

Cardinale Charles JOURNET

IL PRIMATO DI PIETRO NELLA PROSPETTIVA PROTESTANTE E NELLA PROSPETTIVA CATTOLICA

Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa... Si provi a trovare, per la parola di Cristo a Pietro, un effetto adeguato che non sia la cattedra di Pietro; e si provi a scoprire, per questa cattedra, una causa sufficiente che non sia la promessa fatta a Pietro.
SOLOVIEV

Simone, figlio di Giovanni, pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore, pasci le mie pecore... Queste parole del Salvatore, ripetute tre volte, e proprio alla vigilia dell'Ascensione, veramente somigliano al mantello gettato da Elia ad Eliseo.
ROSANOV

INTRODUZIONE

Vorremmo si vedesse un segno della stima singolare che abbiamo per il *San Pietro: discepolo, apostolo, martire* e per il suo autore, Oscar Cullmann, nel nostro intento di dedicare tutto un piccolo libro a discutere le sue posizioni. Esse d'altra parte toccano proprio il punto di dissidio più evidente - se non più profondo - tra protestantesimo e cattolicesimo.

È su questi punti di dissidio che Cullmann invita cattolici e protestanti a conversare. Egli scrive fin dalla sua Premessa: “In realtà si giova a una reciproca migliore comprensione solo quando non si tace ciò che separa. Là dove, nella coscienza di invocare il medesimo nome, c'è uno sforzo sincero di ascoltarsi a vicenda, non c'è da temere di parlare anche dei temi intorno ai quali, secondo il giudizio umano, non è possibile l'accordo. Ho spesso constatato, nelle conversazioni fra rappresentanti di diverse confessioni, che gli interlocutori si sforzano ansiosamente di parlare solo delle questioni intorno alle quali c'è una base comune di discussione, mentre le altre vengono eluse, sebbene quasi sempre la conversazione giunga, per forza di cose, ad un punto in cui i problemi controversi vanno anch'essi affrontati. Bisognerebbe risalire all'origine di questa divergenza, non per combattersi e neppure nell'illusorio desiderio di convertirsi a vicenda, ma per ascoltarsi l'un l'altro”.

Anche noi, a nostra volta, affrontiamo qui uno di questi temi sui quali l'accordo tra protestantesimo e cattolicesimo è impossibile; ma con l'aggiunta di due osservazioni a quanto detto or ora da Cullmann. Anzitutto noi decidiamo di non estendere qui il dialogo al campo sterminato del protestantesimo “liberale”, limitandolo a quella

frazione del protestantesimo che vuole confessare la divinità di Cristo e una qualche ispirazione divina della Scrittura: pensiamo così di avere, con i nostri interlocutori, una “base comune”, data appunto dalla fede in Cristo e nella Scrittura (Oggi, agli inizi del XXI secolo, questa posizione protestantica è largamente diffusa all'interno della stessa Chiesa Cattolica, *Nota di Totustuus.net*).

Il lettore dovrà pronunciarsi tra due modi di intendere il mistero di Gesù, tra due modi di leggere il Vangelo, l'uno protestante, l'altro cattolico; e non già (sarebbe troppo facile) tra Cristo e il Vangelo da un lato e la Chiesa e il suo Magistero, dall'altro. Questo sarebbe un modo troppo semplice di proporre la scelta tra protestantesimo e cattolicesimo.

In secondo luogo, varrebbe la pena di mettere a nudo le divergenze con il solo scopo di “ascoltarsi”? A noi ciò non basterebbe davvero. Come non pensare ai giovani che sono ancora di fronte alla scelta, come non pensare alle grandi anime sempre libere che cercano la verità come una sorgente nel deserto, e che per raggiungerla sono pronte a spezzare tutte le fatalità del loro ambiente? Non è forse per essi che si deve parlare e scrivere?

“Quando entrerete in una casa, salutetela...”. E come rimanere discepoli di Agostino, di Tommaso d'Aquino, senza sperare di poter trarre, proprio dallo stato di contestazione in cui si trova una verità, l'occasione per portarla in più chiara luce, per rendere una testimonianza ogni giorno meno imperfetta a una rivelazione che ci appare ogni, giorno più ineffabile? Nel riprendere qui taluni risultati dei grandi teologi dell'età barocca, i quali ci hanno permesso, nella prima parte del nostro *L'Église du Verbe incarné*, di illuminare il problema evangelico del primato di Pietro, noi abbiamo tentato di condurli a un grado di esplicitazione più definitivo. Diciamo fin d'ora la nostra riconoscenza all'umile, al trasparente, al geniale interprete di S. Tommaso, colui al quale i papi del tempo della Riforma hanno chiesto delucidazioni teologiche su tutti i punti toccati dalle controversie di allora: il cardinale Caietano.

Nessuno meglio di lui ha saputo ricordare che il papa è, nell'ordine della giurisdizione, capo supremo di tutta la Chiesa. Ma nessuno meglio di lui ha saputo ugualmente ricordare che l'ordine giurisdizionale, pur necessario e divino, non è la più alta e la più divina realtà della Chiesa e che esso deriva tutta la sua grandezza dalla propria destinazione, che è di servire l'amore. “Pietro - egli dice - è ministro della Chiesa. Non che essa sia sopra di lui quanto al potere; ma perché egli applica il suo potere a servirla. Il Signore stesso non ha forse detto che veniva per servire? Quando dunque il papa si dichiara servo dei servi di Dio, egli è nella verità. Ma la Chiesa è maggiore e migliore del papa, come il fine è maggiore e migliore di ciò che ad esso è ordinato: nell'ordine qualitativo, dice S. Agostino, essere maggiore significa essere migliore. Il papato è per la Chiesa, e non viceversa. È da dire quindi che il papa non è padrone ma servitore, e che la Chiesa, assolutamente parlando, lo supera in bontà e in dignità, anche se egli, sotto l'aspetto giurisdizionale, è il suo capo” (*Apologia de comparata auctoritate papae et concilii*, ed. Pollet, n. 517).

All'inizio di questo piccolo libro, nel quale non si parlerà d'ora in poi che del primato giurisdizionale di Pietro, noi teniamo ad affermare il primato assoluto dell'ordine della carità sull'ordine della giurisdizione. Proprio perché divina, la carità richiede

d'esser divinamente guidata dall'esterno; e solo in quanto divina, può la giurisdizione orientare la divina carità. Il fine dei poteri giurisdizionali e dei poteri sacramentali è di far sì che la carità sia sacramentale e orientata, sia pienamente “di Cristo”, e divenga in tal modo l'anima creata della Chiesa, che modella dall'interno tutto il corpo.

Affermando simultaneamente e il primato di Pietro nell'ordine giurisdizionale e il primato dell'ordine della carità sull'ordine della giurisdizione, Caietano, sulle orme del suo maestro S. Tommaso, testimonia che, accanto alla sollecitudine pastorale di insistere secondo quanto suggerisce la dialettica della controversia e della storia, su certi aspetti momentaneamente più trascurati o più minacciati della verità rivelata, la Chiesa porta nel cuore la sollecitudine *magisteriale* di affermare simultaneamente e continuamente tutti gli aspetti complementari di questa indivisibile sua verità. Vi è sempre pericolo per la cristianità quando una di queste due sollecitudini non può temporaneamente esprimersi. La sollecitudine dell'immediato e quella della sintesi, che noi vediamo apparire per esempio nei concili ecumenici, sono due forme necessarie della preoccupazione magisteriale, regale e profetica della Chiesa.

Noi non daremo qui né la discussione critica dei preziosi suggerimenti di O. Cullmann destinati alla specifica attenzione dell'esegeta e dello storico delle origini cristiane, né l'inventario delle molte ricchezze accumulate nella sua opera insigne per chiarezza, probità, sapere. Ci siamo limitati ad opporre, il più nettamente possibile, due prospettive nelle quali gli stessi fatti, gli stessi testi possono essere collocati. Se è vero il mistero dell'Incarnazione, se è vero che Dio ha tanto amato il mondo da dargli il suo unico Figlio, se il Verbo si è fatto carne, se veglia tutti i giorni fino alla consumazione del tempo umano sulla rivelazione che in un'unica volta ha fatto al mondo, se il Vangelo, ancor più che un documento storico, è un vivo e perenne mistero di fede e di amore, allora la prospettiva che consente di manifestarne il significato più profondo, più misterioso, più divino, resta ai nostri occhi l'unica vera.

Friburgo, 10 febbraio 1953

CAPITOLO PRIMO

IL LIBRO DI OSCAR CULLMANN

1. Discutendo il metodo esegetico di Alfred Loisy, il padre Ambroise Gardeil, cinquant'anni fa, scriveva: “Il teologo cattolico mi pare messo di fronte ad un'opzione tra due metodi: l'uno *storico e progressivo*, inteso a ricostruire la teologia partendo dal dato primitivo, dalle origini quali emergono nel documento; l'altro *regressivo*, inteso a risalire dal termine storico dell'evoluzione tradizionale, che si considera come acquisito, verso le fonti” (*L'idée d'une méthode régressive*, “Revue Thomiste”, 1903, p. 19). Egli illustrava il suo pensiero con l'avventura - vera, a quanto pare - di due esploratori che cercavano le sorgenti del Congo: il primo risalì metodicamente il fiume fino all'origine; il secondo, per fare più presto, partì da Zanzibar, raggiunse la linea di displuvio e si trovò... alle sorgenti del Nilo.

