

LA PROMESSA FATTA A PIETRO IN MAT. XVI, 16-18

Summarium: Perpenditur vis argumentorum quae a pluribus auctoribus afferuntur contra contextum in quo verba promissionis in evangelio Mathaei inveniuntur, ut probent eum esse artificiosum seu, ut aiunt, « redactionalem »; auctor autem putat rationem omissionis declarationis Jesu, apud Marcum, in peculiari theologia secundi evangelii quaerendam esse, seu in progrediente revelatione « mysterii Jesu ».

La scena raccontata da Matteo in 16, 16-20, divide in due parti il ministero pubblico di Gesù. Con il miracolo della moltiplicazione dei pani compiuto poco tempo prima (Mat. 14, 13-35) e il discorso sul pane di vita tenuto il giorno seguente al miracolo a Cafarnao,¹ si compie un giudizio di Dio sulla folla che segue Cristo. Alla richiesta di credere alle sue parole, non solo il popolo ma anche molti discepoli « si ritrassero indietro e non andavano più con lui ». ² E' la grande defezione, la crisi del ministero in Galilea, che anticipa quella della passione ». ³ Solo i Dodici per bocca di Pietro proclamano la loro fede e fedeltà: « tu solo hai parole di vita eterna ». ⁴ Da questo momento Gesù si dedica in modo speciale alla loro formazione in vista della loro futura missione.

E' ben noto quante controversie ha suscitato nel passato e suscita anche oggi il testo di Mat. 16, 16-19. Una chiara sintesi delle posizioni degli autori cattolici e non cattolici è stata fatta pochi anni fa da A. Legault,⁵ a cui va aggiunto l'articolo recente e informatissimo di O. da Spinetoli,⁶ il quale fa notare che « I pro e i contro l'autenticità si sono controbilanciati e si controbilanciano tuttora tra gli esegeti delle varie correnti. K. L. Schmitt e F. Kattenbusch facevano risalire la tesi dell'autenticità, ma la reazione al libro di O. Cullmann la facevano retrocedere. Oggi l'autenticità del testo del primato è ancora controversa. Lo stesso O. Cullmann che ha dimostrato nel modo più convincente la genuinità del passo e la sua interpreta-

¹ Giov. 6, 54 ss.

² Giov. 6, 66.

³ BRAUN F. M.: *Evangelie selon saint Jean*, p. 368; in: *La S. Bible* (Pirot-Clamer), t. X, Paris 1946.

⁴ Giov. 6, 69.

⁵ *L'Authenticité de Mt. 16, 17-19 et le Silence de Marc et de Luc*; nella collezione: *Studia*, N. 13: *L'Eglise dans la Bible* - Bruges 1962.

⁶ *I Problemi letterari di Matteo 16, 13-20*; in: *S. Pietro (Atti della XIX Settimana Biblica)*, pp. 79-91 - Paideia, Brescia 1967.

zione petrina, è ben lontano dal vedervi un sicuro fondamento del primato del Vescovo di Roma ». ^{6b}

Anche fra coloro che ammettono l'autenticità vi è diversità di pareri riguardo al contesto in cui originariamente era inserito il testo della promessa. Questa diversità di opinioni la riscontriamo anche fra gli autori cattolici, specialmente dopo la pubblicazione del libro su S. Pietro ⁷ fatta dal Cullmann, dove l'autore difende la tesi dell'inserzione: il confronto fra il testo di Marco 8, 27-30 (cfr. Luca 9, 18-20), dove manca il testo della promessa, con Mat. 16, 13-20, fa apparire quest'ultimo come secondario: il contesto di Matteo è quindi « artificiale », l'autore dell'attuale Matteo-greco avrebbe inserito nella scena di Cesarea la dichiarazione di Gesù fatta in altra circostanza, presentandola come una risposta di Gesù alla confessione messianica di Pietro. Hanno aderito alla sentenza di O. Cullmann anche molti esegeti cattolici di chiara fama ⁸ fra i quali sono da ricordare particolarmente A. Voegtle il quale sia recensendo l'opera del Cullmann, sia apportandovi nuovi argomenti in due lunghi articoli, ⁹ ha mostrato di condividerne pienamente la posizione e con lui A. Legault già citato e R. Refoulé. ¹⁰ In questo articolo intendiamo esaminare gli argomenti portati da O. Cullmann e dagli altri autori che ne condividono la sentenza, facendo volta per volta i nostri rilievi. E' da notare che nella sentenza di O. Cullmann le parole di Gesù ritengono tutto il loro valore anche se pronunziate in un contesto diverso da quello di Mat. 16, 13-20: in esse abbiamo realmente la promessa di un primato di giurisdizione, che però Cullmann limita solo a S. Pietro escludendone la trasmissione a dei successori; su questo punto gli esegeti cattolici che ammettono la tesi dell'inserzione, dissentono da Cullmann e ne hanno ribattuto con argomenti efficaci la posizione.

E' ammesso comunemente l'accentuato colore semitico del testo in questione e quindi la sua antichità: « Simone, Bar Jona » — « carne e sangue » — « il Padre che è nei cieli » — il perfetto gioco di parole in lingua aramaica fra « tu sei Kefa e su questa Kefa »

^{6.b} O. da SPINETOLI: *art. c.*, p. 81-82.

⁷ Cfr. O. da SPINETOLI: *art. c.*, pp. 86-87. Ivi nelle note 25, 26, 27, 28 abbondante e recente bibliografia; in nota 28 sono indicate le varie recensioni fatte al libro di Cullmann.

⁸ BENOIT - SPICQ - BOISMARD - BOTTE - SCHMID.

⁹ *Der Petrus der Verheissung und Erfüllung*; in: *Mü. Th. Z.* 5 (1954) 1-47; *Messiansbekenntniss und Petrus-Verheissung*; in: *B. Z.* 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103.

¹⁰ *Primauté de Pierre dans les Evangiles*; in: *Rev. Sc. Rel.* (1964) 7-41; l'autore difende la dipendenza di Mt. 16, »7 da Gal. 1, 15-16. Sostiene la sentenza contraria (= dipendenza di Gal. 1, 16 da Matteo) J. DUPONT: *La Révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt. 16, 17) et de Paul (Gal. 1, 16)*; in: *Rev. Sc. Rel.* 52 (1964) 411.

(= roccia)..., corrispondenza che non troviamo in greco: tu sei Pietro (maschile) e su questa pietra (femm.) ecc... — le immagini delle « chiavi », di « legare e di sciogliere » — il ritmo che ricorre nelle tre strofe, ciascuna composta di tre versi. Questi versetti suppongono un ambiente semitico. Ma quale ne è l'origine? per Bultmann e, in genere, per tutti i seguaci dell'escatologia conseguente, è qualche comunità palestinese che avrebbe creato ed attribuito a Gesù quelle parole.¹¹ L'autore intende la parola « Chiesa » del testo, in senso moderno cioè come società organizzata gerarchicamente, cosa impossibile, egli dice, per Gesù che si aspettava l'imminente fine del mondo. Oggi però si ammette che questa parola, qualunque possa essere stato il termine ebraico od aramaico usato da Cristo, (qahal, edah, qehālā, sibbūrā, kenistā) non è un anacronismo sulle labbra di Gesù purché si dia alla parola il senso di « popolo di Dio » come nel Vecchio Testamento; « sotto questo aspetto l'idea non era stata creata da Gesù, essa esisteva prima di lui ed era anzi familiare al modo di pensare giudaico ». ¹² Nuova luce è venuta su questo punto anche dai documenti del Mar Morto. Ecco quanto scrive un autore riguardo all'organizzazione della comunità essena di Qumrān: « La concezione cattolica che trasportava nell'intenzione di Cristo, l'attuale struttura estremamente organizzata della Chiesa, era ritenuta un anacronismo. Ora invece si scopre che una setta contemporanea a Gesù, pur nell'aspettativa di un'imminente escatologia, formava una vera e propria chiesa, conscia di distinguersi dal resto del Giudaismo, con una dottrina propria ed una gerarchia ben determinata. Dunque niente anacronismo! Gesù se ne avesse avuto bisogno, non aveva che da imitare un modello già esistente ». ¹³

Gli argomenti portati da Cullmann e da altri autori, in difesa della priorità del testo di Marco, sono di ordine interno ed esterno al testo.

1. - Argomenti di ordine interno: semplicità e naturalezza di Marco.

Secondo Cullmann il punto culminante della scena di Cesarea è l'annuncio della passione e l'acerbo rimprovero fatto a Pietro. Il pensiero di un Messia sofferente è così estraneo alle idee che l'Apostolo

¹¹ FEUILLET A.: *Introduction...*, vol. II, p. 808.

¹² FEUILLET A.: *Op. c.*, pp. 807-808. O. CULLMANN: *Op. c.*, p. 170 (Cfr. O. da SPINETOLI, nota 7, sopra).

¹³ GALBIATI E.: *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 783 - Morcelliana, Brescia 1961.

si faceva del Messia che, credendo Cristo agitato da tristi presentimenti, lo prende in disparte e si mette a riprenderlo. Gesù reagisce rimproverando a sua volta Pietro, di avere del Messia un concetto troppo umano, terrestre, anzi satanico, analogo a quello di Satana nelle tentazioni del deserto. In Matteo invece non abbiamo questo carattere così drammatico del racconto: numerosi ritocchi redazionali ne tradiscono il carattere secondario.

A questo primo argomento, possiamo fare alcuni rilievi: nota giustamente Cullmann che « l'ordine secondo il quale gli evangelisti hanno distribuito il loro materiale, equivale già ad un commento perché ci fa conoscere quale significato danno ai particolari del racconto ». ¹⁴ L'autore applica questo principio al racconto di Matteo il quale, nel miracolo di Gesù che cammina sulle acque, cioè in un capitolo che precede quasi immediatamente la confessione di Pietro, facendo dire ai discepoli: « Veramente sei Figlio di Dio », toglie alla scena di Cesarea il significato particolare che essa aveva. Marco invece, pur narrando lo stesso miracolo, era ben cosciente che per ben comprendere tutta l'importanza dell'episodio, era necessario che non fosse preceduto da nessuna confessione della messianità di Gesù da parte dei discepoli. Questa osservazione è ottima, ma però si potrebbe obiettare: la preoccupazione di Marco di non far precedere la scena di Cesarea da alcuna confessione di messianità da parte dei discepoli, potrebbe essere qualche cosa di « artificiale », o, come dicono, di « redazionale », cioè la disposizione dei fatti potrebbe essere stata fatta non come avvennero in realtà, ma obbedendo ad un'idea che, nel nostro caso, sarebbe la preoccupazione di non turbare la progressiva rivelazione del mistero di Gesù, idea che, oggi, tutti considerano fondamentale nel vangelo di Marco; avremmo allora, anche riguardo a questa disposizione, una « sistematizzazione » analoga a quella che gli autori riscontrano comunemente nel secondo vangelo a proposito del « segreto messianico ». ¹⁵ E' evidente allora che il racconto di Matteo, libero da tale preoccupazione, sarebbe più oggettivo, sarebbe cioè più aderente al modo con cui si svolsero i fatti. Vedremo, in seguito, che è proprio in questa preoccupazione di Marco che, forse, potremo trovare la ragione dell'omissione della promessa del primato nel suo vangelo.

Inoltre se si deve tener presente l'ordine secondo cui gli evangelisti hanno distribuito il loro materiale, è altrettanto necessario considerare anche il contesto immediato o mediato nel quale sono inquadrati, perché può aiutarci a comprendere meglio e i fatti narrati e

¹⁴ CULLMANN O.: *Op. c.*, p. 158.

