo, nella patristica dei primi secoli: in questa area ha identificato una forte omogeneità strutturale riguardante appunto questo tema letterario. Su questa via il cammino dovrà però proseguire, stimolato in particolare ancora una volta dalla pluralità delle teologie neotestamentarie. Essa solleva l'interrogativo se la concezione della *diadoché*, e specificamente la sua interpretazione in termini di struttura formale fornite appunto da Javierre, sia in grado non solo di sottostare alle diverse teologie neotestamentarie (questo potrebbe aversi anche al prezzo della genericità della concezione stessa), ma anche di permettere di comprenderne la differenza specifica. Ho l'impressione che no; e che quindi la ricerca benemeritamente intrapresa debba essere proseguita con una griglia ermeneutica più sottile e con analisi teologiche che coinvolgano un'area tematica più vasta e più complessa. Ed anzi tutto il tema della storia della salvezza, che nel NT stesso, poi nei padri, conosce parecchie interpretazioni teologiche.

b) Attraverso questa via potrebbero essere identificate, almeno in qualche misura, le coordinate storiche di quella teologia della *diadoché*⁽⁹²⁾ che ha fatto da supporto nei secoli alla posizione primaziale della chiesa la cui *potior principalitas* è stata sigillata da Pietro e da Paolo. Con le coordinate storiche evidentemente emergeranno anche i limiti, oltre che i valori, di quella teologia (o di quelle teologie). Non sarà privo di senso riprendere la riflessione su quella che era già l'obiezione ultima di Cullmann: come il principio, evangelico, di un ministero di direzione autorevole⁽⁹³⁾ delle chiese qual è quello petrino delle chiavi

(91) A. M. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesión en el judaísmo, helenismo y cristianismo primitivo*, Prolegómenos para el estudio de la sucesión apostólica, PAS, Zürich 1963.

(92) La storia della teologia cattolica romana (cioè cresciuta nella chiesa di Roma e nelle chiese in comunione con Roma) in realtà ha probabilmente conosciuto in questi due millenni più teologie della successione, o almeno una teologia che si è evoluta e/o involuta in più forme. (Leone non è Gregorio che non è Innocenzo che non è Pio...). Anche di questo la ricerca sulle coordinate storiche dovrebbe tenere conto.

(93) Uso qui la terminologia con cui Cullmann si esprime, per indicare il problema come egli lo lascia aperto. Per assumere questi problemi non è necessario ammicciare al significato riduttivo di « direzione » che il Vaticano I (*Pastor Aeternus*, c. 3, Dz 3064) ha riprovato come insufficiente ad illustrare l'ufficio papale.

e del legare e sciogliere possa risultare affidato all'automatismo giuridico della successione episcopale in una sede, in una chiesa locale.

Il problema si spezza in due. La prima domanda, se la continuità nella *diadoché* in una sede, ed in particolare in quella romana, faccia parte del « diritto divino », cioè dell'essenza indisponibile di ciò che Cristo ha costituito in Simon Pietro, può ben essere posta nella teologia cattolica senza avere una risposta pregiudicata. Infatti il *dogma* cattolico, nel senso stretto del termine ⁽⁹⁴⁾, afferma la perennità di *diritto* della successione *petrina* nel primato di giurisdizione e il *fatto* della successione *romana* ⁽⁹⁵⁾. Lascia spazio per la discussione, se quella forma di successione non sia magari traduzione canonica di uno schema teologico alternativo ad altri non meno legittimi, storicamente condizionato, e quindi degno di essere ripensato. Se cioè nella forma della *diadoché* pacificamente posseduta dai padri sia da vedere una delle possibili interpretazioni della successione petrina o senz'altro (eventualmente, in che misura) un'esplicitazione della rivelazione.