Ogni vero teologo segue per istinto il metodo regressivo: è questo che lo dirige e lo orienta, anche se egli poi decide di presentare i documenti nell'ordine cronologico, procedendo insieme col tempo. Non c'è alcun dubbio: Cullmann, per quanto, come dice espressamente, tenga a fare soprattutto opera di storico, è in realtà, ancor più che filologo o esegeta, teologo. Il suo lavoro è interamente ispirato al metodo regressivo (Oscar Cullmann, *San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, pp. 1-349). Solo che il punto d'arrivo da cui risale per illuminare retrospettivamente la sua esegesi neotestamentaria è una concezione protestante della Chiesa che non è più quella della Riforma e quella bartiana, e nemmeno quella dell'individualismo liberale, ma che si potrebbe accostare a certe posizioni liberamente sostenute nella chiesa d'Inghilterra.

2. Non vi sono che elogi da fare del libro, se si guarda alla solidità dell'erudizione, alla perfetta chiarezza della disposizione, alla indiscutibile e costante probità dell'argomentazione. Nonostante la sua ricchezza il libro è facile da presentare fedelmente, anche perché l'autore si è preoccupato di condensarne lui stesso le singole parti.

Il *problema storico*, che tratta successivamente di Pietro come discepolo, come apostolo, come martire, occupa la parte principale dell'opera: “Se vogliamo riassumere tutta questa parte storica, concludendola, - scrive l'autore - dobbiamo dire che Pietro durante la vita di Gesù ha avuto una posizione di rilievo fra i discepoli; che nei primi anni dopo la morte di Gesù egli è stato a capo della comunità di Gerusalemme; che è quindi divenuto il capo della missione giudeocristiana; che, infine, in un momento che non può essere esattamente precisato, è venuto a Roma e vi è morto martire sotto Nerone, al termine di un'attività assai breve” (*Ibid.*, p. 213).

Viene poi l'*esegesi* di Matt., 16, 17-19: “La nostra indagine esegetica ci ha portato alle conclusioni seguenti: non è affatto necessario contestare che il “loghion” contenuto in Matt. 16, 17 ss. sia stato pronunciato da Gesù, sia cioè autentico. Molto probabilmente esso non appartiene all'episodio di Cesarea di Filippo ma a un altro contesto, quello della passione. Gesù promette a Pietro che su lui edificerà il popolo di Dio sulla terra, il quale condurrà al Regno di Dio, e che egli ne avrà la direzione: sia quella missionaria sia quella organizzatrice. Certo egli pensa, in modo immediato,

soltanto al tempo di Pietro (così in Giov. 21, 16 ss.); ma quand'anche egli avesse esplicitamente indicato il tempo successivo alla morte di Pietro come il tempo della edificazione della Chiesa, la parola circa la "roccia", rivolta a Pietro, varrebbe pur sempre soltanto per lui, l'apostolo storico, che rappresenta una volta per tutte il fondamento terreno, l'inizio che regge l'intera costruzione futura della *ekklesia*" (*Ibid.*, p. 298).

Infine *l'esposizione dogmatica* ci conduce alle conclusioni che seguono: "Pietro è "Roccia" nel senso cronologico che la posa delle fondamenta avviene sulla sua qualità di apostolo. Sul fondamento degli apostoli Cristo vuole edificare la sua Chiesa in ogni generazione, e Pietro è il più importante fra loro. Egli è stato capo della comunità di Gerusalemme: anche questo ha un significato essenzialmente temporale e la sua portata costante, nella linea della storia della salvezza, è costituita dal fatto che egli ha esercitato la direzione della Chiesa delle origini, proprio agli inizi.

Se vogliamo dedurre dal "loghion" la conseguenza che, anche dopo Pietro, vi dev'essere nella Chiesa una direzione generale, che eserciti il potere delle chiavi, il legare e lo sciogliere, la cosa non può comunque avvenire limitandola ai futuri titolari di una data sede episcopale. Questo principio di successione non è giustificabile né alla luce della Scrittura né a quella della storia della Chiesa antica; e in realtà la direzione della Chiesa universale non può essere determinata in base a una successione intesa come vincolo a una data sede episcopale. L'importanza di singole comunità per la Chiesa universale va e viene. Ma la roccia, il fondamento per tutte le chiese di tutti i tempi resta il Pietro storico, prescelto un giorno da Gesù fra i Dodici e designato quale testimone della sua vita e della sua morte e primo testimone della sua risurrezione. Su di lui Cristo, che è la pietra angolare, continuerà a edificare la sua Chiesa, finché ve ne sarà una sulla terra" (*ibid.*, p. 334).

3. In perfetta coerenza con il suo modo di vedere le cose Cullmann può scrivere, alla prima pagina del suo libro, ma ogni volta mutilando con piena consapevolezza e deliberazione il significato che esse hanno per un cattolico, le seguenti quattro proposizioni: "Credo in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam". "Tu sei "Roccia" e su questa roccia io edificherò la mia Chiesa". "Edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti". "Io prego per coloro che credono per mezzo della parola degli apostoli". Quella mutilazione dovrà attrarre la nostra attenzione.

CAPITOLO SECONDO

DUE CONCEZIONI INCONCILIABILI DEL CRISTIANESIMO

1. Opponiamo fin dall'inizio due concezioni inconciliabili del cristianesimo: una, che è propria dei cattolici ed anche degli ortodossi, l'altra, che fa da sfondo alle diverse dottrine protestanti, che agisce su di esse con un'influenza ora diretta e rigorosa, ora più distante e attenuata.

Sia l'una che l'altra intendono assumere come unico punto di partenza Cristo, vero Dio e vero uomo, apparso una volta sulla terra e attualmente risalito in cielo. (Noi lasciamo qui da parte tutte le forme del protestantesimo che negano la divinità di Cristo). Sia l'una che l'altra si accorderebbero nel dire che il cristianesimo autentico non può essere che una qualche presenza di Cristo tra gli uomini.

Le due concezioni differiscono quanto al modo di configurare questa presenza di Cristo tra gli uomini, presenza che è costitutiva del cristianesimo. Nel primo caso si pensa anzitutto a una *presenza ontologica* di Cristo nel cristianesimo, alla ripercussione reale e ininterrotta nel tempo di un avvenimento capitale, prodottosi un'unica volta nel passato: come una pietra gettata in acqua dà origine a onde concentriche aperte all'infinito sullo spazio e sul tempo. Nel secondo caso non si pensa che a una *presenza memoriale* di Cristo nel cristianesimo alla pura presa di possesso di un avvenimento capitale, prodottosi un'unica volta nel passato a mezzo del ricordo: alla stessa guisa che un aerolito incandescente si dissolve e non sopravvive che nella nostra memoria.

2. La *concezione ontologica* è propria di un cristianesimo della *realtà*, secondo il quale Cristo ci rimane veramente e realmente presente nel tempo sotto dei segni, dei ricordi, delle promesse; essa si rivela perciò, nell'esilio, come un'anticipazione della patria: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue *ha la vita eterna*; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno” (Giov. 6, 54). “E se lo Spirito di colui che risuscitò Gesù da morte *abita in voi*, colui che risuscitò Cristo Gesù da morte vivificherà anche i vostri corpi mortali, per mezzo del suo Spirito, *che abita in voi*” (Rom. 8, 11).

La concezione memoriale costituisce un cristianesimo del *simbolo*, per cui Cristo non è presente nel tempo che sotto forma di segni, di ricordi, di promesse; in questo senso essa rappresenta, dal punto di vista cattolico, qualcosa come una nostalgia dell'Antico Testamento. “Lo stato della legge nuova - diceva S. Tommaso - è uno stato intermedio tra quello della legge antica, le cui prefigurazioni si trovano compiute nella legge nuova, e quello della gloria, nel quale la verità totale sarà manifestata perfettamente e senza veli” (III, qu. 61, a. 4, ad 1). Nello stato della *legge antica*, la pienezza è già presente, ma celata sotto i segni; nello stato della *gloria*, i segni saranno spariti.

Vediamo di chiarire queste due concezioni con qualche esempio.

CAPITOLO TERZO

LA CONCEZIONE ONTOLOGICA DEL CRISTIANESIMO

a) Il Capo e le Membra.

1. Secondo questa concezione vi è all'origine del cristianesimo, in Cristo stesso, un *hapax*, un urto irripetibile, una irruzione unica e ineguagliabile dell'eternità nel tempo, la cui ripercussione immediata è di inaugurare, tramite la Chiesa che è il suo corpo, *una presenza continuata dell'eternità nel tempo*: sono questi gli “ultimi giorni” di cui parlano gli apostoli, l'età ultima della storia del mondo, che prepara la parusia e l'apocatàstasi, la seconda venuta di Cristo in gloria e la trasfigurazione del mondo.

In tal modo la Chiesa è omogenea a Cristo, il Corpo è omogeneo al Capo. Questa omogeneità della Chiesa a Cristo, delle membra al Capo, permette a Cristo di espandersi, di comunicarsi nello spazio e nel tempo. Essa assicura una presenza ininterrotta di Cristo nello spazio e nel tempo. Qui sta il mistero della cattolicità.

2. Una volta interrotta questa perenne e reale presenza di Cristo nel cuore dello spazio e del tempo, una volta mutilata la continuità del mistero cristiano, volere ancora parlare ad ogni costo di cattolicesimo e di cattolicità significa far proprio un *nome* tradizionale dopo averlo svuotato della sua *sostanza* tradizionale.

b) *La Chiesa "plèroma" di Cristo.*

L'intuizione fondamentale della sovrabbondanza interiore di Cristo che si effonde realmente sopra il tempo per costituirvi la Chiesa, è al centro della rivelazione neotestamentaria.