¹⁵ X. L. DUFOR: *Introduction...*, p. 217-218.

l'intenzione dell'evangelista; nel nostro caso pensiamo sia necessario considerare il contesto che precede immediatamente il miracolo di Gesù che cammina sulle acque di cui ha fatto menzione Cullmann, perché questo esame ci aiuterà a conoscere quale fosse l'attesa messianica di Pietro e degli altri Apostoli al momento della confessione, attesa cui Cullmann attribuisce tanta importanza.

Ora notiamo che questo miracolo, tanto in Matteo quanto in Marco segue immediatamente quello della moltiplicazione dei pani;¹⁶ è un fatto notevole che ambedue gli evangelisti usano un identico verbo al principio del racconto « ἠνάγκασεν »¹⁷ = li obbligò, li costrinse (a salire in barca). Qual'è la ragione di questo modo energico di agire da parte di Gesù? Crediamo che ben pochi saranno convinti dalla spiegazione che dà J. Schmid: « il motivo del comando di Gesù, se prendiamo come spiegazione Giov. 6, 15, sta nella situazione che si è venuta a creare con la moltiplicazione dei pani. La quiete e la solitudine sono finite fin tanto che essi non siano liberati dalla folla, presa dal più vivo entusiasmo a causa del miracolo ».¹⁸ Sembra, a quanto dice l'autore, che Gesù li obblighi alla partenza perché ormai, per l'afflusso della folla, i discepoli non possono più trovare quiete e tranquillità: erano andati infatti in una località deserta, secondo il racconto di Marco,¹⁹ per trovare un po' di riposo.

Ma se così stessero le cose, non ci sarebbe stato bisogno da parte di Gesù di « forzarli » a salire in barca, sarebbe bastato un semplice accenno che essi avrebbero accolto con gioia, desiderosi come erano di trovare un po' di quiete. Perciò ci sembra più naturale e più aderente al contesto la spiegazione che dà la maggior parte degli autori. Sebbene « Marco non dica nulla dell'impressione suscitata sul popolo dal miracolo precedente »,²⁰ per mezzo del verbo « ἠνάγκασεν » usato dai due evangelisti, veniamo a conoscere che i discepoli non erano restati indifferenti all'entusiasmo della folla che voleva proclamare Gesù, come suo re: « il miracolo che elettrizzava la folla non poteva lasciare freddi gli Apostoli fra le cui mani si era compiuto il miracolo. Nonostante il silenzio dei testi, si indovina che essi hanno accolto questo progetto e che sono pronti a dar loro (alla folla) una mano ».²¹ E in un commento recentissimo al Vangelo di Marco: « Però Marco non è completamente muto (riguardo al titolo di Profeta dato

¹⁶ Mt. 14, 14-36; Mc. 6, 31-56.

¹⁷ Mt. 14, 22; Mc. 6, 45.

¹⁸ J. SCHMID: *L'Evangelo secondo Marco*; p. 175. Brescia 1961.

¹⁹ Mc. 6, 30.

²⁰ J. SCHMID: *Op. c.*, p. 175.

²¹ D. BUZY: *Evangile selon S. Mathieu*, p. 197; in: *La Sainte Bible*, t. IX - Paris 1946.

a Gesù): difatti la partenza immediata e forzata dei discepoli e l'allontanamento di Gesù dal luogo del miracolo (6,45s) si spiegano molto bene nella situazione descritta nel IV Vangelo. Con i due provvedimenti, evitò che i presenti attuassero il loro progetto di proclamare re»: ²² ecco perché Gesù « costringe » i suoi discepoli a salire in barca. Da questo fatto, più che da qualsiasi discorso, gli Apostoli dovettero capire che il messianismo di Gesù non corrispondeva, almeno in tutto, alla loro aspettativa che era quella comune a tutto il popolo. Questa impressione dovette rafforzarsi il giorno seguente a Cafarnao, quando, in occasione del discorso sul pane di vita, la folla e molti discepoli « si ritrassero indietro e non andavano più con lui »: è impossibile che la crisi di Galilea non abbia influito sulla loro concezione del Messia; anche la risposta di Pietro a Gesù quando egli chiede agli Apostoli se anche loro vogliono abbandonarlo, « a chi andremo, tu solo hai parole di vita eterna », se esprimono un bell'atto di fede nel Maestro, fanno però capire che la ragione della loro perseveranza nella sequela di Cristo, è esclusivamente di ordine spirituale.

Che i due sinottici usando il verbo « ἀναγκάζειν » abbiano in mente quanto era successo dopo la prima moltiplicazione dei pani, trova una conferma indiretta dalla quasi perfetta corrispondenza fra Matteo e specialmente Marco nella cosiddetta « sezione dei pani » (= Mc. 6, 30-8, 33) e la disposizione dei fatti nel cap. VI di S. Giovanni:

	Mc.	Giov.
a) moltiplicazione dei pani per i 5.000	6, 3-44	6, 1-15
b) Gesù cammina sulle acque	6, 45-54	6, 16-24
c) Richiesta di un segno a Gesù	8, 11-13	6, 25-34
d) Osservazioni sul pane	8, 14-21	6, 35-59
e) Fede di Pietro	8, 27-30	6, 60-69
f) tema della passione e del tradimento di Giuda ²³	8, 31-33	6,70-71

Questi contatti innegabili, fan vedere che tanto i due sinottici quanto Giovanni, pur mantenendosi autonomi, attingono ad una tradizione fondamentalmente comune, di cui omettono o adattano particolari secondo le loro particolari finalità teologiche. ²⁴

²² URICCHIO F. M. - STANO G. M.: *Vangelo secondo S. Marco*, p. 82, nota 2; in: *La Sacra Bibbia* - Marietti, Roma 1966.

²³ S. CIPRIANI: *La confessione di Pietro in Giov. 6, 69-71*, p. 105; in: *S. Pietro (Atti della XIX Settimana ecc.)*, Paideia, Brescia 1967. L'autore fa notare che tutto il cap. 7 e 8, 1-10. 22-26, non trova corrispondenza in Giovanni.

²⁴ S. CIPRIANI: *Op. c.*, p. 111.

Un'altra conferma che quando riferiscono la scena di Cesarea, Matteo e Marco hanno presente l'atmosfera venutasi a creare dopo il miracolo della moltiplicazione dei pani e il discorso sul pane di vita, la possiamo forse dedurre anche dal modo con cui i discepoli rispondono alla domanda di Gesù: « Chi dicono gli uomini che sia il Figlio dell'Uomo? ». ²⁵ Meraviglia un pò il fatto che gli Apostoli nel riferire le opinioni della gente, non dicano che egli sia il Messia o il Profeta. Gli autori spiegano che questa omissione è dovuta ad un motivo redazionale, cioè all'intenzione dei Sinottici di mettere in rilievo la confessione di Cesarea. Ora se questa ragione è valida per Marco, non possiamo affermare altrettanto per Matteo il quale, per ben tre volte, prima di Cesarea, fa salutare Gesù con il titolo messianico di « Figlio di David ». ²⁶ Questa reticenza da parte degli Apostoli forse è dovuta a ragioni di prudenza; essi ricordano la reazione di Gesù di fronte alla folla che voleva eleggerlo re, tentativo unito strettamente con il riconoscimento della sua dignità messianica, sebbene la folla l'abbia intesa in senso politico; diceva infatti la gente: « questi è veramente *quel* Profeta che doveva venire nel mondo ». ²⁷ Possiamo ricordare anche le continue proibizioni di Gesù di far conoscere tutto ciò che aveva relazione con la sua dignità messianica (= il segreto messianico), proibizioni presenti in tutti i sinottici ma specialmente in Marco; il martirio di Giovanni Battista che aveva reso testimonianza a Gesù; l'odio crescente degli Scribi e dei Farisei, sia della Galilea che di quelli venuti da Gerusalemme: ²⁸ è tutto un complesso di fatti che dovettero influire sulla concezione degli Apostoli riguardo al messianismo di Gesù e lasciarli interdetti sul modo con cui avrebbe realizzato la sua dignità messianica.

Tenendo presenti tutti questi fatti ci sembra superflua la domanda che si fa Cullmann riguardo al modo con cui Pietro sia arrivato a conoscere la dignità messianica di Gesù, dato che nel testo di Marco non si parla di rivelazione da parte del Padre celeste; se la folla era arrivata a tale conoscenza considerando gli insegnamenti e le opere di Gesù, tanto più è da supporre questo per gli Apostoli. Dice Cullmann: « forse i discepoli avevano discussa fra loro la questione quando Gesù non era presente: la confessione di Pietro si sarà basata anche sulla loro ferma convinzione ». ²⁹ Concediamo senz'altro che gli Apostoli avranno parlato fra loro di tale questione, ma pensiamo che tale colloquio, tenendo presente quanto abbiamo

²⁵ Mt. 16, 13.

²⁶ Mt. 9, 27; 12, 23; 15, 22; Giov. 6, 14-15.

²⁷ Giov. 6, 14.

²⁸ Mc. 3, 22; 7, 1; Mt. 12, 24-32; 15, 1-20; Lc. 11, 15-22. 38.

²⁹ *Op. c.*, p. 156.

esposto sopra, doveva riguardare più che la dignità messianica del Maestro, il modo con cui egli l'avrebbe realizzata; e forse proprio a questo vuole alludere Marco quando riporta le parole degli Apostoli alla fine del racconto di Gesù che cammina sulle acque: « quelli tanto più dentro se ne stupivano perché non avevano compreso il fatto dei pani, tenendo la mente ottusa »; gli autori fanno consistere questa ottusità nel fatto che, nonostante i due miracoli (= moltiplicazione dei pani e cammino sulle acque), essi non erano arrivati a conoscere la dignità divina di Gesù; ma forse, a questo punto della rivelazione, sarebbe stato pretendere troppo dagli Apostoli; per noi questa ottusità riguarda il contrasto fra il potere mostrato da Gesù nei due miracoli e il suo fermo rifiuto a farsi proclamare re: con questo modo di procedere Marco prepara e la rivelazione della dignità messianica a Cesarea, e soprattutto la rivelazione del Figlio dell'Uomo che attraverso la passione e la morte di Croce, deve arrivare alla gloria. Tale ci sembra che sia stato l'animo degli Apostoli e di Pietro riguardo al messianismo del Maestro, al momento del riconoscimento esplicito, a Cesarea, di tale dignità: Pietro e gli Apostoli sanno che Gesù è il Messia, ma inquadrata questa fede nell'ambito dei fatti accennati sopra e specialmente della crisi di Galilea, essi non sanno in che modo si realizzerà questo messianismo; essi non sanno ancora di essere discepoli di un Messia destinato alla passione e alla morte, ma sono certo consapevoli di essere alla sequela di un Messia abbandonato dal popolo e da molti discepoli, perseguitato dalle guide spirituali della nazione, di un Messia che ha rifiutato energicamente di farsi proclamare re.

Considerando questo stato d'animo, che ci sembra ben fondato sui testi, il racconto di Marco spiega meno facilmente di quello di Matteo, la violenta reazione di Pietro all'annuncio della passione e della morte di croce: in questo caso infatti le parole rivelatrici della passione sono rivolte da Gesù ad uno che ha già visto crollare nel suo intimo tante speranze: è una delusione, la più grave di tutte, ma che si aggiunge a tante altre delusioni.

Esaminiamo ora il racconto di Matteo: anche qui Gesù, subito dopo la moltiplicazione dei pani, « costringe » gli Apostoli a salire in barca; il miracolo di Gesù che cammina sulle acque rafforza la loro fede nella dignità messianica del Maestro: « Veramente sei figlio di Dio »; ³⁰ segue poi l'abbandono della folla e dei discepoli raccontata da Giovanni ³¹ e la confessione di Cesarea. Alla domanda di Gesù,

³⁰ Mc. 6, 51-52.