Sulla seconda domanda la teologia cattolica potrà concedere assai meno; ma anche i suoi interlocutori potrebbero essere meno esigenti su di essa, o comunque risulterne diversamente provocati. La domanda può essere articolata in questi momenti: se eventualmente la successione petrina possa essere pensata anche affidata ad un discernimento carismatico totalmente privo di parametri e di garanzie ⁽⁹⁶⁾ di ordine giuridico ⁽⁹⁷⁾. Su quali basi teologiche possa essere giustificata la successione romana di fatto, qualora eventualmente risultasse oggi frutto di semplice prescrizione. E: quali condizioni anche di ordine semplicemente cano-

(94) L'unico, del resto; perché nell'attuale quadro linguistico « dogma » è termine rigoroso e massimalista, e proprio per questo non ampliabile.

(95) Cf l'accurata diversità di formulazione delle due parti del canone che sigilla il c. 2 della costituzione *Pastor Aeternus*: « Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem: an.s. » (Dz 3058; corsivo mio).

(96) È chiaro che da parte cattolica non si potrà concedere che in linea di principio ogni garanzia giuridica sia per ciò stesso alternativa alla fede e lesiva della libertà dello Spirito.

(97) Tale sembra essere la tesi di Cullmann, anche se non è facile determinare in che misura egli contesti in genere ogni successione organizzata secondo parametri giuridici, e in che misura invece si limiti a criticare quel modo di successione che è legato alla *diadoché* romana, cioè, per dirla con Cullmann, a « un meccanismo che operi quasi automaticamente ». S. Pietro, cit., p. 319; cf tutte le pp. 313-334, soprattutto le pp. 321; 330-331. La non evidente implausibilità dell'accusa di meccanicismo mette in moto problemi di portata enorme e fondamentale, quali quello del rapporto tra certezza del diritto e sua indole spirituale (nel duplice senso che dice riferimento allo spirito umano ed allo Spirito Santo); e dietro questo non meno che un'ontologia ed un'antropologia teologiche, e una concezione generale della storia della salvezza tra cristologia e pneumatologia. Sul problema puntuale della successione petrina cf ancora O. CULLMANN, *Papsttum als charismatischer Dienst*, in AA.VV. (a c. di G. DENZLER), *Papsttum heute und morgen*. 57 Antworten auf eine Umfrage, Pustet, Regensburg 1975, pp. 44-47. G. MAFFEI, *Il dialogo ecumenico sulla successione*, cit. alla n. 4, pp. 77-80; 172-180. M. HARDT, *Papsttum und Oekumene*, cit. alla n. 3, pp. 134-135.

nico non possano essere travalicate qualora per ipotesi ⁽⁹⁸⁾ risultasse possibile ed opportuno por fine a tale eventuale prescrizione.

c) In effetti la teologia della *diadoché* legata alle chiese locali nel senso valorizzato dai padri e ancor oggi dall'oriente non manca secondo me di suscitare problemi, vista oggi da occidente. E ciò nonostante la riconosciuta importanza della valorizzazione ecclesiologica delle chiese locali, e con essa del pluralismo delle tradizioni, e del legame tra vescovi e chiese. E nonostante gli importanti sforzi di rivalutazione teologica della continuità del ministero petrino (e paolino) nella sede romana ⁽⁹⁹⁾.

Il fatto è che la storia ha una sua verità, per così dire, empirica, con la quale alla teologia non è lecito sfuggire il confronto. Il disegno d'insieme della storia della chiesa e della tradizione, almeno occidentale, non è a righe longitudinali, benché queste righe esistano. Troppi altri fattori teologicamente rilevanti complicano il disegno. E se la tradizione della chiesa di Roma costituisce un vistoso innegabile asse portante di questa storia, le linee parallele che affiancano tale asse non risultano così evidentemente rilevanti da giustificare in maniera persuasiva l'appello ad un principio teologico di indole generale. Più che molta fede, sembra volerci una fantasia come quella del famoso « piccolo principe » di Saint-Exupéry per assumere il criterio della *diadoché* come chiave interpretativa generale della storia della chiesa, almeno occidentale. Il fascino del risultato lo rende per ciò stesso teologicamente plausibile?