Essa forma il compendio stesso dell'insegnamento di S. Paolo. Dio, egli dice, ha posto ogni cosa sotto i piedi di Cristo “e lo ha posto al di sopra di tutto, quale capo della Chiesa, che è il suo corpo, la pienezza (plèroma) di lui che riempie tutti sotto ogni aspetto” (Efes. 1, 22-23). “Egli è il capo del Corpo, cioè della Chiesa: lui, il principio, il primo nato di tra i morti, così da essere il primo in tutto. Piacque infatti a Dio far abitare in lui tutta la sua pienezza (plèroma) e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, sia quelle che sono sulla terra che quelle che sono in cielo, facendo la pace per virtù del sangue della sua croce” (Col. 1, 18-20). “Poiché in lui abita corporalmente tutta la pienezza (plèroma) della divinità e siete divenuti anche voi partecipi di questa pienezza in lui, che è il capo di ogni principato e di ogni potestà” (Col. 2, 9-10). Cristo è, tra noi, il plèroma della divinità, e la Chiesa è il plèroma di Cristo. Essa porta a compimento Cristo, non certo intensivamente, bensì estensivamente. E S. Paolo può scrivere: “Supplisco, nella mia carne, a ciò che manca delle tribolazioni del Cristo, a vantaggio del corpo di lui, che è la Chiesa” (Col. 1, 24).

Essa è ugualmente il compendio dell'insegnamento di S. Giovanni: “E il Verbo s'è fatto carne ed ha dimorato fra noi, e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria che come unigenito ha dal Padre, pieno di grazia e di verità. Dalla sua pienezza (plèroma) noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia” (Giov. 1, 14-16).

Vi sono due effusioni, due nascite della vita eterna nel tempo: una in Gesù; l'altra nella Chiesa, suo Corpo, sua Sposa.

c) *La Chiesa ha per centro la presenza corporea di Cristo nel tempo.*

Tutta la rivelazione neotestamentaria s'illumina in questa prospettiva della Chiesa vista come effusione di Cristo.

Anzitutto, la Chiesa del tempo continua ad avere per centro Cristo presente in mezzo a lei nel tempo. Se Dio ha tanto amato il mondo da donargli il suo unico Figlio, non lo amerà abbastanza per lasciargli quell'unico Figlio? Se la presenza corporea del suo Figlio unigenito è stata la scaturigine della salvezza del mondo, dovrà, questa presenza corporea, esserci tolta dopo trentatré anni? Da questo punto di vista, cioè da quello delle condiscendenze dell'amore divino, ci sembra di indovinare in anticipo che la terra non ridiventerà deserta dopo l'Ascensione. Ed allora, aprendo S. Paolo, noi leggiamo: "Io ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta ho trasmesso a voi: che il Signore Gesù, la notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver rese grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi. Fate questo in memoria di me". Similmente, dopo aver cenato, prese anche il calice dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue. Tutte le volte che lo bevete, fate questo in memoria di me". Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore, fino a quando egli verrà. Di conseguenza chiunque mangerà il pane o berrà il calice del Signore indegnamente, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore..." (I Cor. 11, 23-27).

L'Epistola agli Ebrei insegna che "noi siamo stati santificati mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per sempre... Giacché con una sola offerta ha reso perfetti per sempre coloro che vengono santificati" (Ebrei 10, 10 e 14). L'era della legge nuova inizia il Venerdì santo. Nel momento in cui si adempie il sacrificio redimente, l'era della semplice promessa è terminata, l'era dell'adempimento s'inaugura. Questo sacrificio arreca al mondo, con la sua presenza, ricchezze di una immensa portata ignote alle età anteriori, nelle quali, tuttavia, esso era offerto in immagine e atteso nella fede. Esso è per natura tale da ottenere in un'unica volta la salvezza di tutte le generazioni, ma non potrà comunicarla loro che lungo il corso del tempo, via via che esse verranno ad esistenza. Per questo bisognerà, non certo che esso venga in sé ripetuto, riprodotto, moltiplicato (esso è veramente unico, è perfetto, è più che sufficiente), ma che esso sia *misteriosamente* presente ad ognuna ad esse - è il mistero proprio della messa, superiore a tutte le spiegazioni teologiche -, che sia come esteso a ognuna di esse, per attirarle tutte nella sua orbita, per arrecare loro la sua virtù salutare, per rendere loro possibile di congiungersi ad esso non meno realmente, non meno efficacemente di come gli si poteva congiungere la Chiesa nascente, insomma per invitare tutti i cristiani a partecipare, come membra, all'offerta e ai frutti del sacrificio di Cristo, loro Capo (*La sainte messe, ou la permanence du sacrifice de la loi nouvelle*, Friburgo, 1950, p. 26. V. anche *L'Église du Verbe incarné*, Parigi, 1941, I, p. 81). È l'intera durata del nostro tempo storico che viene così raccolta in sintesi sotto il sacrificio del Calvario. E si spiegano, allora, le parole di S. Paolo che oppongono al pranzo sacrificale dei pagani, il pranzo sacrificale dei primi cristiani: "Il calice di benedizione, che noi benediciamo, non è forse una comunione col sangue di Cristo? Il pane che spezziamo non è forse una

comunione col corpo di Cristo? Dal momento che vi è un solo pane, noi, che siamo molti, formiamo un solo corpo; poiché noi tutti siamo partecipi di questo unico pane... Non potete bere alla coppa del Signore e alla coppa dei demoni; non potete prendere parte alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni” (I Cor. 10, 16-21).

d) *La perpetuazione del sacerdozio e della regalità di Cristo.*

1. In quanto *sacerdote*, Cristo instaura sulla Croce il culto secondo la legge nuova, e la presenza del suo sacerdozio, compiutosi tutto in una volta, deve perpetuarsi, fino a che egli ritorni, mediante la commemorazione eucaristica del suo sacrificio e la somministrazione di nuovi sacramenti i quali possano portare ad ogni singola anima, attraverso lo spazio e il tempo, il suo tocco vivificatore.

In quanto *re e profeta*, Cristo dona al mondo la pienezza della verità, e la presenza della sua regalità profetica, manifestatasi tutta in una volta, deve propagarsi fino ai limiti estremi dello spazio e del tempo.

È possibile, allora, leggere, senza mutilarle, le parole con le quali termina il Vangelo di S. Matteo, dove Cristo stesso ci dice in che modo egli intende prolungare l'esercizio della sua regalità profetica e del suo sacerdozio tramite i discepoli: “A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate, dunque, *istruite* tutte le genti, *battezzandole* nel nome del Padre e del Figliolo e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (Matt. fine). È Cristo stesso onnipotente che, d'ora in avanti, insegnerà e battezzerà per il tramite dei discepoli.

2. Gesù aveva rimesso i peccati, e i discepoli a loro volta dovranno rimetterli; ma sarà Gesù, per il loro tramite, a rimetterli: “Come il Padre ha mandato me anch'io mando voi. E ciò detto alitò su di essi e disse: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi; a chi li riterrete, saranno ritenuti” (Giov. 20, 21-23).

Analogamente, Gesù aveva spiegato personalmente le Scritture ai discepoli di Emmaus, e Filippo a sua volta dovrà spiegarle all'Etiopio (Atti 8, 31); ma sarà Gesù, per suo tramite, a spiegare le Scritture.

e) *La perpetuazione della santità di Cristo.*

Il sacerdozio e la regalità di Cristo sono ordinati a comunicare al mondo la santità di Cristo. Questa è il valore supremo. La perpetuazione del sacerdozio e della regalità di Cristo è, similmente, ordinata a perpetuare questa santità di Cristo nella Chiesa che è il suo Corpo.

Anche qui, il dislivello tra il Capo e le membra è invalicabile. La santità di Cristo è unica, appartiene all'ordine ipostatico; la santità della Chiesa appartiene all'ordine della grazia creata e dell'inabitazione dello Spirito Santo: “Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e verremo presso di lui e dimoreremo presso di lui” (Giov. 14, 23). “Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi” (I Cor. 3, 16). “L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo elargitoci” (Rom. 5, 5).

Ma anche qui, il dislivello non rompe l'omogeneità. È veramente Cristo che vive nella sua Chiesa: “E non più io vivo, ma Cristo vive in me. La vita, poiché vivo ora

nella carne, la vivo nella fede al Figlio di Dio, che mi amò e diede se stesso per me” (Gal. 2, 20). Una stessa vita passa dal ceppo nei rami (Giov. 15, 4-5). La Chiesa è la Sposa. Essa è conforme a Cristo e rende conformi a Cristo. Il Figlio unigenito è “primogenito tra un gran numero di fratelli”, ed essi sono suoi “coeredi” (Rom. 8, 29 e 17). La vita stessa di Cristo, la vita eterna continua a risiedere nel tempo: “Carissimi, *già adesso* siamo figli di Dio...” (I Giov. 3, 2). “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna... Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me, e io in lui” (Giov. 6, 54 e 56).

3. Il cristianesimo appare sempre come il riversarsi della pienezza di Cristo nello spazio e nel tempo. È questa la sua più profonda definizione. Esso è ciò che Cristo effonde su noi della sua sovrabbondanza. Alla fine, Cristo ha addirittura voluto che la Madre sua divenisse nostra Madre: “Vedendo la madre, e accanto a lei il discepolo che egli amava, Gesù disse a sua madre: Donna, ecco tuo figlio. Poi disse al discepolo: Ecco tua madre. E da quel momento il discepolo la ricevette con sé” (Giov. 19, 26-27).