³¹ Giov. 6, 52-67.

Pietro, illuminato dall'alto, confessa: « Tu sei il Messia, il Figlio del Dio vivente ». Fino a questo momento lo stato d'animo di Pietro e degli Apostoli è identico a quello che abbiamo esposto sopra. Ma a questo punto in Matteo comincia qualche cosa di nuovo: non solo il Padre ma anche Gesù deve fare una rivelazione a Pietro: Egli, nel futuro, edificherà su di lui la sua Chiesa, promettendo di conferirgli anche tutti i poteri necessari. Le parole sono rivolte direttamente a Pietro, ma sono presenti anche gli altri Apostoli... Certamente essi comprendono sul momento e in modo molto generale, almeno il significato delle immagini usate da Gesù nella sua dichiarazione, immagini molto comuni e che si ricollegano con il Vecchio Testamento: *Roccia*, come fondamento, indica solidità e coesione; *Chiesa*: il popolo di Dio adunato davanti ad Jahwèh; *Chiavi*: l'ufficio di amministratore o maggiordomo; *Legare e Sciogliere*: permettere o proibire una cosa. Tutto questo si realizzerà nel futuro, non in un regno trascendente come sognavano gli apocalittici, ma « su questa terra » (v. 19). Possiamo immaginare la trasformazione che avveniva nell'animo di Pietro e dei compagni mentre ascoltavano le parole del Maestro che annunciavano un avvenire così glorioso: nonostante il rifiuto di farsi proclamare re e l'abbandono della folla e di molti discepoli, il Maestro promette la fondazione di una società, nella quale se Pietro occuperà il primo posto, certo anche loro, come discepoli fedeli, ricopriranno cariche onorifiche.

Era necessario quindi che Gesù per evitare dei malintesi, svelasse subito tutto il piano divino e così preparasse l'animo degli Apostoli allo scandalo della Croce: il nuovo popolo di Dio sarebbe stato edificato su Pietro dopo la morte violenta del Maestro e la sua resurrezione: « Fin da quel momento cominciò a render noto ai suoi discepoli che bisognava che soffrisse molto da parte degli anziani, dei gran sacerdoti e degli Scribi e fosse ucciso e che sarebbe risorto il terzo giorno ».

« E' difficile immaginare lo stupore, lo stordimento degli Apostoli a quella rivelazione inaspettata. Il Messia, il Salvatore di Israele, il Redentore del mondo, il Figliolo di Dio, rinnegato dal suo popolo, perseguitato e messo a morte dal tribunale supremo della nazione... Ma era tutto ciò credibile? Era tutto ciò possibile? Il più scandalizzato era proprio quello la cui fede era stata, or ora, altamente elogiata ». ³² Proprio per questo motivo, la reazione di Pietro, nel testo di Matteo, è pienamente spiegabile: dopo la rivelazione del Padre e la dichiarazione di Gesù, sentirsi annunciare immediatamente la pas-

³² F. PRAT: *Jésus Christ*, t. II, p. 438; Paris 1933.

sione e la morte di Croce, era come passare improvvisamente dalla luce più viva, alle tenebre più dense, dalle speranze più alte alla disillusione più profonda: tanto più grande è l'idea che ora Pietro, dopo la rivelazione celeste, si è fatto della Persona di Gesù, tanto più violenta e naturalmente spiegabile diviene la sua reazione all'annuncio delle umiliazioni del Maestro.

Anche l'affermazione di Cullmann che Matteo, facendo confessare agli Apostoli in occasione del miracolo di Gesù che cammina sulle acque, cioè prima della scena di Cesarea, « tu sei veramente il Figlio di Dio », ³³ avrebbe tolto a questo episodio il suo significato, non ci sembra esatta. Nel cap. 14, 33 sono i discepoli che spontaneamente, impressionati dal miracolo, confessano la dignità messianica di Gesù: ma si tratta di una convinzione che potremmo chiamare privata; invece nel cap. 16, 13-17 è Gesù che interroga per provocare una risposta e Pietro risponde a nome di tutti non di propria scienza ma per una rivelazione del Padre celeste; Gesù approva esplicitamente le sue parole e fa la magnifica promessa: abbiamo quindi in Matteo, un « crescendo » nella rivelazione della natura e della missione del Figlio dell'Uomo.

Certo in Marco non è tanto chiaro se Gesù abbia approvato o no la confessione di Pietro e non mancano autori che stanno per la seconda alternativa: ³⁴ almeno su questo punto il testo di Marco è meno vivo e naturale di quello di Matteo. La stessa osservazione la possiamo fare riguardo al nesso fra la professione di fede di Pietro

³³ Mt. 14, 33.

³⁴ Di parere negativo è A. Voegtli, in: *Bibl. Zeitsch.* 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; per quest'autore il v. 17 dove Gesù felicita Pietro per la rivelazione ricevuta dal Padre, sarebbe stato redatto dallo stesso evangelista per dare alla risposta di Pietro il valore di un insegnamento catechistico sulla persona di Gesù; invece i vv. 18 e 19 contengono parole realmente pronunziate da Gesù, ma dopo la resurrezione. Se infatti, dice Voegtli, Marco avesse conosciuto questi versetti, non si spiegherebbe perché li abbia omessi e così abbia cambiato il senso alla risposta di Gesù (Voegtli intende le parole di Gesù in Marco 8, 30, come una negazione di quanto ha affermato Pietro: « Tu sei il Messia », mentre invece in Mt. abbiamo l'approvazione esplicita). Ma è evidente che anche in Marco e in Luca, sebbene non sia così chiaro come in Matteo, la proibizione di parlare suppone che Gesù abbia approvato la confessione di Pietro; Gesù impone lo stesso silenzio ai demoni i quali sapevano che egli era il Messia (Mc. 1, 24; 3, 11; Lc. 4, 41; Mt. 12, 16); il medesimo atteggiamento lo tiene Gesù dopo la Trasfigurazione: certo in questo caso non vuole smentire le parole del Padre. Cfr. G. M. CAMPS: *La Biblia*, vol. 18: *Evangelis Sinoptics (Evangelii segons Sant Mateu)* pp. 201-202 - Moneistir de Montserrat 1963. Anche O. Cullmann sostiene che in Mc. 8, 29 e Mt. 26, 64, Gesù rifiuterebbe il titolo di « Cristo » e prenderebbe quello di « Figlio dell'Uomo ». Cfr. F. M. URICCHIO G. M. STANO: *Op. c.*, p. 77, nota 2. Anche E. DINKLER sostiene che Gesù rifiuta di essere riconosciuto come Messia. Cfr. I. DE LA POTTERIE: *La confessione messianica di Pietro in Marco*, 8, 27-33 in: *S. Pietro (Atti ecc...)* p. 68, nota 21.

e la predizione della passione. Marco unisce i due fatti con il solito tenue, evanescente « και », mentre Matteo li distingue chiaramente con l'enfatico « ἀπὸ τότε ἤρξατο » = da quel momento, proprio dopo la rivelazione fatta a Pietro dal Padre celeste e la promessa di Cristo di fondare su di lui la Chiesa... « egli cominciò ad insegnare la necessità (« δεῖ ») della passione e della morte ».

Viene messo anche in dubbio il nesso che corre fra il « macarismo » del v. 17 (= Beato sei tu, Simone figlio di Giona...) e il testo della promessa (v. 18): « Nell'attuale contesto può riferirsi solo alla confessione di Pietro, ma con ciò non è detto che vi si riferisse anche in precedenza... le parole del primato hanno già una loro introduzione: « Ed io ti dico... ». ³⁵ E la ragione è che « la promessa non è subordinata o comunque connessa col macarismo mediante un « γαρ » e un « διὰ τοῦτο » « o anche soltanto con un « και » coordinato, ma comincia « καὶ ὧ σοι λέγω ». ³⁶ Non vediamo la ragione perché sia necessario ammettere un nesso causale fra macarismo e promessa, quasi che la promessa sia un premio per la rivelazione fatta a Pietro dal Padre celeste; in questo caso il senso sarebbe: Beato infatti (« γαρ ») sei tu, Simone figlio di Giovanni perché non la carne e il sangue ecc... Per questo (« διὰ τοῦτο ») io ti dico... E' molto più naturale vedere una semplice coordinazione fra macarismo e promessa, dando però alla frase « καὶ ὧ » il significato di « vicissim ego » (dico tibi), ³⁷ cioè: io a mia volta ti dico; quindi abbiamo il senso: il Padre mio celeste ti ha fatto una rivelazione e per questo sei beato ecc..., io a mia volta te ne faccio un'altra ecc... Questa traduzione rende benissimo il senso, senza che sia necessario riferire le parole di Gesù alla confessione di Pietro, cioè: « Perché tu hai parlato così (= sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente) a me, anch'io voglio dire a te una parola », ³⁸ considerando quindi il macarismo come « una parentesi, un sovrappiù aggiuntosi alla scena di Cesarea, non una premessa al testo del primato ». ³⁹ In realtà Pietro non è stato che un semplice strumento nel comunicare la rivelazione interiore del Padre; che poi « λέγω » (= a mia volta *ti dico*) equivalga, quanto al senso a « rivelare », appare chiaramente dall'oggetto della promessa: una realtà futura che Pietro non poteva conoscere naturalmente, se Gesù non glielo avesse « detto ».

³⁵ O. da SPINETOLI: *Art. c.*, p. 91.

³⁶ O. da SPINETOLI, *ibid.*

³⁷ Cfr. C. L. W. GRIMM: *Lexicon Graeco-Latinum N. T.*, sub voce. F. ZORELL: *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, sub voce.

³⁸ J. SCHMID: *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 324; Morcelliana, Brescia 1962.

³⁹ O. da SPINETOLI: *Art. c.*, p. 91.

Altra difficoltà mossa al testo di Matteo, è la confessione della divinità di Gesù, da parte di Pietro: « Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente ». Il confronto, dicono, con il testo parallelo di Marco, ci dice che in Matteo sono autentiche solo le parole « tu sei il Cristo », le altre sarebbero un'« amplificazione » fatta da Matteo-greco, per ragioni catechistiche cioè per istruire i lettori sulla natura divina di Gesù; notiamo inoltre che in Mat., al v. 20, si parla solo della messianità di Gesù: « allora impose ai discepoli di non dire a nessuno che egli era il Messia ». Perché la proibizione non riguarda anche la divinità se essa era stata realmente confessata?

Rispondiamo:

Quanto all'amplificazione fatta da Matteo-greco per ragioni catechistiche, possiamo chiederci se verso l'anno 70-75, la data assegnata da molti autori al Matteo-greco, sarebbe stata veramente necessaria una tale amplificazione. E' stato notato che nei Sinottici, posteriori, secondo la cronologia moderna, a quasi tutto l'epistolario paolino, abbiamo una « teologia arcaica ». Ora dagli altri scritti del Nuovo Testamento, incluse le lettere di S. Paolo, possiamo conoscere quale approfondimento ed esplicitazione avesse raggiunto nella seconda metà del primo secolo, il messaggio evangelico. Basti citare il testo cristologico di Col. 1, 15-20 (la lettera fu scritta fra il 61-63, quindi è anteriore di quasi 15 anni al Mat. greco): « Egli è l'immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura, perché in lui furono create tutte le cose: quelle che stanno nei cieli e sulla terra, le cose visibili e quelle invisibili siano i Troni o Dominazioni o Principati o Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è il primo di tutte le cose e tutte le cose hanno in lui consistenza ecc... »⁴⁰.