Per sé non è la quantità d'acqua passata sotto i ponti del Tevere o altrove a rendere difficile la tesi; è la complessità assunta nei secoli da una storia nella quale la forma istituzionale del papato con la sua *diadoché* sembra costituire più l'eccezione che la regola, anche nella chiesa. Le stesse vicende storiche che hanno permesso un'ecclesiologia ed un'apologetica eccessivamente centraliste che oggi ricusiamo, hanno una corposità fattuale con la quale non possiamo esimerci dal fare i conti. Il pluralismo delle ecclesiologie e delle teologie petrine reperito nel NT mi sembra che faciliti il compito di leggere questa storia in termini elastici (senza tutto giustificare; senza assestarsi sulla pacifica convinzione che tutto in ogni caso sta andando bene).

3. Gli « altri » e i vescovi di Roma

Infine i risultati attuali degli studi neotestamentari ci permettono di meglio comprendere il sorgere della coscienza della successione petrina in Roma; ed in particolare lasciano lo spazio per uno sviluppo dell'intelligenza del mistero e del ministero dell'apostolo, tale da giustificare il graduale esplicitarsi delle testimonianze in senso romano.

(98) Un'ipotesi del tutto irrealistica, almeno ancora per lungo tempo, anche se dovesse risultare teologicamente non impossibile. Non si considerino però del tutto inutili queste ipotesi irrealistiche. Esse possono permettere di abbassare la qualificazione teologica della tesi contraria, decongestionando la controversia.

(99) Cf soprattutto J.-M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Cerf, Paris 1982. J.-J. VON ALLMEN, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul*, cit. sopra alla n. 3.

a) Abbiamo rilevato in più di una teologia delle redazioni canoniche la continuazione del compito tipico di Pietro in altri personaggi, materialmente diversi secondo gli interessi dei singoli scritti, diversi tra loro anche perché sono secondo ogni testimonianza parecchi, e in ogni caso non riconducibili a figure episcopali della chiesa di Roma. Solo se ci impuntiamo a voler trovare nel NT la nostra stessa fede nei nostri stessi termini e sotto le nostre stesse prospettive possiamo ritenere questa testimonianza contraria alla successione romana.

A guardar bene le cose, collocandoci nell'ottica degli autori neotestamentari, troviamo che non vi è contrasto bensì mutuo sostegno tra la successione papale e la fondazione petrina⁽¹⁰⁰⁾ del ministero di « altri ». La via ministeriale inaugurata dal Signore in Pietro e percorsa ciascuno secondo il suo dono da questi « altri » si ritrova a Roma in un modo che è andato diventando lentamente esplicito. Non questi « altri » hanno veicolato a Roma il ministero e l'autorità di Pietro; allo stesso modo come non la comunità, secondo il dogma sancito dal Vaticano I, ha trasmesso e/o trasmette a Pietro l'autorità che viene da Cristo⁽¹⁰¹⁾. Questi « altri » però coprono a loro modo un'area altrimenti priva di documentazione. La loro presenza evidenzia linee che ci permettono di capire quella fondazione in Pietro del ministero dei vescovi di Roma che altrimenti saremmo spinti ad immaginare attraverso la supposizione « mitologica » di qualche implausibile gesto di investitura formale⁽¹⁰²⁾.

Il ministero autorevole di questi « altri », fondato in Pietro, non ha in nessuna delle teologie neotestamentarie i caratteri tipici che identificherebbero il ministero e l'autorità del vescovo di Roma rendendolo inconfondibile. Il modo di fondazione in Pietro può essere analogo, in corrispondenza alle diverse teologie degli scritti canonici sui ministeri ecclesiastici e sulla loro autorità. Ma nessuno di essi ha quell'esclusività, quella pienezza, quell'universalità che caratterizzerebbero il ministero petrino rivendicato ed esercitato dai vescovi di Roma.