CAPITOLO QUARTO

LA CONCEZIONE MEMORIALE DEL CRISTIANESIMO

Secondo questa concezione vi è, all'origine del cristianesimo, un *hapax*, un fatto irripetibile, che si pretenderà, molto più tardi, ritrovare nella sua purezza, abolendo la continuità storica, grazie ad un'analisi dei testi la quale si presenterà allora come scientifica, ma andrà costantemente ritoccata. Il cristianesimo è la memoria del fatto evangelico primitivo, raggiunto attraverso un metodo interpretativo che, negli ambienti in cui si affermerà, creerà a sua volta - è impossibile negarlo - una nuova tradizione vivente.

Ecco alcuni punti di vista ai quali ben presto si è stati condotti.

a) *La Cena, puro memoriale.*

Cristo è il Verbo incarnato apparso tra di noi. Egli è risalito al cielo lasciandoci nell'Eucaristia un semplice memoriale del suo passaggio. La sua presenza corporea, così benefica allora, non ci sarebbe comunque più di alcuna utilità: "la carne non serve a nulla". Dobbiamo vivere del puro ricordo storico della sua venuta corporea in passato.

"Con una sola offerta ha reso perfetti per sempre coloro che vengono santificati" (Ebrei 10, 14). Egli è morto per riscattare il mondo. Non vi è qui continuità reale tra lui e noi che siamo le sue membra. A noi non è dato aver parte nel suo sacrificio redimente, nel modo in cui il corpo si unisce al capo, per offrire insieme a lui e redimere il mondo con lui. Tutto appartiene a un passato che non si effonde sul presente, e di cui non ci rimane che coltivare il ricordo.

b) *I sacramenti, puri segni.*

Cristo non continua a toccare, attraverso i sacramenti, le anime individualmente, per versare in esse, come al tempo della sua vita mortale, delle grazie da contatto, conformanti a Cristo, privilegiate. Egli si è contentato di lasciare dietro di sé dei sacramenti che sono dei puri segni, la cui funzione sta tutta nel ricordarci che egli ha, nella sua vita mortale, salvato il mondo, e nell'invitarci a unirci con il ricordo a quel passato senza ritorno.

c) *I testi della Scrittura, unica norma di fede.*

In nessun luogo Cristo continua ad insegnare infallibilmente la verità. La sua rivelazione è stata registrata nei Libri sacri. Essa è stata riscoperta dopo un arco di quindici secoli, con l'ausilio dei metodi esegetici di cui si disponeva in tale momento. E ne è sorta una nuova forma di cristianesimo, un cristianesimo delle Scritture che non hanno ormai più bisogno di essere spiegate oralmente e infallibilmente, come una volta avvenne sulla via di Emmaus (Luca 24, 13) o su quell'altra che da Gerusalemme va verso Gaza e il deserto (Atti 8, 26). Per un processo fatale, questa nuova concezione delle Scritture si è poi venuta consolidando in una Tradizione. Si crede spesso di opporre la Scrittura e la chiesa cattolica, mentre in realtà non si oppongono

che due modi tradizionali di leggere la Scrittura, il nuovo e l'antico.

d) *La grazia imputata e la giustificazione per sola fede.*

Cristo non effonde più la sovrabbondanza ontologica della sua grazia e della sua verità su di una Chiesa che, essendo “splendente, senza macchia né ruga né altra cosa del genere, ma santa e senza alcun difetto” (Efes. 5, 27), sarebbe chiamata a prolungare la sua azione salvatrice per opera di lui, insieme a lui, in lui. La grazia divina si è ridotta al perdono accordato da Dio, dall'esterno, a degli esseri che egli decide di dichiarare giusti mentre restano intrinsecamente e fatalmente peccatori, *simul peccatores et iusti*.

Il cristianesimo è divenuto la continuità ininterrotta della fede, della persuasione certa di coloro che, malgrado il loro peccato, si considerano giustificati (Lutero) o predestinati (Calvino).

I cristiani, la Vergine stessa ai piedi della Croce, sono impotenti a unirsi come membra corredentrici al “solo mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo Gesù uomo, il quale diede se stesso in riscatto per tutti” (I Tim. 2, 5-6).

e) *Cattolicità o discontinuità.*

1. Si badi: noi non contestiamo la necessità per la fede cattolica di un assiduo ricorso alle fonti, e prima di tutte alle fonti scritturistiche. Distinguiamo soltanto due metodi di far ricorso alle fonti. Uno che si mantiene nella linea della corrente da cui, in un momento irripetibile, supremo, privilegiato, sono nate le fonti scritturistiche stesse; corrente che, da allora, continua a riversarsi attraverso di esse per durare fino alla fine del tempo. E un altro che, rifiutando la nozione di una cattolicità divina nel tempo, tenta di passare con un balzo direttamente a quelle fonti.

2. Noi ci limitiamo a indicare solo alcune tra le principali conclusioni a cui porta la concezione del cristianesimo che abbiamo chiamato memoriale. Si potrebbero segnalare altri tratti. Ma, lo ripetiamo, queste conclusioni non formano poi sempre nel concreto un blocco indivisibile. Esse possono essere separate le une dalle altre, e perfino unirsi ad altre, proprie della concezione che abbiamo chiamato ontologica. È ciò che avviene in certe forme del protestantesimo.

3. Infine è evidente che queste conclusioni, che dal punto di vista cattolico ci appaiono come gravi alterazioni del cristianesimo, possono essere professate, a motivo di una ignoranza invincibile e incolpevole, anche da persone più che illuminate su altri punti. Se queste persone vivono nella carità divina, ciò che in definitiva è il segreto di Dio, esse appartengono alla sola vera Chiesa, al solo vero cristianesimo, in un modo incoativo e ancora impedito, ma già salutare, malgrado gli errori sempre perniciosi della loro ecclesiologia.

f) *Dubbi sull'infallibilità della Scrittura.*

1. Accanto a un orientamento di ardimentosa fiducia, la nuova interpretazione del cristianesimo ha prodotto, con le difficoltà da essa suscitate, un'attitudine di scoraggiamento. Nella chiesa d'Inghilterra, per esempio, pur così tradizionalista per tendenza, molti tra i migliori pensano oggi che il cristianesimo si riduce al fatto della

ineffabile manifestazione di Dio in Cristo. Tutto ciò che si sforza di trasmettere questo fatto trascendente, siano pure le stesse formulazioni dei concili ecumenici, se non addirittura la stessa formulazione neotestamentaria, è infinitamente rispettabile e non può essere abbandonato alla leggera; tuttavia, non può essere considerato come infallibile. In tutt'altra prospettiva, Karl Barth arriva a conclusioni analoghe: la Bibbia in sé non è la parola di Dio ma una cosa umana, mondana, fallibile, la testimonianza scritta sugli *avvenimenti* nei quali Dio è intervenuto e ha parlato, e il luogo dove è più probabile che ci parli *hic et nunc*.

2. È curioso notare che, ai suoi tempi, S. Ireneo doveva rispondere non solo a quelli che invocavano la Scrittura contro la Tradizione, ma anche a quelli che, in nome di una Tradizione più segreta, mettevano in dubbio la verità della Scrittura, sostenendo che in essa gli apostoli e Gesù stesso avevano parlato agli uomini secondo i loro pregiudizi:

“Se gli apostoli hanno conformato le loro espressioni alle idee anteriormente diffuse tra gli uomini, nessuno ha ricevuto da loro la verità; anzi, nessuno l'ha ricevuta addirittura dal Signore, perché gli gnostici pretendono che perfino il Signore ha parlato nelle stesse condizioni. Quindi gli apostoli stessi non hanno saputo la verità, ma poiché avevano già da prima una certa idea su Dio, hanno ricevuto una dottrina accomodata alloro modo di pensare. Dunque, secondo questo ragionamento, la norma della verità non si troverà presso nessuno... La venuta del Signore apparirà come superflua e senza scopo, se egli è venuto semplicemente per autorizzare e conservare l'idea precedente che ognuno si faceva di Dio” (*Adv. haer.*, III, 12, 6. Cfr. *Ibid.*, 5, 2).

CAPITOLO QUINTO

CATTOLICESIMO E PROTESTANTESIMO

Noi continuiamo qui a lasciare da parte quel protestantesimo che non può più credere che Gesù è il Verbo fatto carne, vero Dio e vero Uomo ad un tempo. La nostra attenzione va ora dedicata soltanto al protestantesimo che confessa la divinità di Gesù Cristo.

Quando i cattolici cercano il motivo (forse non più profondo, ma almeno più immediato) generatore di tutte le opposizioni che dividono il cattolicesimo e questo protestantesimo, essi, senza bisogno di previo accordo, finiscono sempre per arrivare a delle conclusioni simili a quelle che abbiamo qui svolto.

a) *Testimonianze del P. de Lubac sull'Ecclesiologia, l'Eucaristia, la Tradizione, il Magistero.*

1. Ecco ad esempio in che modo il P. de Lubac (*Nel 1953 Padre de Lubac non era ancora minimamente influenzato da Theillard de Chardin, nota di Totustuus.net*), trattando della stretta corrispondenza che si stabilisce sempre tra dottrine eucaristiche e dottrine ecclesiali, confronta tra loro, su questo punto, cattolicesimo e protestantesimo: “Realismo eucaristico, realismo ecclesiale: questi due realismi si appoggiano l'uno all'altro, sono l'uno pegno dell'altro. Il realismo ecclesiale assicura il realismo eucaristico, e questo a sua volta conferma quello. La stessa unità del Verbo si riflette nell'uno e nell'altro. Oggi, è soprattutto la nostra fede nella presenza reale, esplicitata grazie a secoli di controversia e di analisi, che ci introduce alla fede nel corpo ecclesiale: efficacemente significato dal mistero dell'Altare, il mistero della Chiesa deve avere uguale natura e uguale profondità. Presso gli antichi, la prospettiva era spesso rovesciata. Si metteva solitamente l'accento piuttosto sull'effetto che sulla causa. Ma il realismo ecclesiale di cui essi ci offrono ovunque la testimonianza più esplicita è al tempo stesso garanzia, se ce ne fosse bisogno, del loro realismo eucaristico. Perché la causa deve essere adeguata all'effetto.