Alla luce di questo approfondimento, i destinatari del Matteo-greco dovevano intendere, istintivamente come succede a noi, i titoli « Cristo » e specialmente quello di « Figlio di Dio » con quella pienezza di senso che era naturale conseguenza di tale maggiore penetrazione ed esplicitazione della parola di Gesù. Così, tanto per dare un esempio, in Mat. al cap. 14, 33, al termine del racconto della tempesta sedata, abbiamo: « Allora quelli che erano nella barca si prostrarono dicendo: Veramente tu sei il Figlio di Dio ». E' certo che i destinatari del Vangelo trovavano in questa confessione degli Apostoli, una dichiarazione esplicita della divinità di Gesù, in forza di quella maggiore penetrazione raggiunta verso quel tempo dal messaggio evangelico. E allora un ampliamento della confessione di Pietro, fatta dall'evangelista, non avrebbe causato altro che confusione; infatti

⁴⁰ Cfr. anche Rom. 1, 1-7; 5, 15-21; 8, 28-39; Efes. 1, 3-12. 20; 2, 21-22; 4, 14-16; Filip. 3, 9-11; Ebr. 1, 1-4).

i lettori si sarebbero potuti chiedere perché gli Apostoli al cap. 14, 33 riconoscono e professano la divinità di Gesù senza bisogno di particolari rivelazioni, mentre Pietro al cap. 16, 17 ha bisogno di una rivelazione speciale del Padre celeste, rivelazione che viene esaltata con tanta enfasi dal Signore. Differente invece è il caso, se in Matteo abbiamo il racconto dei fatti come avvennero realmente: nel cap. 14, 33, come pure in tutti quei passi dove gli indemoniati salutano Gesù come « Figlio di Dio », il titolo è solo una qualifica messianica (cfr. Luc. 4, 41), « con una portata più larga e più precisa; più larga perché può applicarsi ad altri personaggi che non il Messia; più precisa perché designa, riferita al Messia o ad ogni altro, il tratto caratteristico di una speciale intimità con Dio », ⁴¹ mentre in Mat. 16, 16s abbiamo la confessione della divinità in virtù di una rivelazione speciale fatta a Pietro.

Riguardo poi al grado di intensità e di perfezione di tale fede, ci piace riferire l'affermazione così equilibrata di A. Feuillet: « La confessione di Cesarea di Filippo, fatta da Pietro a nome dei Dodici, ha potuto innalzare momentaneamente la loro fede a quest'altezza (conoscenza della divinità di Gesù)... ma non è certo. In ogni caso, subito dopo questa scena, noi vediamo Pietro rimproverare Cristo, cosa che si concilia male con una fede ferma nella sua dignità propriamente divina. La Trasfigurazione contribuì senza dubbio a rischiarare e consolidare la fede dei tre privilegiati che ne furono i testimoni. Ma solo il miracolo della resurrezione permise ai Dodici di accedere definitivamente alla fede nella divinità di Gesù » ⁴² E' da rilevare però che non ci sembra troppo esatto affermare che una fede ferma di Pietro nella divinità di Gesù mal si concilia con il rimprovero che egli fa poco dopo al Maestro. Vediamo infatti che nonostante il « consolidamento » della Trasfigurazione, Pietro durante il viaggio al Getsemani (e siamo alla fine del ministero pubblico) non teme di contraddire con altrettanta « vivacità » il Maestro. E' vero che in quest'occasione non troviamo il verbo « *ῥιπιμαῖν* » = rimproverare; però Marco usa un avverbio altrettanto forte: « *ἐκπερισσῶς* » = con più veemenza, con più ostinazione. ⁴³

⁴¹ P. BENOIT: *Esegesi e Teologia*, p. 118 - Edizioni Paoline, Roma 1964. Anche p. Benoit ritiene che le confessioni della divinità in Mt. 14, 33 e 16, 16 siano state aggiunte nella redazione greca del vangelo, « in funzione di una fede più sviluppata »; la ragione è che esse mancano nei testi paralleli di Mc. 6, 51, 8, 29. Cfr.: *Esegesi e Teologia*, pp. 121-122.

⁴² *Introduction...*, vol. II, p. 799.

⁴³ Cfr. F. ZORELL: *Novi Test. Lexicon Graecum, sub voce*; egli traduce = *omnem modum excedens, animosius, ferventius*; si tratta di un « *apax legōmenon* ».

Se poi al v. 20 Gesù ordina agli Apostoli di mantenere il segreto solo riguardo alla sua dignità messianica e non fa alcun accenno alla confessione della sua divinità, è da notare che la rivelazione è stata fatta direttamente a Pietro: non ne segue quindi che gli altri Apostoli abbiano capito le parole della rivelazione con la stessa perfezione; perciò Gesù si preoccupa principalmente di salvaguardare da possibili indiscrezioni, quella verità che tutti avevano capito benissimo: la dignità messianica. Inoltre se era imprudente rivelare al popolo questa dignità messianica, per il pericolo che fosse intesa in senso politico, tanto più pericoloso sarebbe stato diffondere la notizia che Gesù si proclamava Figlio naturale di Dio; si sarebbe subito alienato il popolo che l'avrebbe considerato e perseguitato come un bestemmiatore: non vi era quindi bisogno di imporre il silenzio agli Apostoli su di una cosa che essi capivano, istintivamente, quanto fosse pericolosa.

E nemmeno ci sembra esatto dire come fa Cullmann che Pietro nel momento stesso in cui confessa « tu sei il Cristo » e specialmente quando rimprovera Gesù, è uno strumento inconsapevole di Satana, perché come Satana nelle tentazioni del deserto, egli ha presente solo un messianismo glorioso e terrestre. Se la nostra ricostruzione dello stato d'animo di Pietro e compagni è vera, ci sembra poco probabile, come abbiamo già visto sopra, che essi pensassero ad un messianismo quale veniva concepito dall'aspettativa popolare. In un recente articolo anche P. Ignace de la Potterie⁴⁴ respinge l'interpretazione di Cullmann: « Nel vangelo di Marco, l'insegnamento di Gesù sul Messia sofferente, al v. 31, non mira tanto a *correggere* una concezione errata dei discepoli, quanto a *completare* un modo di vedere ancora ambiguo e incompleto ».

Ma possiamo chiedere in che cosa consistesse questo « modo ambiguo e incompleto » cioè a quale messianismo essi pensassero; se escludiamo la passione dolorosa di cui Gesù comincia a parlare solo dopo la confessione di Pietro a Cesarea, non restano altro che due ipotesi: o essi pensavano ad un messianismo di tipo popolare, come quello dei loro contemporanei, oppure non sapevano in che modo Gesù avrebbe realizzato il suo messianismo; noi abbiamo cercato di provare questa seconda alternativa. Perciò Pietro diviene strumento inconsapevole di Satana solo se si ammette che il rimprovero fatto a Gesù dopo l'annuncio della passione, sia stato preceduto, come narra Matteo, dalla promessa del primato la quale rialzando le speranze di Pietro e degli altri Apostoli, fa loro intravedere, di nuovo,

⁴⁴ Art. c., p. 68.

per il futuro, un messianismo glorioso. Ma allora, quando Pietro rimprovera il suo Maestro, non è più il Padre celeste, ma la « carne e il sangue » che parlano, scandalizzati dalla via della Croce.

Dopo aver affermato che l'ampliamento del testo fatto da Matteo, appare come un indebolimento di quello di Marco, Cullmann dice giustamente: « nonostante la prudenza che si impone quando si formulano giudizi come questo, fondati sulle impressioni ». ⁴⁵ Condividiamo pienamente questa riserva, ben convinti che la nostra ricostruzione dei fatti e specialmente quanto riguarda lo stato d'animo di Pietro al momento della confessione, non eccede il grado della probabilità.

2. - Argomenti di ordine esterno.

Se Matteo ha inserito nella scena di Cesarea, come affermano gli autori di cui sopra, un « logion » pervenutogli isolatamente, perché non sapeva trovargli una collocazione più adatta, quale è il suo contesto originario, cioè in quali circostanze concrete Gesù avrebbe pronunciato realmente quelle parole? Domanda molto difficile, perché se gli evangelisti, pur così vicini ai fatti non lo sapevano, ben più difficilmente noi siamo in grado di determinarlo. E infatti gli autori che difendono la tesi dell'inserzione sono costretti, com'è naturale, ad avanzare varie ipotesi. Il contesto originario sarebbe: 1) - la crisi di Galilea, quando Pietro confessa che solo Gesù ha parole di vita eterna; ⁴⁶ 2) - l'apparizione di Cristo, dopo la resurrezione, sulle rive del lago di Tiberiade (Giov. 21); ⁴⁷ 3) - durante l'ultima cena. ⁴⁸

Quest'ultima ipotesi sostenuta dal Cullmann, si basa su questi argomenti: il testo di Matteo 16, 17ss, appartiene senza dubbio al racconto della passione e doveva essere trasmesso in origine, in rapporto alle negazioni di Pietro; Matteo lo ha inserito in un altro quadro. ⁴⁹ Se egli ha scelto la scena di Cesarea, lo ha fatto per questi motivi: 1) il parallelismo fra le parole di Pietro « tu sei il Cristo », e quelle di Gesù: « tu sei Pietro ecc... » (« il logion » trasmesso iso-

⁴⁵ *Op. c.*, p. 155.

⁴⁶ J. LEAL: *Evangelio de S. Juan*, pp. 923-924; in: *La Sagrada Escritura, Nuevo Test.*, vol. I - B.A.C., Madrid 1961. Ivi l'autore confuta brevemente la posizione di A. Wikenhauser. Da notare però che sono molti, anche fra i cattolici, che sostengono questa tesi: Cfr. S. CIPRIANI: *La confessione di Pietro in Giov. 6, 69-71* in: *S. Pietro, (Atti ecc.)*; cfr. specialmente pp. 102-108; note 10-17.

⁴⁷ Cfr. nota 34.

⁴⁸ A. LEGAULT, *Op. c.*, p. 47: l'autore riassume il pensiero di Cullmann.

⁴⁹ O. CULLMANN: *Op. c.*, p. 166.

latamente e pervenuto in tal modo all'evangelista, avrebbe cominciato con le parole: « tu sei Pietro »); 2) sappiamo da Luca 22, 31 che durante l'ultima Cena, Pietro afferma di volere seguire Gesù fino in carcere, anzi fino alla morte; Gesù gli predice il rinnegamento; gli ordina di fortificare nella fede i suoi fratelli, dopo la conversione: questo sarebbe il contesto originario della dichiarazione di Gesù; inoltre in questo testo, Simone e gli altri sono messi in relazione con Satana (v. 31: Satana ha chiesto di vagliarvi come grano) e questo a proposito dei patimenti di Cristo; ora dato che nella conclusione della scena di Cesarea, Pietro è chiamato « Satana » in circostanze simili, questo potrebbe essere un altro motivo che ha spinto Matteo ad inserire il detto di Gesù in quel contesto.