A ben vedere, la stessa coscienza cattolica non ha mai ricusato del tutto questo modo di lettura del NT, fuorché nel momento in cui, tematizzando la questione papale, si è sentita impegnata a dare evidenza a ciò che distingue il papa dagli altri pastori ed il suo apostolato da quello altrui, più che a ciò che li accomuna. La tradizione dei predicatori, per es., non ha mai avuto difficoltà a servirsi di Pietro non solo come discepolo-tipo su cui confrontare il discepolato di tutti, ma anche come pastore-tipo da proporre come prototipo ai pastori. Nessuno si fa

(100) Parliamo di fondazione petrina secondo le diverse teologie neotestamentarie; non di una fondazione « papale » nel senso della nota tesi accantonata dal n. 2 della *Nota explicativa praevia* allegata alla *Lumen Gentium*.

(101) Cf il testo ricordato sopra, al paragrafo B.I.

(102) Neanche oggi un papa trasmette il suo ministero al successivo, o lo nomina quasi costituendolo suo « delfino », o lo coopta a sé *cum iure successionis*. La tradizione cattolica ha sempre dimostrato viva allergia a questa prassi, ogni volta che la tentazione si è presentata: sia certo per motivi legati alla figura di potere che nel papa si realizza, e che spingono ad evitare cristallizzazioni « dinastiche », sia anche per istinto teologico. Inoltre le testimonianze più antiche che si raffigurano qualcosa di simile parlano propriamente di Pietro e di Paolo che trasmettono a Lino la « *leitourghia* » dell'episcopato. Così il notissimo testo di Ireneo, *Adv. Haer.*, 3, 3, 3.

scrupolo ad applicare per es. ad un parroco « mi ami tu? pasci i miei agnelli »; o, sulla scia della rilettura giovannea (cf Gv 20, 23), a un sacerdote il legare e sciogliere (i peccati). Tali attualizzazioni sarebbero ricusate solo qualora vi fosse il sospetto che si intenda senz'altro equiparare in tutto e per tutto questo o quel responsabile ecclesiastico al papa: ipotesi che nel contesto cattolico-romano non può che risultare estrema, peregrina e un po' stramba ⁽¹⁰³⁾. Quando il Vaticano II (*Lumen Gentium*, n. 23), del resto, riconosce ai vescovi in rapporto alle loro chiese particolari ⁽¹⁰⁴⁾ quanto la fede cattolica crede del papa in rapporto alla chiesa universale, non si muove in una linea diversa. L'immagine del *fundamentum* anzi, almeno come è stata sviluppata nella storia dell'ecclesiologia cattolica alla quale la *Lumen Gentium* è indissolubilmente connessa, evoca senz'altro una delle più tipiche immagini petrine del NT ⁽¹⁰⁵⁾.

Vogliamo concluderne che la stessa apologetica cattolica ha tutto da guadagnare, quanto a capacità di fondazione critica, se non segue le vie dell'isolamento della figura papale per dar evidenza al contrasto che sembrerebbe farla risaltare meglio, e se invece segue le vie che evidenziano quella solidale corresponsabilità ministeriale (« collegialità »?) alla quale il NT stesso ci indirizza. Il ministero papale non ha bisogno dell'altrui solidarietà per essere fondato in Pietro e valido e validamente esercitato: su questo il Vaticano I ha speso sino in fondo la propria autorità magisteriale. Esso però sembra proprio averne bisogno per poter essere riconosciuto come credibile.