“Per virtù della stessa logica interna - e questa controprova ha il suo valore - coloro che in epoca moderna estenuano l'idea tradizionale della Chiesa corpo di Cristo, di fatto estenuano anche la realtà della presenza eucaristica. Così Calvino si sforza di stabilire una stessa idea di *presenza virtuale* di Cristo nel suo sacramento e nei suoi fedeli. La sua ragione è la stessa nei due casi: *Perché Lui è in cielo e noi siamo qui giù in terra*. E il pastore Claude, quando vuole eliminare la testimonianza che gli apologeti traggono dai padri a favore della dottrina cattolica dell'Eucaristia, si trova costretto a contestare la portata dei loro testi sulla Chiesa. Come potrebbe infatti la Chiesa essere realmente edificata, come potrebbero tutti i suoi membri essere adunati in un organismo dotato di reale unità, grazie ad un sacramento che solo simbolicamente conterrebbe Colui di cui essa deve diventare il corpo, Colui che, solo, può fare la sua unità? Lo stesso S. Agostino diventa incomprensibile e tutto il suo misticismo, così pregnante, evapora in formule vuote se, nell'analizzare le implicazioni della sua dottrina, si rifiuta di riconoscervi la fede della tradizione comune. Per lui l'Eucaristia è molto più che un simbolo, dal momento che essa è

veramente il sacramento *quo in hoc tempore consociatur ecclesia*, dal momento che l'acqua e il vino del sacrificio, come l'acqua e il sangue che sgorgarono dalla Croce, sono proprio essi i sacramenti *quibus aedificatur ecclesia*. Dunque, presenza reale perché realizzante” (*Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au moyen age*, Parigi, 1944, pp. 288-290).

Si potrebbe analogamente mostrare che a una dottrina della giustizia semplicemente imputata corrisponde necessariamente la dottrina di una Chiesa svuotata della sua realtà ontologica.

2. In pagine recenti, che sono una bruciante professione di fede, lo stesso teologo parla dell'uomo che vuol vivere la pienezza del cristianesimo: “La Chiesa ha rapito il suo cuore”. Essa gli risparmia “gli smarrimenti e i disgusti di tutte le chiese fatte da mano d'uomo”. Un tale uomo “crede al tempo stesso che Dio ci ha rivelato tutto, una volta per tutte, nel Figlio suo, e che, tuttavia, il pensiero divino adatta in ogni epoca, nella Chiesa e attraverso la Chiesa, l'intelligenza al mistero di Cristo. Egli sa bene perciò che nell'esercizio del suo Magistero, così come non propone alcuna invenzione nuova, la Chiesa non dice nulla di autorità propria... Scrittura, Tradizione, Magistero: egli vede quindi in queste tre cose il triplice e unico canale per il quale la Parola di Dio gli giunge. Egli le vede sempre non solo non nuocersi reciprocamente o limitarsi, ma al contrario darsi appoggio, integrarsi organicamente, confermarsi a vicenda, chiarirsi, esaltarsi. Comprende che le loro sorti sono legate tra loro. Egli vi riconosce quel *funiculus triplex* che non si lascerà rompere”. È la Chiesa che, ogni giorno, ci insegna la Legge di Gesù Cristo, ci mette in mano il suo Vangelo e ci aiuta a decifrarlo. “Dove mai sarebbe, questo piccolo libro, o in quale stato ci sarebbe giunto, se per ipotesi impossibile non fosse stato redatto, poi conservato e commentato nella grande comunità cattolica? Quali deformazioni non avrebbe subito, quali mutilazioni, nel suo testo e nella sua interpretazione? Ma a che serve ricorrere a supposizioni irreali: la storia è abbastanza eloquente. Non si contano le aberrazioni che si sono volute ispirate dal Vangelo” (*L'Église notre Mère*, in “*Études*”, gennaio 1953).

b) *Testimonianze del P. Congar sul rapporto tra Scrittura e Tradizione.*

Il P. Congar (*L'opera qui citata dal Card. Journet - “Vera e falsa riforma della Chiesa”* – è del periodo di quando Padre Congar era ancora ortodosso, *Nota di Totustuus.net*) ha criticato ex professo con molta penetrazione la posizione protestante. Parlando del deposito vivente, della *paradosis* affidata alla Chiesa primitiva da Cristo e dagli apostoli, e della sua formulazione scritta nei libri sacri, egli ricorda che lo studio filologico ed esegetico di questa formulazione scritta può dimostrarsi prezioso con l'attirare la nostra attenzione su certi aspetti importanti del deposito rivelato, ma resta radicalmente inadeguato a farci raggiungere il deposito rivelato in se stesso.

“La Chiesa, esattamente parlando, non riceve il contenuto della sua fede dalla Scrittura: ve lo ritrova, il che è ben diverso. Il contenuto della sua fede è la sua tradizione, *id quod traditum est...* Vi è di più nella realtà stessa che in qualunque enunciazione su di essa.

“Quando ci si dice, per esempio, che il *kecharitoméne* di Luca 1, 28 significa graziata, e non piena di grazia, e non può quindi servire a fondare la teologia cattolica della Vergine Maria, io rispondo: la filologia è un'ottima cosa, la scienza esegetica fondata sulla filologia, sull'archeologia e sulla storia, è necessaria e buona; ma esse non danno la misura della rivelazione di Dio, di ciò che è stato affidato alla Chiesa e di cui la Bibbia rende testimonianza. La sola potenza di fedeltà e di intelligenza adeguata al dono di Dio, non è la scienza degli esegeti, ma il sentire della Chiesa, fomentato in essa dallo Spirito Santo. Io rispetto e interrogo di continuo la scienza degli esegeti, ma rifiuto il loro magistero” (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Parigi, 1950, p. 498).

A. Nygren, studiando la nozione di *agapè* (carità) nella Scrittura, ha creduto di poter concludere che “l'idea del ritorno a Dio e di un amore che dagli uomini s'innalzerebbe verso di lui non sarebbe cristiana. Non è questo il luogo per mostrare come una simile tesi non si possa sostenere senza *epurare* la Scrittura stessa... Ciò che intendo qui segnalare, come pertinente al mio assunto, è l'errore fondamentale che commetterebbe chi considerasse uno studio esegetico-storico della nozione di *agapè*, atto a determinare ciò che i cristiani devono ritenere in questa materia. Perché ciò che i cristiani devono ritenere, è *id quod traditum est, id quod traditur*, cioè la stessa realtà cristiana; ora questa è stata sempre, anche in S. Paolo, amare Dio, andare a lui nell'amore. Nei confronti di questa realtà, tutto quel che può fare l'esegesi di Nygren... è di attirare l'attenzione su certi aspetti importanti che fanno parte della tradizione della Chiesa di cui è testimone il monumento più decisivo di questa tradizione, la Sacra Scrittura” (*Ibid.*, p. 500).

“Farei delle osservazioni analoghe a proposito della nozione di *Chiesa*... Ekklesia significa assemblea, convocazione... La parola ekklesia non dice, filologicamente, nient'altro: ma già esegeticamente, cioè studiata negli usi e nelle connessioni che prende nella Bibbia, dice di più; da questo punto di vista gli studi più recenti ci hanno offerto una documentazione e restituito molti aspetti di cui i Riformatori non avevano idea. Ma soprattutto la *realtà* indicata con questo nome... supera di molto l'ambito del vocabolario. La Chiesa non ci è stata data in una definizione o in un testo, come se la Bibbia fosse una raccolta di paradigmi secondo i quali gli uomini dovrebbero in seguito produrre l'opera del cristianesimo; essa ci è stata data, poi ci viene trasmessa *nella sua realtà*: una realtà sulla quale, sulle origini normative della quale, la Sacra Scrittura rende una testimonianza fondamentale, decisiva, ma che eccede questa testimonianza e non può essere ridotta a ciò che ne viene scritto” (*Ibid.*, p. 500), interpretato secondo le regole della filologia.

“Le cose che rischiano tra tutte di essere obliterate, se si ammette la Bibbia come sola norma assoluta, sono proprio le cose più segrete, e, per molti aspetti, più profonde, della realtà cristiana. Per esempio l'obbedienza, la castità, la povertà, la parte della Vergine Maria, la vita sacramentale” (*Ibid.*, p. 501).

c) *Al fondo del protestantesimo, un disconoscimento del mistero dell'Incarnazione.*

1. Il P. Congar porta delle ragioni anche più profonde della deviazione protestante. In essa, all'origine, egli scopre un certo disconoscimento del dogma dell'Incarnazione:

“Ancora una volta noi ritroviamo il parallelismo tra la teologia della Chiesa e quella della giustificazione: in entrambi i casi si vuole che, perché tutto venga da Gesù Cristo, tutto rimanga in Gesù Cristo; si giustappone e si sovrappone a un'umanità peccatrice ed incredula un puro spirituale, che è un puro atto di Dio. La Chiesa non vive di ciò che essa è, ma di ciò che Dio è per essa in Gesù Cristo: questa formula equivale a non ammettere altro che un mondo esclusivamente divino tangente a un mondo esclusivamente umano. Di Chiesa nel senso della tradizione cattolica occidentale e orientale non è più possibile parlare.