Questi argomenti non sono molto convincenti se altri hanno preferito inquadrare la dichiarazione di Gesù a Pietro in altre circostanze storiche. Del resto già Loisy aveva avanzato un'ipotesi molto simile, sostenendo però la dipendenza di Luca da Matteo: il primo sarebbe stato un « doppione » del secondo:

Mt. 16	Lc. 22
1. - Promessa di Gesù a Pietro;	1. - Preghiera di Gesù per Pietro;
2. - Simone diviene « Pietro »;	2. - Simone dopo il suo peccato, consoliderà nella fede i suoi fratelli;
3. - Le porte dello Sheol;	3. - Satana è vinto grazie alle preghiere del Signore;
4. - Su questa « pietra » io edificherò la mia Chiesa;	4. - Conferma i tuoi fratelli;
5. - « Indietro, Satana! »;	5. - Tu mi rinnegherai tre volte. ⁵⁰

Ma l'argomento più decisivo sarebbe il seguente:

« Gesù ha risposto alla confessione di Pietro che ha solo presente un messianismo terrestre e glorioso, rimproverandolo con parole molto dure: Indietro, Satana! perché tu non hai il senso delle parole di Dio... E' difficile pensare che Gesù avrebbe scelto proprio

⁵⁰ Cfr. REFOULE' F.: *Primauté de Pierre dans les Evangiles*; in: *Rev. Sc. Rel.* 38 (1964) 22. Questa notizia non sembra corrispondere a quanto viene riferito da O. da SPINETOLI: *I problemi letterari di Matteo 16, 13-20*; in: *S. Pietro (Atti ecc...)*; a pag. 86, nota 25 troviamo: « Anche Loisy aveva notato che Mt. 16, 17-19 era come un « enclave » nel racconto di Marco, importato da altra fonte. « E' stato senza dubbio contestato a torto che il brano sia di un solo getto, ma esso deve appartenere ad uno strato secondario, probabilmente all'ultimo strato del lavoro redazionale da cui proviene il primo vangelo ».

quest'occasione per dire a Pietro: Felice te, Simone! Tu sei ispirato dal Padre che è nei cieli. Egli ti ha concesso una rivelazione speciale. Ed io ti dico che tu sei la pietra fondamentale sulla quale edificherò la mia chiesa. Il contrasto è veramente troppo forte e si capisce come Marco che l'ignora, sia restato più vicino alla verità storica». ⁵¹ Lo stesso rilievo lo possiamo trovare anche presso autori cattolici: « le parole severe indirizzate a Pietro, possono venire solo da Gesù: nessuno, neppure Paolo, avrebbe adoperato parole tanto forti nei confronti di Pietro... Sul piano psicologico, l'abbinamento di Matteo, lode-riprensione di Pietro, appare un pò difficile, perché poco naturale: il discepolo con il quale Gesù si è congratulato per la specialissima rivelazione del Padre, a distanza di pochi momenti, è divenuto Satana tentatore, che nutre sentimenti opposti a quelli di Dio ». ⁵²

Ebbene, se questo è vero, ben più difficile è pensare che un cristiano di propria iniziativa, abbia osato inserire quelle parole in una tale contesto. Sotto questo aspetto è significativo il testo parallelo di Luca: ⁵³ l'evangelista, in dipendenza da Marco, omette, è vero, le parole della promessa, ma non riferisce nemmeno il rimprovero di Gesù a Pietro, sebbene sia presente anche nel secondo Vangelo. Qual'è la ragione di questo silenzio? « Questa omissione si spiega facilmente per un riguardo verso l'Apostolo ». ⁵⁴ E l'autore di Mt. greco si sarebbe presa con tanta facilità una simile libertà? Ma si risponde: « Matteo greco obbedendo a preoccupazioni catechetiche ed ecclesiali, sollecito di mettere in rilievo la persona di Pietro, capo della Chiesa, nella sezione immediatamente precedente il discorso ecclesiastico (cap. 18) ... ha voluto introdurre qui la promessa del primato, fatta a Pietro in un altro contesto ». ⁵⁵

Ma non vi era pericolo, così facendo, di deprimere anziché « di mettere in evidenza, Pietro come capo della Chiesa », togliendogli da una parte ciò che gli si concedeva da un'altra? Ed era proprio necessario quel contesto per mettere in rilievo la persona di Pietro? Proprio nel cap. XVIII, il capitolo ecclesiastico, ci sarebbe stato un contesto molto più opportuno. Sappiamo che R. Sohm e E. Brunner usano i vv. 17-18 di questo capitolo, per provare che Gesù ha fondato la sua Chiesa come un'unione fraterna di amore nello spirito, escludendone qualsiasi aspetto giuridico; ⁵⁶ ora inserendo fra il v. 18

⁵¹ A. LEGAULT: *Op. c.*, p. 47.

⁵² URICCHIO F.-STANO G.: *Vangelo secondo Marco*, p. 393, in nota.

⁵³ Lc. 18, 22.

⁵⁴ J. M. LAGRANGE: *Evangile selon S. Luc*, p. 267.

⁵⁵ A. LEGAULT: *Op. c.*, p. 46.

⁵⁶ F. A. SULLIVAN: *Quaestiones de Ecclesia*, pp. 90-91, nota 12.

e il v. 19, la dichiarazione di Gesù sul primato di Pietro, sarebbe subito apparso, contrariamente a quanto sostiene R. Sohm, che nel v. 18 non si parla di un'autorità concessa a tutti indistintamente, ma solo ad una categoria determinata, dato che la stessa autorità viene concessa da Cristo anche ad un solo individuo (Pietro); inoltre Pietro risulterebbe capo del Collegio apostolico, non solo in forza della dichiarazione di Gesù, ma anche, possiamo dire, per la stessa disposizione materiale del testo; avremmo, in altre parole, questa successione: potere di scomunica concesso alle singole comunità (v. 17); potere dato ai Dodici su tutta la Chiesa (v. 18); potere conferito al solo Pietro, come fondamento della Chiesa (v. 19). Come vediamo, il contesto della scena di Cesarea non era assolutamente necessario, e Matteo « con l'abilità che gli è connaturale », ⁵⁷ avrebbe potuto trovarne uno migliore.

Del resto è un fatto ben conosciuto dalla storia del testo e del Canone, che fin dalla più remota antichità, se vi è stata una tendenza nella Chiesa, almeno in qualche sua parte, questa non è consistita nel rendere difficile, ma nel facilitare la lettura dei libri sacri, o correggendo dei testi che potevano suonare male alle orecchie di qualche semplice fedele, oppure sopprimendo addirittura dei passi di cui abusavano gli eretici per difendere e diffondere le loro dottrine: in quest'ultimo caso si giunse perfino a negare la canonicità di alcuni libri sacri. Per il primo caso sono ben conosciute alcune varianti del tipo di testo rappresentato dal cod. D (tipo cosiddetto occidentale). ⁵⁸ E in un articolo scritto recentemente è stato dimostrato che le lezioni varianti del cod. D negli Atti degli Apostoli, relative a S. Pietro e a S. Paolo, sono dovute ad un medesimo autore per « esaltare » la figura dei due Apostoli: « E' in zone piuttosto vicine all'ambiente lucano, imbevuto del suo spirito o almeno del suo linguaggio e penetrato da una sempre maggiore venerazione per i grandi apostoli, che va cercata l'origine di queste lezioni ». ⁵⁹ Per il secondo caso è ben conosciuta l'omissione del testo che parla dell'apparizione dell'angelo e del sudore di sangue, in Lc. 22, 43-44.; ⁶⁰ e per il terzo,

⁵⁷ A. LEGAULT: *Op. c.*, p. 46.

⁵⁸ Mc. 3, 21.

⁵⁹ C. MARTINI: *La figura di Pietro secondo le varianti del cod. D*; in: *S. Pietro (Atti...)* pp. 279-289.

⁶⁰ Fino a poco tempo fa l'omissione veniva spiegata per il timore che questo passo, dove Gesù appare in veste troppo umana, potesse favorire l'eresia ariana. Oggi però tale motivo non è più valido: il testo è omesso anche nel P⁷⁵ (contiene Lc. dal cap. III al cap. XXIV, mancano i capp. XIX-XXI; e Giov. 1-15) datato fra il 175 e il 225, quindi ad un'epoca molto anteriore alla controversia ariana. Per spiegare questa omissione in epoca così antica, alcuni autori avanzano l'ipotesi che il passo in questione non appartenesse al testo primitivo di

la negazione delle canonicità di alcuni libri sacri, possiamo ricordare il caso dell'epistola agli Ebrei, per l'abuso che ne facevano i Montanisti e i Novaziani⁶¹ e dell'Apocalisse, al principio del sec. III, per l'abuso che ne facevano gli Alogi, ai quali appartiene il presbitero romano Gaio, e i Montanisti.⁶²

Ma si insiste: se Matteo ha scelto quel contesto lo ha fatto « per sottolineare il carattere paradossale del nuovo Regno che non avrà niente in comune con i punti di vista ottimistici e semplicistici del messianismo giudaico ». ⁶³ Possiamo accettare senz'altro questa ragione, ma l'autore ha il torto di attribuire quest'insegnamento « al lavoro redazionale di Matteo: ⁶⁴ non vediamo perché Gesù stesso non avrebbe potuto mettere in rilievo il carattere paradossale del suo Regno. E ci possiamo chiedere inoltre se un cristiano verso il 75 avrebbe osato scegliere un contesto così infelice per insegnare una verità così evidente anche dagli altri sinottici (cfr. tentazioni nel deserto, predizioni della passione e morte, storia della passione ecc...) e da tutta la vita della Chiesa del suo tempo.

Concludiamo i nostri rilievi: se le parole della promessa si trovano, in Matteo, nel contesto attuale, ciò è dovuto al fatto che Gesù le pronunziò in quella circostanza e che quindi, come scrive Lagrange⁶⁵ « non è il più di Matteo che bisogna spiegare, ma il meno che

Luca, come ritengono molti anche per la finale di Marco e la pericope della donna adultera (Mc. 16, 9-20; Giov. 8, 1-11). « Per spiegare tuttavia la loro attestazione al sec. II, parecchi ricorrono all'ipotesi che i tre episodi circolassero nella tradizione orale (del sec. II), risalgono quindi ai tempi apostolici e contengono ricordi storici genuini e che un amanuense ha voluto salvare dall'oblio, inserendoli dove meglio ha potuto »; cfr. ZEDDA S.: *I Vangeli e la Critica oggi*, p. 163; Treviso 1963. Ma è da rilevare che per Marco, oltre alla finale canonica, ne abbiamo altre due, una più lunga e una più corta, se pur contenute in codici di poco valore. Per la pericope dell'adultera la tradizione manoscritta non è sempre costante: alcuni codici la pongono dopo Giov. 21, 24, altri ancora dopo Lc. 21, 3-8. Al contrario delle due pericope precedenti, tutti i codici che riportano l'apparizione dell'angelo e il sudore di sangue, l'attribuiscono sempre e solo a Lc., sebbene anche gli altri due sinottici riferiscano l'orazione di Gesù nell'orto, alla quale, in Luca, segue immediatamente il testo in questione. Ci si può chiedere allora perché l'ignoto amanuense avrebbe scelto il contesto di Luca sebbene anche gli altri due sinottici gli offrissero un contesto altrettanto adatto e perché tutti i codici che riportano il testo, lo attribuiscono sempre a Luca, se si eccettua qualche codice di poco valore che lo pone dopo Mt. 26, 39. Questa costanza nella tradizione manoscritta è un serio indizio che il testo ha fatto sempre parte del II Vangelo.

⁶¹ HOEFL-GUT: *Introductio specialis in N. Test.*, p. 417; A.L.C.I., Roma 1938.

⁶² *Biblia comentada*; vol. VII: *Apocalipsis*, p. 302; in: B.A.C. — Madrid 1965 (Profesores de Salamanca).

⁶³ A. LEGAULT: *Op. c.*, p. 47.

⁶⁴ A. LEGAULT: *Op. c.*, p. 47; l'autore cita J. VAN CAMP *Nouvel. Rev. Th.* 1-3 (1951) 405-408, approvandone la sentenza.

⁶⁵ *Evangelie selon S. Mathieu*, p. 32.

troviamo in Marco ». Nessun cristiano si sarebbe permesso una simile libertà — e l'esempio di Luca che omette il rimprovero è eloquente — scegliendo per esaltare Pietro un contesto così infelice; in altre parole: è più facile spiegare la presenza dei vv. 17-19 nella scena di Cesarea se realmente Gesù ha pronunciato quelle parole in quella circostanza, che supporre un'inserzione da parte di Matteo greco.