b) Il n. 23 della *Lumen Gentium* or ora ricordato, in nota rimanda a Cipriano, e non a caso. Egli è voce singolarmente limpida della patristica sul tema dell'autorità del vescovo nella chiesa locale. L'autorità di Cipriano è classica anche in rapporto alla questione della successione petrina: per l'apologetica cattolica egli è tradizionalmente uno dei testimoni più interessanti ed imbarazzanti allo stesso tempo. È noto infatti che Cipriano a Roma riconosce il *locus Petri* nel senso della cattedra episcopale; ma anche che nel *De ecclesiae catholicae unitate* si serve della testimonianza matteana su Pietro per fondare l'autorità del vescovo nella chiesa locale, e la solidarietà episcopale in genere. « Exordium ab unitate proficiscitur », recita la *lectio longior* dell'opuscolo; e in parallelo la *brevior*: « primatus Petro datur ». Non è il caso di riprendere tutta la discussione su questo testo più che studiato. Merita qui di essere notato semplicemente che Cipriano ragiona sostanzialmente come Mt: come la teologia della redazione matteana che egli non aveva modo di

(103) In forma così grottesca non può essere attribuita neppure al sinodo ricciano di Pistoia del 1786.

(104) E in qualche misura, analogamente, anche ai presbiteri, anche se non con questa immagine del fondamento. Cf *Lumen Gentium*, n. 28.

(105) L'interpretazione del testo della *Lumen Gentium* non deve far forza direttamente sull'esegesi neotestamentaria, che porterebbe probabilmente a distinguere l'immagine della pietra da quella del fondamento, quanto sugli sviluppi divenuti usuali nell'ecclesiologia cattolica, che le tengono insieme. *Lumen Gentium* in effetti riferisce ai vescovi in rapporto alla loro chiesa particolare le immagini che il Vaticano I ha usato per indicare il ministero del papa nella chiesa universale.

distinguere dalla storia di Gesù *simpliciter* ⁽¹⁰⁶⁾. Cipriano parla di *primatus*, e Mt indicava Pietro come *protos*. Il senso cipriano è cronologico, quello matteano forse solo ordinale; per ambedue questo primato ha un valore fondante, anche se forse in Cipriano non assiologico.

A parte la perdita di qualche sfumatura, Cipriano testimonia dunque una continuità molto interessante con la teologia consegnata dalle testimonianze evangeliche. Ponendosi a lui il problema dell'autorità del vescovo nella chiesa locale, applica i testi petrini al vescovo, e questo è perfettamente *schriftgemäss*, matteano, secondo quanto i più recenti metodi di lettura del NT ci hanno insegnato. Al tempo delle tradizioni e redazioni evangeliche ciascuno, secondo i moduli della sua teologia e le esigenze della sua chiesa, applicava il materiale petrino alla propria situazione. Questo continua ancora al tempo di Cipriano, e anche dopo. C'è continuità, coerenza, fedeltà.

Si è spesso rinfacciato al cattolicesimo romano che per quasi due secoli, fino a papa Stefano ⁽¹⁰⁷⁾, il testo di Mt 16 ha ricevuto le più varie applicazioni ma non quella relativa alla successione romana. Oggi questo risulta più comprensibile; non costituisce difficoltà ma contribuisce alla verosimiglianza storica. Mt per primo ha usato il suo testo così; ma nella sua teologia ci sono le premesse per tutte le applicazioni di cui la chiesa nelle sue diverse congiunture storiche potrà avere bisogno ⁽¹⁰⁸⁾.

(106) Per questo la *lectio longior* collega concordisticamente Mt 16 con Gv 20, ricavandone che gli apostoli hanno bensì pari potestà, ma Gesù « ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit » (n. 4; C.C. III, p. 251). Si noti che Cipriano non collega Mt 16 con Mt 18 bensì con il testo in ogni caso parallelo di Gv 20. Forse troppo facile sarebbe stata altrimenti quell'interpretazione assemblearista che precisamente Cipriano voleva evitare. Egli ragiona in termini biografici, non di teologia della redazione.

(107) O a papa Callisto, qualche decennio prima. Cf O. CULLMANN, *San Pietro*, cit., pp. 223-226. Questi termini per sé segnano solo l'inizio della documentazione a nostra disposizione; ma il dato documentario obiettivamente non è maggiorabile. In realtà, se vale quello che stiamo dicendo, l'urgenza di accumulare documenti molto arcaici diventa minore per l'apologetica cattolica.