“Alla radice di tutto questo vi è, io penso, una insufficienza, di cristologia. Del dogma di Efeso o di Calcedonia si conserva materialmente la formula: così fecero i Riformatori, così fa oggi K. Barth. Ma si mette veramente sotto la formula tradizionale la totalità del suo contenuto cattolico? È legittimo chiederselo quando si vede Lutero insistere, per l'Incarnazione come per l'Eucaristia e per la Chiesa, su una presenza in, sotto e con, dunque su una concomitanza; o Zwingli precisare che la nostra fede si rivolge, in Cristo, alla divinità soltanto; o Calvino tendere ad evitare l'uso della parola *Theotòkos*; o infine K. Barth parlare dell'Incarnazione in modo tale da raffigurarla non tanto come un entrare di Dio nel nostro mondo, come un suo donare il Figlio al mondo, quanto come un atto della Parola di Dio pronunciante la condanna del peccato e il perdono in Cristo condannato a morte e risuscitato. Certo, non dobbiamo esagerare. Vi è un fatto fondamentale sul quale, con la grazia, di Dio, noi possiamo fondare le nostre speranze nel senso dell'unità: crediamo, sia gli uni che gli altri, in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo. Io qui mi limito a mettere in rilievo il fatto, comunque significativo, che i grandi dogmatici protestanti tendono a corrodere: il realismo d'immanenza, implicito nell'Incarnazione, mediante una dialettica della minima unione tra Dio e la sua creatura” (*Ibid.*, p. 452).

2. Vorremmo ricordare qui le parole con cui J. A. Moehler fissava la sua impressione conclusiva su Lutero: “Ciò che significa: *Il Verbo si è fatto carne, si è fatto uomo*, non è mai stato chiaro per Lutero”. Il disconoscimento della causalità strumentale propria dei sacramenti è fatalmente legato al disconoscimento della causalità strumentale di ordine superiore propria dell'umanità di Cristo, e in definitiva al disconoscimento del mistero dell'unione ipostatica. Infatti, in uno scritto più recente, il P. Congar riprende, per approfondirlo, l'esame della cristologia dei Riformatori, e in particolare di Lutero: “Ciò che interessa Lutero non è l'aspetto metafisico della cristologia, ma quello drammatico. Poco gli importano le due nature di Cristo, cioè per così dire, la formula della sua costituzione interna; quel che gli interessa è che Dio sia venuto in Cristo per prendere, in lui, i nostri peccati e per darci, in lui, la sua giustizia. E appunto per questo Lutero concepisce in modo del tutto diverso dalla tradizione cristiana ciò che si usa chiamare la comunicazione delle proprietà o degli idiomi... (Secondo cui diciamo: *un Dio è uomo*; oppure: *un uomo è Dio*). Noi siamo in tal modo ricondotti al nostro problema centrale: la funzione attribuita - o meno - all'umanità, *anche quella di Cristo*, nell'economia della salvezza... Lutero avvicina e assimila queste tre cose: la giustificazione, il Regno di Dio, la creazione, e di esse scrive che sono opere della sola divinità, senza alcuna cooperazione dell'umanità di Cristo. Con l'idea espressa da un tal testo, noi ci troviamo nel centro stesso del

pensiero di Lutero e, senza dubbio, dell'opposizione tra la Riforma. e la tradizione cattolica. Lutero vuole questo: che nella salvezza TUTTO venga da Dio solo, sia l'opera esclusiva di Dio... Ma questo modo di vedere non può non influenzare la concezione che egli si fa della parte assegnata all'umanità di Cristo nell'economia della salvezza. Anch'essa sarà priva di efficacia causale” (*Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952, pp. 34-37. Il P. Congar ha ragione nel tentare di centrare il dialogo ecumenico sulla definizione di Calcedonia).

Come si vede, è qui in causa, a ben guardare, proprio la fede di Calcedonia. Invece che distinguere, in Cristo, le due nature, divina e umana, per unirle, nell'unica persona del Verbo, mediante una *subordinazione*, una penetrazione, una incarnazione in cui la seconda è illuminata dalla prima, si tende a *sovrapporre* semplicemente le due nature, *delle quali l'umana diventa quindi non più causa strumentale, “organo”, ma semplicemente occasione della nostra salvezza*, puro involucro fenomenico nel quale è apparso il Dio invisibile, che è come tale il solo Salvatore degli uomini.

3. Ecco, d'altronde, citato dal P. Congar (*Ibid.*, p. 33), un testo di Lutero che i protestanti non hanno mai cessato di far proprio: “Cristo ha due nature. Questo, in che cosa mi riguarda? Se egli porta il nome di Cristo, magnifico e consolante, è a causa del ministero e della missione che ha preso su di sé: questo che gli dà il suo nome. Che egli sia per natura uomo e Dio, è cosa che vale per lui. Ma che egli abbia consacrato il suo ministero, che egli abbia effuso il suo amore per diventare mio Salvatore e mio Redentore, ecco dove io trovo la mia consolazione e il mio bene... Credere in Cristo non significa che Cristo è una persona che è uomo e Dio, il che non ha la minima utilità per nessuno; significa che questa persona è Cristo, cioè che per noi egli è uscito di Dio e venuto nel mondo: da questo compito gli viene il suo nome”.

Quale sofisma ricopre questa pietà? Secondo la dottrina cattolica, Dio ci ha dato il suo Figlio due volte: a Natale, ed è il mistero dell'Incarnazione e delle due nature unite in un'unica persona divina; e il Venerdì Santo, ed è il mistero della Redenzione e della compensazione infinita data sulla Croce per il peccato del mondo. Gesù ci ha salvati essendo ciò che era, prima di salvarci facendo ciò che ha fatto. Il mistero dell'Incarnazione e il mistero della Redenzione non sono che i due momenti, corrispondenti all'essere e all'agire, di un unico mistero, il mistero dell'Incarnazione redentrice. Il secondo momento è contenuto nel primo, e il primo nel secondo. L'agire di Cristo scaturisce dall'essere di Cristo. E l'essere di Cristo è ordinato al suo agire, non come un mezzo a un fine, ma come una sorgente al suo effondersi. L'Incarnazione è ordinata alla Redenzione come una pienezza alla propria sovrabbondanza. Cristo muore per noi, non già per scomparire davanti a noi, ma per fare di noi la sua corona: “Quelli che egli conobbe in precedenza, li ha predestinati a riprodurre l'immagine del Figlio suo onde egli sia primogenito tra un gran numero di fratelli” (Rom. 8, 29). *Ciò che Cristo è per me dipende intrinsecamente da ciò che Cristo è per se stesso. Ciò che Cristo è per se stesso importa di più a Dio e al Regno di Dio che ciò che Cristo è per me. È questo che sta al primo posto nel cristianesimo: “Chi è mai il vincitore del mondo, se non chi crede che Gesù è il Figlio di Dio?”* (I Giov. 5, 5). Lutero conserva la fede di Calcedonia, che cioè vi sono in Cristo due

nature, divina e umana, sussistenti nell'unica persona del Figlio di Dio; *ma delle ragioni segrete l'obbligano a spostarne l'accento, in un modo che avrà conseguenze catastrofiche*. Egli non ha mai visto chiaro cosa significa l'incarnazione del Verbo. Moehler ha ragione.

4. Per chiarire almeno un poco il mistero dell'Incarnazione, è utile riflettere al modo in cui sono uniti, nell'uomo, l'anima e il corpo. Forse che l'uomo è una bestia abitata da un angelo? o che la natura corporea e la spirituale sono in lui *sovrapposte*? è la prima, per la seconda, semplice *occasione* di manifestarsi? O non è piuttosto, la natura corporea, *subordinata* alla natura spirituale? intrinsecamente illuminata, sopraelevata, informata, trasformata da essa? non è essa, per l'anima, una vera e propria *causa strumentale*, un *organo*? Concepire secondo questo tipo, del resto sempre presente al pensiero dei Padri, i rapporti tra la natura umana e la natura divina in Cristo, con le profonde trasposizioni rese necessarie dal passaggio dal piano della natura al piano della rivelazione e del mistero, non è forse ritrovare la pura fede di Calcedonia? A chi far credere che, quando si distinguono così in Cristo le due nature, divina e umana, per unirle *subordinando ontologicamente e vitalmente la seconda alla prima*, si cade nel monofisismo, cioè nella confusione di quelle due nature? Il monofisismo disconosce in Cristo la distinzione delle due nature, divina e umana. Il nestorianismo disconosce in Cristo l'unicità della persona divina, che congiunge in sé le due nature, divina e umana, subordinando vitalmente questa a quella. “Ma Gesù disse: - Qualcuno *mi* ha toccato; ho sentito che una forza è uscita da *me*” (Luca 8, 46).

d) *Le ragioni ultime della divergenza tra cattolicesimo e protestantesimo.*

Se si cercano le ragioni ultime della divergenza tra il cattolicesimo - e su questo punto il cattolicesimo e l'ortodossia sono tutt'uno - e il protestantesimo, si sarà presto condotti a contrapporre due diversi spiritualismi. Da un lato, lo spiritualismo del mistero dell'Incarnazione, o, in senso più ampio, lo spiritualismo della *trasfigurazione* operata sulla materia dallo spirito: è lo spiritualismo cattolico, con i dogmi dell'Incarnazione, della causalità strumentale dei sacramenti della legge nuova, della visibilità della Chiesa, della risurrezione della carne, della creazione immediata delle cose visibili ad opera di Dio stesso, ecc. Dall'altro lato, uno spiritualismo a disagio di fronte al mistero dell'Incarnazione, diciamo uno spiritualismo della *disincarnazione*, o, in senso più ampio, lo spiritualismo della *separazione* dello spirito dalla materia: è lo spiritualismo anticattolico, con le sue mille forme, e che porta a negare la creazione delle cose visibili da parte di Dio stesso, i miracoli, la risurrezione dei corpi, la Chiesa visibile, la causalità strumentale dei sacramenti della legge nuova, l'Incarnazione e così via.