Altra obiezione contro il contesto attuale della promessa è il fatto che: « L'autorità di cui appare rivestito l'Apostolo a Cesarea di Filippo (Mt. 16, 18-19) sembra sconosciuta ai Dodici che nel medesimo vangelo ancora discutono chi sarà più grande nel regno dei cieli (18, 1); si adombrano per le manovre dei figli di Zebedeo (20, 20) e prima della cena si precipitano ad occupare i posti più vicini al Maestro (Lc. 22, 24) ». ⁶⁶

A questa difficoltà si può rispondere interpretando i due testi di Matteo e quelli paralleli di Marco e Luca, in senso escatologico come fa J. Schmid: ⁶⁷ si tratterebbe cioè del Regno futuro di Dio, mentre invece Gesù promette a Pietro di fondare su di lui la sua Chiesa, qui sulla terra (cfr. Mt. 16, 19). Ma pur ritenendo che la frase « regno dei cieli » e « regno tuo » nei due testi di Matteo, siano sinonimi di Chiesa, la difficoltà non ci sembra insormontabile; forse sarebbe tale se solo Marco e Luca riferissero la disputa tra i discepoli o la domanda dei figli di Zebedeo: in questo caso si sarebbe potuto pensare che i due fatti erano stati omessi dall'evangelista, proprio in previsione di tale difficoltà. Ma dato che anche Matteo riferisce i due episodi e proprio dopo la promessa del primato, è un segno che per lui i due testi non creavano difficoltà. Anzi fu proprio la promessa fatta a Pietro e la preferenza accordata a Giacomo e Giovanni nella guarigione della figlia di Giairo e nella Trasfigurazione, che provocarono la discussione fra i discepoli e la loro indignazione per il modo di agire dei due fratelli. Ecco quanto scrive J. Schmid, riportando le parole di un altro autore: « La questione su cui i discepoli hanno discusso scaturisce dalla loro mentalità genuinamente ebraica ». L'aspirazione ad essere grandi permeava interamente la pietà palestinese. In ogni occasione, nelle assemblee religiose, nell'amministrazione della giu-

⁶⁶ O. da SPINETOLI: *Art. c.*, p. 83.

⁶⁷ *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 348; *L'Evangelo secondo Marco*, p. 267. Secondo questo autore Gesù, nella risposta ai due fratelli, corregge la teologia rabbinica su due punti: 1) egli propone di bere il calice perché a tale teologia: « è estranea l'idea che la via che conduce alla gloria passi attraverso il dolore »; 2) « bere il calice » se è condizione necessaria per ottenere « posti di onore », « non è ancora il fondamento ad alcun diritto ad averli... alla dottrina di Gesù è estranea l'idea della ricompensa nella forma giudaica, secondo cui le opere pie o morali sono vincolanti per Dio ».

stizia, alla mensa comune, in ogni attività, sorgeva continuamente il problema di chi fosse il più grande; la valutazione della dignità, del posto spettante ad ognuno diventava oggetto di assidua attenzione e vi si ammetteva grande importanza... Il silenzio imbarazzato dei discepoli alla domanda di Gesù è l'espressione patente della loro consapevolezza d'aver manifestato con il loro amor proprio, una mentalità che non corrispondeva allo spirito del Maestro». ⁶⁸ Tenendo presente questo stato d'animo, non era certo la promessa fatta da Gesù a Pietro, per un futuro abbastanza remoto, che avrebbe modificato in un istante questa mentalità così radicata di grandezza, o corretto un amor proprio ed un'ambizione così tenaci. Notiamo che nonostante l'insegnamento impartito così al vivo, mediante una parabola in atto (= chiamò a sé un fanciullo e lo pose in mezzo a loro»: Mt. 18, 1ss), il Signore dovrà tornare altre volte sull'argomento dell'umiltà, finché nell'ultima cena, abbassandosi davanti ai suoi nella lavanda dei piedi, insegnerà in modo altrettanto pratico, che la vera grandezza cristiana, deve consistere in un umile servizio di amore verso i fratelli. Per la domanda dei due fratelli, già aveva notato S. Giovanni Crisostomo: « Volebant autem, ut ego conjicio, quoniam super duodecim sedes sessuros discipulos audierunt, primatum huius consessus impetrare; et praepòni quidem se ceteris sciebant; Petrum vero sibi praeferrì formidantes, dicere ausi sunt: Dic, ut unus a dextris, unus a sinistris sedeat ». E poco prima aveva scritto: « Non turbetur quisquam si adeo imperfectos dicimus Apostolos fuisse; nondum enim mysterium crucis erat consummatum, nondum gratia Spiritus in corda ipsorum infusa ». ⁶⁹ E forse nelle parole di Gesù: « ... sedere però alla mia destra e alla mia sinistra non spetta a me concederlo, *ma è per coloro ai quali il Padre mio lo destina* » (v. 23) possiamo trovare un'eco delle parole pronunziate a Cesare: « Beato sei, Simone figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli ».

Ci sembrerebbe invece un fatto molto più straordinario e inspiegabile che i discepoli continuassero a pensare ad un regno politico nonostante tutti i fatti in contrario che abbiamo ricordato sopra. Ci deve essere stato qualche avvenimento, dopo la crisi di Galilea, che ha rialzato gli animi e ravvivato le speranze degli Apostoli. Per noi questo fatto è proprio la promessa fatta a Pietro, alla presenza degli altri discepoli, della futura fondazione della Chiesa. Senza questo fatto, ci sembra inspiegabile anche la permanenza di Giuda Iscariota,

⁶⁸ *L'Evangelo secondo Marco*, p. 239.

⁶⁹ *Homilia 65 (al. 66) in Math.*: MG 58, 619 (altra versione) Cfr. le lezioni del III notturno per la festa di S. Giacomo, nel Brev. Romano.

alla sequela di Gesù; non sappiamo è vero, con precisione, quanto tempo sia durato il ministero pubblico, ma anche ritenendo la sentenza del biennio, il traditore sarebbe restato con Gesù ancora quasi un anno, dato che il miracolo della moltiplicazione dei pani fu compiuto quando « Era vicina la Pasqua, la festa dei Giudei ». ⁷⁰ Ora sappiamo dal quarto vangelo che già a quest'epoca il traditore aveva rinnegato in cuor suo il Maestro: « Non ho scelto io voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo. Egli parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota; era lui infatti che l'avrebbe tradito; lui, uno dei Dodici ». ⁷¹

Per spiegare il silenzio di Marco, sono state portate varie ragioni. Per sé, l'argomento del silenzio ha sempre un valore relativo; dice giustamente Cullmann: « quante perle che troviamo nel discorso della Montagna dovremmo respingere come non autentiche, se ci lasciassimo guidare da questo principio ». ⁷² Marco che dipende dalla catechesi di Pietro, sarebbe restato fedele, nella redazione del vangelo, al suo Maestro il quale, per umiltà, non parlava né della lode ricevuta da Cristo né della splendida promessa che il Signore gli aveva fatto in quella circostanza.

Crediamo che questa spiegazione, che risale ad Eusebio, ritenga il suo valore; notiamo infatti nel 2° Vangelo queste particolarità: in Matteo abbiamo il testo della promessa; in Luca, l'ordine di Gesù di confermare nella fede i suoi fratelli, ⁷³ l'omissione del rimprovero che l'Apostolo riceve da Cristo, ⁷⁴ la notizia dell'apparizione a Pietro dopo la resurrezione; ⁷⁵ in Giovanni, il conferimento del primato; in Marco invece non abbiamo niente di simile, egli omette pure, nel racconto di Gesù che cammina sulle acque, la parte avuta da Pietro, ⁷⁶ non fa una parola del didramma pagato al tempio, ⁷⁷ mentre invece è il più accurato degli evangelisti nel descrivere la scena della triplice negazione. Ora questo modo di procedere, dà l'impressione di non

⁷⁰ Giov. 6, 4.

⁷¹ Giov. 6, 70-71.

⁷² *Op. c.*, p. 154.

⁷³ Lc. 22, 32.

⁷⁴ Lc. 9, 21.

⁷⁵ Lc. 24, 34.

⁷⁶ Mc. 6, 51-52.

⁷⁷ Mt. 17, 23. Anche Cullmann ha rilevato questa singolare coincidenza (cfr. *L'Apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu; la place de Matt. 16, 16-19 dans la tradition primitive*; in: *Studies in Mem. of T. W. Manson*, Manchester 1959, p. 108) fra Mat. 16 e Giov. 6, e Lc. 22; Mt. 16 e Lc. 22 convergono quanto al posto preminente tenuto da Pietro; Mt. e Giov. 6 concordano quanto alla confessione di Pietro; infine Giov. e Lc. riferiscono la promessa di Pietro di seguire Gesù. Ora certo desta un pò di meraviglia che proprio Marco, l'interprete di Pietro, sia completamente assente da queste convergenze.

essere occasionale, ma espressamente voluto. Tanto più sorprendente poi il silenzio di Marco sulla promessa del primato, se consideriamo che egli parla esplicitamente del mutamento del nome « e impose a Simone il nome di Pietro », ⁷⁸ cambiamento che ha la sua spiegazione proprio nella dichiarazione di Gesù. Proprio riguardo all'uso del nome di Pietro nel 2° Vangelo, è stata messa in rilievo una particolarità: fino al cap. 3, 16 in cui è raccontata la mutazione del nome, Pietro viene chiamato sempre Simone; dopo l'imposizione del nuovo nome, viene chiamato sempre Pietro; « Non è dunque per caso che, se fino ad ora Marco designava sempre quell'Apostolo col nome di Simone (1, 16; 1, 29. 30. 36; 3, 16), d'ora innanzi, fino alla fine del Vangelo lo chiamerà dappertutto Pietro. Si tenga presente che Marco è il solo fra gli evangelisti a distinguere così nettamente tra il nome di Simone e quello di Pietro, secondo due periodi della vita pubblica, ossia secondo il tempo che precede e quello che segue l'istituzione apostolica ». ⁷⁹ L'autore che ha fatto questo rilievo ne conclude che anche il 2° Vangelo, sebbene non riferisca la promessa del primato, mette in rilievo la funzione particolare di Pietro nel gruppo apostolico, anzi « ... il posto speciale occupato da Pietro in mezzo ai Dodici, riceve nel II vangelo un'accentuazione più forte che negli altri due sinottici ». ⁸⁰ Ma ci possiamo chiedere perché Marco abbia dovuto ricorrere a questi artifici « redazionali » se la semplice narrazione della dichiarazione di Gesù, fatta anche in un contesto diverso da quello della scena di Cesarea, sarebbe stata più che sufficiente a far conoscere ai lettori il posto speciale che competeva a Pietro nel gruppo dei Dodici. Vedremo fra poco che la ragione dell'omissione della promessa del primato, a nostro parere, va ricercata nella teologia propria del 2° Vangelo.

Che poi Pietro, dopo aver ricevuto la rivelazione del Padre celeste, non avrebbe osato rimproverare Gesù o che Gesù, dopo la solenne dichiarazione non avrebbe potuto chiamare Satana il suo Apostolo, è voler dimenticare, oltre alle ragioni portate sopra, l'amore di Pietro verso il Maestro, il suo carattere ardente e impetuoso, come pure che cosa significasse per Gesù adempiere la volontà del Padre. « In ogni caso è infondato considerare la predizione della passione (come fa Cullmann) il punto culminante di tutto l'episodio e le parole del primato come una perturbazione del contesto originario ». ⁸¹

⁷⁸ Mc. 3, 16.

⁷⁹ I. DE LA POTTERIE: *Art. c.*, pp. 66-67.