(108) Faccio qui due precisazioni, che per sé dovrebbero essere superflue. a) Quanto qui si dice non ha niente a che spartire con le posizioni riprova-
vate recentemente dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede nella lettera *Sacerdotium ministeriale* del 6 agosto 1983. Dire che dovunque si dia chiesa c'è, a partire da Pietro, quel ministero di cui essa in concreto ha bisogno, non significa mettere in discussione le condizioni perché si dia chiesa ma precisamente presupporle; né stabilire i criteri del discernimento del bisogno, ma precisamente rimandare ad essi, supposti altrove identificabili. L'affermazione che questa capacità ministeriale si dà sui diversi piani dell'esistenza ecclesiale *mutatis mutandis* non deve essere intesa come se la precisazione fosse pleonastica, così che si possa prescindere dalla *mutatio mutandorum*. Il primo ad opporsi a queste semplificazioni sarebbe Mt, precisamente in forza della sua dottrina della *halacha* cristiana.

b) Quando qui si parla di « applicazione » lo si fa in senso generale per esprimere la diversità delle situazioni che l'esistenza ecclesiale incontra. Non si intende affatto sposare quella concezione del tempo della chiesa e del suo rapporto con la Scrittura che pertinentemente Maffei (o.c., pp. 166-188) rimprovera a Cullmann. « Applicazione », in altre parole, non è estensione del valore del testo da parte dei cristiani dei diversi tempi a situazioni che per sé gli sono *simpliciter* estranee, ma esplicitazione delle potenzialità di cui esso è oggettiva-

Quando sorgeranno questioni ecclesiastiche di ordine piú vasto e non semplicemente locale ⁽¹⁰⁹⁾, la chiesa troverà in Roma quell'autorità che Gesù aveva fondata in Pietro, e che in diversi modi era rigemmata negli scribi della *halacha* cristiana, nei vescovi, ecc. La troverà a Roma secondo un principio di *diadoché* legato alla *cathedra Petri* che in questa forma sviluppata non ha l'aria di essere molto matteano ⁽¹¹⁰⁾. Mt però aveva parlato del regno di Dio come di un mistero fecondo che non tradisce, le cui chiavi Gesù aveva affidate a Pietro, e in lui a tutti coloro che avrebbero dovuto servirsene per la chiesa.

Non c'era motivo perché i padri prima di papa Stefano, o se si vuole di Callisto, collegassero, senza averne particolare occasione, questo tema matteano al principio della successione nella *cathedra Petri*, per ricavarne conclusioni corrispondenti a problemi che allora ad essi non si presentavano. Non c'è motivo perché ci sforziamo di pensare che essi portassero nella coscienza esplicita della loro tradizione un dato formulato in maniera anacronisticamente piú sviluppata (ma anche ecclesiologicamente piú povera) di quanto a loro non servisse. Né in Mt (né, del resto, negli altri scritti neotestamentari) gli sviluppi del mistero petrino nella successione precisamente primaziale sono formulati in termini così chiari e distinti (astrattamente, astoricamente) da costringerci a supporre un'inverosimile *défaillance* nell'intelligenza del *depositum* tra la redazione evangelica e la metà del III secolo.

TULLIO CITRINI
Seminario Arciv. - Saronno (VA)

mente gravido, secondo le diverse situazioni alle quali esso è dinamicamente aperto.

(109) Qui si apre un campo di riflessione immenso, in cui per evidenti ragioni non entro, abbastanza autonomo ma non slegato da tutto il discorso sin qui fatto. Esso riguarda la storia della sussidiarietà e della vocazione all'intervento ministeriale nella chiesa; e ciò che anche attraverso la teologia dei testi petrini del NT e la storia della loro comprensione, senza corti circuiti, lo Spirito oggi dice alle chiese ed ai loro pastori.

(110) Discorso analogo andrebbe fatto per Lc, Gv, e per tutte le teologie neotestamentarie.