Più metafisicamente, si vedrebbe l'opposizione formarsi da un lato, tra una dogmatica dell'*analogia dell'essere*, secondo la quale i privilegi divini, e particolarmente la santità divina, possono comunicarsi analogicamente alle creature (come d'altronde l'esistenza) senza in alcun modo dare ombra alla trascendenza divina, anzi piuttosto manifestandola, e dall'altro lato, una dogmatica della *univocità dell'essere*, che non può salvaguardare la trascendenza divina se non negando ogni possibilità di una comunicazione dei privilegi divini, e particolarmente della santità divina a)

all'umanità di Cristo, pena il cadere nel monofisismo, e b) alle creature, pena l'idolatria.

CAPITOLO SESTO

UNA CONCEZIONE PROTESTANTE SULL'ECCLESIOLOGIA COMPARATA

1. Prima di lasciare questi chiarimenti generali, non sarà inutile esporre come, dopo la Conferenza di Amsterdam (1948), negli ambienti ecumenici, sia divenuto abituale mettere a fronte due tipi di ecclesiologia, una orizzontale, che sarebbe cattolica, e una verticale, che sarebbe protestante. Ecco, riportato dal P. Congar nel suo ultimo libro, (*Le Christ, Marie et l'Église*, p. II, dove questa distinzione è utilizzata piuttosto che criticata) il testo di un teologo anglicano molto al corrente delle questioni ecumeniche:

“Esistono due punti di vista diversi e irriducibili: il primo intende la Chiesa come un corpo esistente nello spazio e nel tempo, che vive nella storia come un'entità di questo mondo, dotata dello stesso principio di continuità che un organismo storico reale. Il punto di vista opposto sostiene, invece, che il principio di continuità della Chiesa non si trova qua giù, entro le categorie dello spazio e del tempo, ma risiede tutto intero e necessariamente nell'invisibile in cui è entrato il nostro Signore Gesù Cristo risorto, identico ieri, oggi e domani e in eterno, che s'incarna, come vuole e quando vuole, in questo o quel gruppo di esseri umani che egli chiama a lui, e che rispondono a questa chiamata con la fede”. Ma dobbiamo pensare che il Cristo glorioso sia “disincarnato”?

2. Dal punto di vista cattolico, questo testo richiederebbe tre osservazioni principali:

a) La divisione qui proposta non è felice. *Entrambi i suoi membri sono rivendicati da entrambe le parti.*

Così le due continuità, quella orizzontale nel tempo, e quella verticale tra l'eternità e il tempo, sono considerate inseparabili tra loro dall'ecclesiologia cattolica. Analogamente, nella misura in cui, dalla Riforma a oggi, i protestanti possono fondare la loro vita comunitaria sulla Scrittura, non si richiamano forse anch'essi a una qualche continuità orizzontale nello spazio e nel tempo? Solo che quest'ultima continuità è *memoriale*, e non *ontologica*.

b) *Continuità orizzontale.* - La chiesa cattolica non si trova nel tempo, nel modo che le viene attribuito, cioè “come un'entità di questo mondo”, ma come un'entità che è in questo mondo senza essere di questo mondo. *Ci sono due modi di durare nel tempo: quello dei regni di questo mondo e quello del regno di Gesù, che non è di questo mondo.* Se si nega questa distinzione, cosa si penserà dei trentatré anni nei quali Gesù ha durato nel tempo? Si dirà forse che la sua vita era un'entità di questo mondo? In questo modo si separerebbero in lui l'umanità e la divinità, e, pur confessando magari il mistero dell'Incarnazione, lo si sarebbe già svuotato di senso.

c) *Continuità verticale.* La continuità orizzontale nel tempo che i cattolici rivendicano *non solo non esclude, ma, al contrario, è in dipendenza essenziale dalla continuità verticale che collega l'eternità al tempo:* così, la continuità orizzontale delle onde generate dalla pietra che cade in acqua suppone l'azione verticale ininterrotta della forza di gravità. È Cristo, il Cristo sempre uguale a se stesso di ieri, di oggi e

dell'eternità che incessantemente versa e mantiene lui stesso la *grazia* nella sua Chiesa, è lui che *insegna* e *battezza* attraverso coloro che assiste nell'insegnare e nel battezzare. Egli agisce sulla Chiesa e su ogni singola anima: sia *senza* i suoi ministri, e vi è allora immediazione di soggetto; sia *tramite* i suoi ministri, e vi è allora mediazione di soggetto. In entrambi i casi, è lui che tocca come vuole la Chiesa e ogni anima, è su di lui che ricade in ogni istante e perennemente tutto il peso dell'edificio; vi è sempre, da lui alla Chiesa, immediazione di potenza o di virtù. Ma nella concezione protestante, in cui i sacramenti diventano puri segni, in cui la giustizia è semplicemente imputata, in cui la fede è la persuasione di essere giustificati o predestinati, cosa diventa quell'azione verticale di Cristo sulla Chiesa e su ogni singola anima? La continuità verticale si riduce anch'essa, come la continuità orizzontale, al culto dei segni che ci fa Dio - egli non ci fa che dei segni -; non vi è alcun punto in cui sia *ontologica*, essa resta *memoriale*.

CAPITOLO SETTIMO

PERMANENZA O TRANSITORietà DEL MAGISTERO INFALLIBILE?

Dio, che ha avuto amore bastante per portare agli uomini, con Cristo e gli apostoli, la pienezza della rivelazione, ha poi avuto amore bastante per garantire la predicazione infallibile di questa rivelazione fino alla fine del mondo? Oppure, dopo la morte degli apostoli, ha lasciato gli uomini di fronte a un testo muto di cui ognuno avrebbe dovuto per conto suo tornare a decifrare il senso? Questa è la prima e più generale domanda con la quale intendiamo rivolgerci al libro di Cullmann.

a) *La missione degli apostoli a tutte le nazioni fino alla consumazione del tempo, in Matteo e Giovanni.*

Cristo è il Redentore di tutti i tempi. “Con una sola offerta ha reso perfetti per sempre coloro che vengono santificati” (Ebrei 10, 14). Egli conosce l'intero corso del tempo da lui riscattato. “Gesù Cristo ieri e oggi lo stesso e nei secoli” (Ebrei 13, 8). Sono troppi i luoghi del Vangelo in cui egli dichiara non esservi alcun segreto tra il Padre suo e lui, perché si possa mettere in dubbio ch'egli abbia conosciuto il tempo del proprio ritorno, della sua seconda parusia. Se risponde ai discepoli che nessuno conosce il giorno né l'ora della fine del mondo, “neppure il Figlio, solo il Padre” (Mar. 13, 32), l'unico significato possibile di questa rivelazione è che egli ignora quella data per quanto riguarda loro; ciò significa che essa non è compresa nel tesoro delle conoscenze loro destinate, come è detto, del resto, esplicitamente negli Atti degli apostoli (1, 7): “Il Padre con la sua autorità ha stabilito tempi e momenti che non spetta a voi conoscere”.

1. Cristo, nell'inviare gli Undici al mondo, ricorda loro solennemente che egli è il Padrone del tempo: “A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate, dunque, *istruite tutte le genti...* Ed ecco, io sono con voi *tutti i giorni, fino alla fine del mondo*” (finale di Matteo). È chiaro che gli Undici non potranno andare personalmente a tutte le nazioni nello spazio e a tutte le generazioni nel tempo. Sarà dunque tramite la missione vivente da loro inaugurata, tramite la predicazione vivente da loro aperta e di cui l'urto della Pentecoste spingerà le onde fino ai confini ultimi del tempo, che essi raggiungeranno tutte le nazioni e tutte le generazioni.

Saranno dunque questa missione vivente, questa predicazione vivente a ricevere l'assistenza di Cristo tutti i giorni fino alla consumazione del secolo. Lo stesso Amore che ci ha portato infallibilmente la verità, la

conserverà infallibilmente.

2. Nella grande preghiera ch'egli fa prima di morire, per chiedere che l'opera del Padre, da lui compiuta una volta per tutte, si diffonda fino alla fine del tempo in quelli che la fede e l'amore faranno essere una sola cosa in lui, il Salvatore pensa anzitutto ai suoi apostoli: "Come tu hai mandato me nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo" (Giov. 17, 18); poi, oltre che a loro, a quelli che crederanno sulla loro parola: "Non prego per questi soltanto, ma anche *per coloro che crederanno in me per mezzo della loro parola*, affinché tutti siano una cosa sola come tu, Padre, sei in me ed io in te" (17, 20-21). E questa preghiera, che il Padre non può non esaudire, domanda - e ottiene - per tutta la durata del tempo, l'unità nella conoscenza di fede e nell'amore: "*Ho fatto loro conoscere il tuo nome, e lo farò conoscere*, affinché l'amore col quale mi hai amato sia in loro, e io in essi" (17, 26). Dunque vi saranno dei discepoli che, sulla parola degli apostoli, crederanno in Gesù, e che, essendo tutt'uno nella conoscenza del nome del Padre, saranno tutt'uno nell'amore (Sulle realizzazioni della preghiera di Gesù per l'unità, v. *L'Église du Verbe incarné*, II, pp. 1289-1297). Questo vale per ogni tempo. Se il mondo è destinato a durare dopo la morte degli apostoli, la loro parola almeno continuerà a prolungare la parola infallibile di Gesù, la loro missione continuerà a fare l'unità nella conoscenza del Padre e nell'amore.