⁸⁰ I. DE LA POTTERIE: *ibid.* p. 65-66. Per l'importanza del cambiamento del nome nella S. Scrittura, cfr. A. LANG: *Compendio di Apologetica*, pp. 307-210 - Marietti, Torino 1960.

⁸¹ A. LANG: *Op. c.*, p. 307.

Le parole che annunziano la passione e la morte sono necessarie per rivelare tutto il piano divino della fondazione della Chiesa la quale dovrà aver vita proprio dal sacrificio redentore e quindi per non far sorgere false speranze negli apostoli, dopo le splendide parole della promessa.

Abbiamo già accennato che una probabile spiegazione dell'omissione della dichiarazione di Gesù nel vangelo di Marco, la possiamo trovare tenendo presente quale è l'idea direttrice di tutto il 2° vangelo: la rivelazione progressiva del mistero di Gesù. Gli stadi per cui deve passare questa rivelazione sono già indicati al principio del vangelo: Inizio del Vangelo di Gesù Messia, Figlio di Dio. Gli autori fanno notare che la preoccupazione di Marco non è tanto l'esposizione della dottrina sul Regno di Dio, quanto la persona di Gesù. Le parabole del seme,⁸² del grano che cresce da solo,⁸³ del granello di senapa, indicano certo che il Regno ha già avuto inizio, ma questa presenza è dovuta alla presenza di Gesù: in Marco, Gesù si identifica col Regno; il suo aspetto sociale è messo in rilievo solo nella sua fase escatologica. I primi otto capitoli del 2° Vangelo sono in relazione con la rivelazione della dignità messianica di Gesù; in essi possiamo notare tre grandi suddivisioni: Gesù con la folla e i Giudei (1, 14-3, 6); Gesù con i suoi discepoli (3, 7-6, 6); Gesù si rivela ai discepoli (6 6b-8, 26).⁸⁴ La rivelazione si compie però ancora in segreto: chi è costui? si chiedono i discepoli dopo la tempesta sedata;⁸⁵ è Giovanni Battista resuscitato, è Elia, è un Profeta;⁸⁶ oppure riguardo alla sua dottrina: che cos'è questo insegnamento nuovo con potenza?;⁸⁷ che cos'è questa sapienza che gli è stata data? Non è forse il falegname?.⁸⁸ Alle volte è Gesù stesso che interroga: la gente, chi dice che io sia? e voi (in opposizione alla folla), chi dite che io sia?.⁸⁹ A quest'ultima domanda Pietro risponde a nome di tutti i discepoli: Tu sei il Messia.⁹⁰

Questa confessione forma il punto di arrivo della prima parte; si tratta della scoperta da parte dei discepoli della messianità di

⁸² Mc. 4, 3.

⁸³ Mc. 4, 26.

⁸⁴ La questione della progressiva rivelazione del mistero di Gesù nel Vangelo di Marco, è stata messa molto bene in luce da I. DE LA POTTERIE, nell'articolo già tante volte citato: *La confessione messianica di Pietro in Marco 8, 27-33*; in: *S. Pietro (Atti...)*, pp. 59-77.

⁸⁵ Mc. 4, 41.

⁸⁶ Mc. 6, 14-15.

⁸⁷ Mc. 1, 27.

⁸⁸ Mc. 6, 2-3.

⁸⁹ Mc. 8, 27, 29.

⁹⁰ Mc. 8, 29.

Gesù: è il primo titolo che troviamo all'inizio del vangelo: Principio del vangelo di Gesù Messia; resta ora la rivelazione del secondo titolo: Figlio di Dio; da notare che se la rivelazione della messianità di Gesù forma il punto di arrivo della prima parte, esso però è anche un punto di partenza per la seconda, dove viene completata la rivelazione della persona di Gesù, cioè la sua dignità divina.

Vediamo però che in Marco, a differenza di Matteo, l'uso di questo titolo (Figlio di Dio) è molto limitato. In due casi sono gli spiriti impuri che, per bocca degli ossessi, rivolgono a Gesù quest'appellativo⁹¹ il quale, se confrontato con il testo di Luca 4, 41, vediamo non trascendere il senso messianico. Gesù però rifiuta energicamente la testimonianza dei demoni, perché si tratta di spiriti di menzogna quindi di testi non qualificati. Ma abbiamo altri tre casi nei quali questo titolo segna i momenti più salienti della vita di Gesù: dopo il battesimo al Giordano, risalito dall'acqua, Gesù vede aprirsi il cielo e lo Spirito discendere come colomba, sopra di lui. E una voce celeste proclama: « Tu sei il mio Figlio diletto, in te mi sono compiaciuto ». ⁹² Questa teofania è la manifestazione della pienezza dello Spirito che è in Gesù e quindi un segno che tutta la sua missione messianica che sta per incominciare, si svolgerà sotto l'assistenza dello Spirito.

Anche la teofania della Trasfigurazione segna un momento cruciale della vita di Gesù: avviene infatti poco prima dell'inizio del viaggio verso Gerusalemme⁹³ dove si compiranno le profezie della passione.⁹⁴ Infine la teofania al Calvario; secondo il racconto di Marco, il centurione confessa « veramente quest'uomo era Figlio di Dio... avendolo visto spirare in quel modo », ⁹⁵ frase con la quale l'evangelista si riferisce a tutti quei fenomeni che accompagnarono la morte del Signore, specialmente le tenebre e il forte grido emesso dal Crocifisso prima di morire; Matteo parla inoltre del terremoto, della fenditura delle rocce, dell'apertura delle tombe, della resurrezione di molti defunti, fatti, questi due ultimi che, con ogni probabilità, accaddero il giorno stesso della resurrezione di Gesù e qui anticipati dall'evangelista.⁹⁶

⁹¹ Mc. 3, 11; 5, 7.

⁹² Mc. 1, 10-11.

⁹³ Mc. 9, 2-10.

⁹⁴ Mc. 10, 32.

⁹⁵ Mc. 15, 39.

⁹⁶ Nota P. BENOIT (*Esegesi e Teologia*, p. 122) riguardo alla confessione del centurione che se difficilmente possiamo ammettere, da parte di questo soldato, una confessione formale della divinità di Gesù, (in Luca 23, 47 abbiamo: « veramente quest'uomo era un giusto ») le sue parole « si spiegano sufficientemente in relazione alle imputazioni che ha potuto udire dalla bocca dei capi del giu-

Possiamo intanto notare:

1) che la proclamazione di Gesù come Figlio di Dio, avviene sempre in Marco, durante una teofania cioè una manifestazione sensibile della divinità mediante quei fenomeni straordinari che nel Vecchio Testamento accompagnavano le manifestazioni di Jahwèh: ora, come appare dal racconto di Matteo, nella confessione di Cesarea non abbiamo nessuna manifestazione sensibile, straordinaria della presenza di Dio. Solo Gesù fa conoscere a Pietro e agli Apostoli che la confessione non è dovuta « alla carne e al sangue », ma ad una rivelazione del Padre celeste. Gli Apostoli quindi sono invitati a credere, fidandosi della parola del Maestro, anche se questa parola è avvalorata dai miracoli raccontati nei capitoli precedenti.

2) Inoltre notiamo in Marco un « crescendo » nella manifestazione della dignità divina di Gesù. Al Giordano la voce celeste si rivolge direttamente a Gesù: « Tu sei il mio Figlio diletto... »; nella Trasfigurazione la rivelazione è fatta ai tre privilegiati, Pietro, Giacomo, Giovanni: « Questi è il mio Figlio diletto, ascoltatelo »; al Calvario è il centurione che proclama pubblicamente, la divinità del Crocifisso: oramai Gesù, morendo in Croce, ha adempiuto la missione di Servo di Jahwèh che espia per i peccati degli uomini e fra poco, risorgendo, inizierà la missione gloriosa di Figlio dell'Uomo.

Perché se il titolo « Figlio di Dio » ricorre così raramente e in circostanze ben determinate, nel vangelo di Marco, frequentissimo è invece l'appellativo « Figlio dell'Uomo », con il quale Gesù indica se stesso.

Questo titolo si presenta come il tratto di unione, il termine medio fra i due appellativi: « Messia » e « Figlio di Dio »: è infatti per mezzo di questo titolo che Gesù fa penetrare maggiormente i discepoli nel mistero della sua persona.

Quale è l'origine e quale il significato di questo appellativo? Non possiamo certo trattare lungamente tutta la questione; ci limitiamo ad esporre gli elementi essenziali, come abbiamo fatto con i due precedenti appellativi. Il titolo « Figlio dell'Uomo » è in relazione con Daniele,⁹⁷ dove si parla di « un Figlio d'Uomo » che viene sulle nubi e si presenta davanti al Vegliardo (= Dio) dal quale riceve la potestà, la gloria, il regno su tutti i popoli. Questa figura misteriosa è intimamente unita con « il popolo dei Santi dell'Altissimo »⁹⁸ cioè con

daismo. (Mat. 27, 40-43). Sono invece molto significative queste imputazioni e poiché derivano da rivendicazioni fatte da Gesù nel corso del suo ministero e particolarmente davanti al Sinedrio, esse devono essere soppesate nella loro estrema gravità ».

⁹⁷ Dan. 7, 13.

⁹⁸ Dan. 7, 18, 27.

l'Israele degli ultimi giorni ed ha quindi un senso collettivo; ma tenendo presente il concetto della « personalità collettiva », messa in rilievo dagli studi fatti in questi ultimi anni, la figura misteriosa non è solo una personificazione di una collettività, ma include anche un individuo — il Capo — il quale riassume in sé e rappresenta questa comunità, allo stesso modo che gli imperi pagani, simboleggiati dalle varie, strane bestie, erano rappresentati e quasi incorporati nella persona dei loro re.⁹⁹

Un aspetto decisamente individuale assume la figura del Figlio dell'Uomo nelle parabole di Enoch,¹⁰⁰ e non mancano autori che affermano la completa dipendenza di Gesù, nell'uso di questo titolo, da tali ambienti apocalittici.¹⁰¹ Gesù però, assumendo questo titolo, ne trasforma il contenuto in questi punti: 1) secondo le parabole di Enoch il Figlio dell'Uomo doveva venire come giudice solo negli ultimi tempi, Gesù invece, già nella sua vita terrena si presenta come Salvatore, quando rimette i peccati, guarisce le malattie, dà, nella Trasfigurazione, un anticipo della sua gloria futura; 2) più che la sua preesistenza presso Dio, sulla quale insiste molto l'apocrifo, egli mette in rilievo la venuta del Figlio dell'Uomo in gloria, come giudice degli uomini negli ultimi giorni; 3) ma specialmente su di un punto Gesù completa la figura del Figlio dell'Uomo: la unisce intimamente con quella del Servo di Jahwèh sofferente:¹⁰² è attraverso la passione e la morte di croce che il Figlio dell'Uomo arriverà alla gloria.¹⁰³

Questa fusione delle due figure, è un fatto del tutto nuovo, sconosciuto agli Ebrei del tempo: « la prova che l'idea del Messia che con la sua morte espia per il popolo, fosse già viva presso gli Ebrei in epoca pre-cristiana, sia pure limitata ai circoli segreti apocalittici, non si è, fino ad oggi, ancora potuta portare ». ¹⁰⁴ Da notare poi che i

⁹⁹ P. BENOIT: *Esegesi e Teologia* p. 130. (*La divinità di Gesù nei Vangeli sinottici*).

¹⁰⁰ Il libro è assegnato agli anni 100-80 a. C. Il Messia è chiamato nei cap. 37-71, ben 14 volte « Figlio dell'Uomo »; la descrizione di questo personaggio è così alta e trascendente che alcuni autori vi hanno voluto vedere un'interpolazione cristiana. Questa ipotesi sembra avvalorata dai manoscritti di Qumrān dove, sebbene l'apocrifo sia molto rappresentato, mancano però del tutto i capp. 37-71. Cfr. MORALDI-LYONNET: *Introduzione alla Bibbia*, vol. IV: *I Vangeli*, p. 144, nota 1 - Marietti 1959.

¹⁰¹ J. Bonsirven e specialmente E. SJOEBERG: *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955; A. FEUILLET: *L'ἐξουσία du Fils de l'homme, d'après Mc. 2, 10-28 et par.*; in: *Rev. Sc. Rel.* 1954, pp. 161-192. Per tutta la questione cfr. F. M. URICCHIO e G. STANO: *Vangelo secondo S. Marco*, pp. 74-80, con recente ed abbondante bibliografia nelle note e, alla fine del paragrafo: *Il Figlio dell'Uomo*. A pag. 88, nota 1, vengono fatte alcune riserve sulla tesi sostenuta da E. Sjoeborg.

¹⁰² Is. 53.

¹⁰³ Mc. 8, 31; 9, 12; 10, 43.

¹⁰⁴ J. SCHMID: *L'Evangelo secondo Marco*, p. 210.

testi i quali presentano come fuse in una le due figure, sono tutti posteriori alla scena di Cesarea: « Questa precisazione cronologica, probabilmente risponde alla realtà storica: difatti la confessione di Pietro... rappresenta la conclusione ed un nuovo inizio; la conclusione del ministero antecedente che ha impresso nell'animo dei discepoli la convinzione della messianità del Maestro e il passaggio alla natura specifica, alla messianità sofferente che diventa il tema dominante ». ¹⁰⁵

Altro elemento assunto da Marco come parte integrante della sua teologia cioè della rivelazione progressiva del mistero di Gesù, è il cosiddetto « segreto messianico ». Con questa frase si intende, « la volontà di Gesù di nascondere la sua vera identità, cioè la sua qualità di Messia e specialmente la sua dignità divina. Vediamo dai sinottici che Gesù impone il silenzio ai demoni, ¹⁰⁶ ai miracolati, ¹⁰⁷ anche in circostanze impossibili, ¹⁰⁸ ai discepoli; ¹⁰⁹ anche le parabole, più che un mezzo popolare di insegnamento, diventano un mezzo per nascondere il mistero del Regno. ¹¹⁰ Se confrontiamo Marco con gli altri due evangelisti vediamo che Mt., oltre al testo che gli è proprio (9, 39), concorda con Marco solo nel silenzio imposto ai discepoli; Luca riferisce la proibizione fatta ai demoni, ¹¹¹ e ai miracolati, ¹¹² ma non dice nulla di quella imposta ai discepoli. Gli autori portano varie ragioni per spiegare questo modo di agire di Gesù: impedire che i Giudei dessero un significato politico al suo messianismo; a questa ragione X. L. Dufour ¹¹³ ne ha aggiunto un'altra che completa la precedente e alla quale dà il nome di « condizione della rivelazione »: Gesù impone il silenzio sulla sua persona perché solo dopo la resurrezione i discepoli avrebbero potuto capire che in lui si assommavano tutte le varie specie di messianismo predette nel V. Test.: Re (= Figlio di David), Profeta, Servo di Jahwèh, Sacerdote, Figlio dell'uomo, vero Dio.

Oltre alle differenze notate sopra fra Matteo e Marco, notevole è anche la loro divergenza nel presentare l'incomprensione dei discepoli per gli insegnamenti di Gesù: Marco radicalizza questa incapacità, ¹¹⁴ non così Matteo. ¹¹⁵

¹⁰⁵ F. M. URICCHIO-G. STANO: *Op. c.*, pp. 76-77.

¹⁰⁶ Mc. 1, 34; 3, 12.

¹⁰⁷ Mc. 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26.

¹⁰⁸ Mc. 5, 43.

¹⁰⁹ Mc. 8, 30; 9, 9.

¹¹⁰ Mc. 4, 11.

¹¹¹ Lc. 4, 35-41.

¹¹² Lc. 8, 56; 5, 14.

¹¹³ *Introduction...*, vol. II, p. 217.

¹¹⁴ Mc. 4, 41; 6, 51; 7, 18; 8, 17; 9, 30; 10, 55.

¹¹⁵ Mt. 13, 51; 16, 26 confrontati con Mc. 4, 13; 8, 17-21.

Gli autori ritengono comunemente che il « segreto messianico » risale a Gesù stesso, ma che Marco lo ha « sistematizzato » proprio per mettere in rilievo il mistero della persona di Gesù e la sua progressiva rivelazione.¹¹⁶ « Sembra perciò scopo della tesi di Marco di presentare la vita di Gesù come un periodo di umiltà e di nascondimento. In contrasto con il periodo della sua esaltazione gloriosa a partire dalla Resurrezione, quella della vita terrena era, agli occhi della Chiesa primitiva, un progressivo discendere verso gli abissi (cfr. Fil. 2, 6-11)... Marco è evidentemente attratto da questa concezione che ha del resto una parallela concretizzazione nei tratti della figura del Figlio dell'Uomo. Egli insistendo sugli episodi dove Gesù vela al mondo la sua natura e nasconde i suoi poteri o certi aspetti del suo messaggio, sottolinea la realtà sconcertante 'di Gesù, fa toccare con mano la serietà del « vivere nella carne » del Figlio di Dio e avverte insieme di cercarne la spiegazione nel mistero pasquale ». ¹¹⁷ Qualche autore vorrebbe far rientrare nell'ambito di questo schema, anche l'omissione, nella parte indiscussamente autentica dell'ultimo capitolo del 2° vangelo (= 16, 1-8), delle apparizioni a Gerusalemme e l'ordine dato agli Apostoli di recarsi in Galilea, dove Gesù si sarebbe manifestato ai suoi: « il luogo dove Gesù era apparso nascosto, sarà quello stesso dove i discepoli lo contempleranno in gloria ». ¹¹⁸

Dicevamo più sopra che l'omissione della confessione della divinità da parte di Pietro e della dichiarazione di Gesù sul primato, nel vangelo di Marco, si spiega, con ogni probabilità, tenendo presente l'idea direttrice del 2° vangelo. Abbiamo esposto, per sommi capi, quale sia questa idea direttrice e attraverso quali fasi essa si svolga. E' allora evidente che il riferire la confessione della divinità, come fa Matteo, nella scena di Cesarea, avrebbe interrotto, proprio agli inizi, la graduale rivelazione del mistero di Gesù, la quale si compie poco a poco, ed è lo scopo principale della seconda parte del vangelo di Marco. Ecco perché l'Evangelista, a differenza di Matteo, accentua l'incomprensione dei discepoli, fa proclamare Gesù come figlio Diletto del Padre in circostanze ben determinate; abbiamo infatti già notato che questa proclamazione viene fatta secondo lo schema: manifestazione sensibile della gloria — annuncio o compimento della passione. Nella scena del Battesimo, la frase: « Tu sei il mio Figlio diletto, in te mi sono compiaciuto », allude ad Is. 42, 1ss,

¹¹⁶ X. L. DUFOUR: *Introduction...*, vol. II, p. 217; ALGISI L.: *Il Vangelo di S. Marco*, pp. 146-147; in: *Introduzione alla Bibbia*, vol. IV: *I Vangeli*.

¹¹⁷ ALGISI L.: *Op. c.*, p. 146-147.

¹¹⁸ CLAUDEL P.: *La Formation des Evangiles*, p. 161; in: *Où en sont les Etudes Bibliques?* - Editions du Centurion, Paris 1968.

dove si parla della missione universale del Servo di Jahwèh. In questo capitolo non si fa alcun accenno alla passione e alla morte del Servo e se ne mette in rilievo solo la mansuetudine e l'umiltà, ma sappiamo che il cap. 42 è unito intimamente col cap. 53: ogni profezia sul Servo di Jahwèh dà solo un'aspetto della sua missione. Nella Trasfigurazione, finita la visione celeste, Gesù ordina ai tre Apostoli di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, finché il Figlio dell'Uomo non fosse risuscitato da morte; anzi Luca dice espressamente che Mosè ed Elia parlavano con Gesù « del trapasso che egli doveva compiere a Gerusalemme ». Infine al Calvario abbiamo: morte del Signore, fenomeni strepitosi che accompagnano questa morte, proclamazione della divinità di Gesù da parte del centurione.

Anche la promessa della futura fondazione della Chiesa su Pietro, se raccontata nella scena di Cesarea, avrebbe introdotto un'idea quasi estranea alla sintesi teologica di Marco e in un contesto poco adatto; un'idea quasi estranea perché ivi (nella promessa) si parla del Regno (o meglio della Chiesa) come di una società distinta dal suo Fondatore, mentre in Marco Gesù si identifica col Regno: esso è presente nella persona di Gesù. « Proprio per questo motivo l'Evangelista mostra così poco interesse per gli insegnamenti di Gesù che hanno per oggetto il Regno e ne accentua invece la fase escatologica, perché questo aspetto è legato intimamente con la venuta in gloria del Figlio dell'Uomo e quindi si intona molto bene con la sua sintesi »;¹¹⁹ e in un contesto poco adatto perché l'annuncio della fondazione della Chiesa, avrebbe distolto la mente degli Apostoli dalla profezia sulla passione e la morte di Croce, un aspetto del mistero di Gesù che stava così a cuore di mettere in rilievo all'Evangelista. Si tratta inoltre di una promessa, quindi di un fatto che si sarebbe realizzato solo nel futuro: sotto questo aspetto essa era già contenuta implicitamente nell'annuncio della resurrezione, in quanto la fondazione della Chiesa fa parte dell'aspetto glorioso del mistero del Figlio dell'Uomo; la manifestazione in gloria è strettamente unita con la fondazione del popolo dei Santi dell'Altissimo.

Sono questi i motivi che, a nostro modesto parere, hanno indotto Marco ad omettere la confessione della divinità e la promessa del primato, due fatti che avrebbero alterato la semplicità e la linearità della sua sintesi, quando scriveva per i fedeli di Roma: « il vangelo di Gesù Messia — Figlio di Dio ».

Si potrebbe obiettare che anche Matteo ha la sua sintesi teologica la quale ha come idea centrale il « Regno dei cieli »; le cinque

¹¹⁹ CLAUDEL P.: *Op. c.*, pp. 156-157.

grandi sezioni in cui si articola il suo vangelo servono ad illustrare qualche aspetto del Regno: il suo programma (3-7); le istruzioni per i missionari del Regno (8-10); la natura del Regno (11, 1-13, 53); l'organizzazione del Regno (13, 53-18, 35); la perfezione finale del Regno (19-25). In questa sintesi, nella quale non mancano, com'è naturale, gli artifici redazionali (cfr. il discorso della Montagna), la promessa del primato era un elemento troppo importante perché potesse essere tralasciato da Matteo, anche se si fosse trovato in un contesto differente da quello della scena di Cesarea o venisse trasmesso isolatamente. Ma abbiamo già rilevato che, in questa ipotesi, l'Evangelista avrebbe potuto trovargli un contesto più adatto: il contrasto così forte fra le parole di lode rivolte dal Signore a Pietro e l'acerbo rimprovero di cui è fatto oggetto da Gesù pochi versetti dopo, è un argomento, come ci sembra aver provato, della genuinità ed autenticità del contesto in cui Matteo ha riferito la promessa.

In ogni caso siamo convinti che la soluzione della questione se Marco abbia ommesso o Matteo abbia aggiunto il testo della promessa, debba ricercarsi nella sintesi teologica o, come dicono oggi, nella storia della Redazione, propria a ciascun evangelista.

P. PIETRO BARBAGLI, O. C. D.