3. Questa esegesi di Matt. 28, 18-20, e di Giov. 17, 20-26, è limpida. Essa non sollecita i testi, ma tiene semplicemente presente che Colui che parla è Gesù. Ed è questa la prospettiva in cui si colloca il Concilio Vaticano I all'inizio della *Costituzione dogmatica sulla Chiesa, di Cristo*: "Il Pastore eterno e il Vescovo delle nostre anime (I Pie. 2, 25) allo scopo di perpetuare l'opera salutare della Redenzione, decretò di edificare la santa Chiesa, nella quale, come nella dimora del Dio vivente, tutti i fedeli sarebbero stati raccolti dal legame di una stessa fede e di una stessa carità. Per questo egli, prima di essere glorificato, pregò il Padre suo non soltanto, per gli apostoli, ma anche per quelli che sulla loro parola avrebbero creduto in lui, affinché fossero una cosa sola come il Figlio stesso e il Padre sono una cosa sola (Giov. 17, 20). E allo stesso modo che, dopo essersi scelti degli apostoli nel mondo, li inviò come era stato egli stesso inviato dal Padre (Giov. 20, 21), così egli volle che vi fossero nella sua Chiesa dei pastori e dei dottori fino alla consumazione del tempo (Matt. 28, 20)" (Denz., n. 1821. V. oltre, pp. 418, 450).

b) *Omissione del testo di Matteo da parte di Cullmann. L'ignoranza di*

Gesù.

Cullmann si colloca in tutt'altra prospettiva.

1. Veramente, egli respinge con forza delle tesi come quella di A. Schweitzer, secondo il quale Gesù si aspettava la venuta del Regno di Dio per il momento della sua morte. Non gli è difficile mostrare che Gesù prevede una missione degli apostoli presso i Gentili prima che venga la fine: “Indubbiamente Gesù considerava la sua morte come l'elemento centrale dell'evento salvifico che dischiude il Regno di Dio, ma egli vedeva la tensione fra presente e futuro già nel corso della sua vita e sapeva che essa non era ancora abolita con la sua morte” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 282). Cullmann si spinge in un certo senso, fino ad ammettere, con i cattolici, l'anticipazione del Regno di Dio in seno alla storia: “Pure nella predicazione di Gesù il Regno di Dio è ancora futuro, verrà soltanto alla fine; eppure nella presenza di Gesù esso ha già fatto irruzione: “Se è per l'aiuto dello Spirito di Dio che io caccio i demoni, è dunque pervenuto fino a voi il Regno di Dio” (Matt. 12, 28)... Non ci può dunque essere alcun dubbio: Gesù ha già avuto presente questa anticipazione del regno di Dio; nella sua persona il momento decisivo è già scoccato, anche se il pieno adempimento è atteso soltanto alla fine del tempo... Naturalmente c'è una forte differenza fra Gesù e la comunità primitiva, in quanto Gesù ha coscienza che l'adempimento è presente *nella sua persona*, mentre la comunità primitiva vede l'adempimento *nella Chiesa*. Ma questo non significa contrasto; piuttosto, l'adempimento nella persona di Gesù porta direttamente all'adempimento nella comunità, e inversamente l'adempimento nella comunità addita l'adempimento già avvenuto nel passato, nella persona di Gesù... Soltanto il pensiero moderno ha costruito un contrasto diretto fra il Regno di Dio futuro e il popolo di Dio già realizzato” (*Ibid.*, pp. 274 s. Salvo indicazione contraria, tutte le sottolineature sono di Cullmann).

Cullmann insiste su queste nozioni, che non sono certo di tutti i protestanti: “Condivido io pure il pensiero che la Chiesa visibile terrena prosegue l'opera di Cristo: è questa, in modo particolare, l'affermazione centrale che mi pare di leggere nell'intero Evangelo di Giovanni. Per quel che mi concerne, almeno personalmente - non parlo qui a nome della "teologia protestante" ufficiale - non mancano su questo punto basi comuni di discussione. Penso seriamente che il presente nel quale viviamo, il tempo della Chiesa, non è esso stesso storia della salvezza ma prolungamento di essa, bisognoso naturalmente di cercare sempre la sua

norma nel centro del tempo, nell'epoca apostolica della rivelazione” (Ibid., p. 330).

Eppure, malgrado tante vedute preziose che ha in comune con i cattolici, Cullmann, quanto al punto preciso che ci occupa adesso, quello cioè della permanenza di un magistero infallibile, non esce dal cerchio dell'interpretazione protestante. Lo vediamo dal modo con cui tratta i due testi evangelici di Matteo e di Giovanni or ora esaminati.

2. Notiamo anzitutto una frase, messa quasi per inciso, ma che tuttavia ci lascia seriamente inquieti: “Naturalmente Gesù non pensa a un periodo di millenni ma solo a un breve intervallo tra la sua risurrezione e il suo ritorno, come dimostrano le sue parole sull'imminenza di questo ritorno” (Ibid., pp. 283 s.). Allora Gesù non è più Colui che noi preghiamo. Egli ha cessato di essere Colui che dice a Pascal: “Pensavo a te nella mia agonia, ho versato per te quelle gocce di sangue” (*Pensieri*, ed. Brunshvicg, n. 553).

Ne segue - queste, almeno, sono le conclusioni che ci sembrano imporsi - che la grande promessa della fine del Vangelo di S. Matteo: “A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate, dunque, istruite tutte le genti... Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” perde in tal modo la sua virtù e la sua efficacia. Cristo non è nemmeno Colui che pensava di essere, Colui al quale sarebbe stato dato ogni potere sullo svolgimento del tempo compreso tra la Pentecoste e la Parusia. Non spettava a lui promettere un'assistenza infallibile e permanente a coloro che inviava verso un avvenire sottratto al suo dominio e alla sua conoscenza. In effetti, Cullmann non dà importanza a questo testo, secondo noi capitale, di S. Matteo. Né d'altra parte ne contesta l'autenticità. Più semplicemente, lo omette.

c) Interpretazione del testo di Giovanni: l'unità della Chiesa fondata sui soli scritti apostolici.

Per lui, il brano della preghiera sacerdotale di Gesù rappresenta “l'unico testo neotestamentario che parla espressamente del rapporto degli apostoli con la Chiesa che a loro seguirà” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire, qui*, p. 310). Come lo interpreta? Il contesto è noto. Gesù ha appena pregato il Padre per i suoi apostoli: “Come tu hai mandato me nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo”. Ed è a questo punto che aggiunge: “Non prego per questi soltanto, ma anche per coloro che crederanno in me per mezzo della loro parola, affinché tutti siano una cosa sola”. E il risultato di questa preghiera onnipotente sarà una unità nella conoscenza di fede e

nell'amore (Giov. 17, 18, 20, 26). Ecco ora il pensiero di Cullmann. Gli apostoli moriranno. La missione apostolica, il messaggio apostolico cesseranno con loro. Ne resterà solo ciò che essi, o i loro discepoli, ne avranno messo per iscritto. *Coloro che per mezzo della loro parola crederanno in me* significa, nel pensiero di Gesù, *quelli che in virtù di questi scritti crederanno in me*. Il messaggio apostolico si è ristretto molto presto ad alcuni scritti, e magari a quello che se ne è conservato fino a noi. Noi oggi ritroviamo questi testi. Essi sono la sola regola di fede della Chiesa. Gli apostoli hanno lasciato una testimonianza che “continua a esistere nel nostro presente come un dato concreto del tempo della rivelazione. Questo dato particolare, costituito dal sussistere dell'apostolo nel tempo della Chiesa, è costituito dagli scritti apostolici... Qui, in questi scritti, noi incontriamo ancora oggi, in pieno XX secolo, la persona degli apostoli, la persona del primo degli apostoli, Pietro: così essi sostengono, così egli sostiene la Chiesa che continua a essere edificata” (*Ibid.*, p. 310). Ma questi scritti sono suscettibili di diverse interpretazioni. Quando quelle che ci pervengono si contraddicono, l'ultima parola resta alle ricerche della scienza storica. Ecco il supremo fondamento visibile che Cristo abbia voluto dare all'unità mistica di conoscenza, da lui chiesta per la sua Chiesa prima di morire.

Si rilegga adesso la parola di Gesù, col suo contesto, prima nella prospettiva cattolica, poi nell'altra prospettiva. E si scelga (Sui rapporti tra il Deposito rivelato e il Magistero, e sui tre sensi della parola Tradizione, v. *Depot divinément révéle et Magistère divinément assisté*, in “Nova et Vetera”, 1950, pp. 292-301).

CAPITOLO OTTAVO

IN CHE SENSO LA MISSIONE DEGLI APOSTOLI È UNICA? IN CHE SENSO È ESSA PERMANENTE?

a) *Un falso dilemma di Cullmann: la grazia apostolica avrebbe dovuto, o perire con gli apostoli, o sopravvivere loro nella sua integrità.*

Nel glossare le parole di Gesù: *coloro che crederanno in me per mezzo della loro parola*, con queste altre: *Quelli che tramite i loro scritti crederanno in me*, e nell'assicurarci che la sopravvivenza degli apostoli nel tempo della Chiesa si riduce agli scritti apostolici, di cui non ci resta che custodire il ricordo, Cullmann scrive: "Non un pregiudizio confessionale ma unicamente il concetto protocristiano di apostolo mi porta a questa constatazione" (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 310).

Fermiamoci un attimo su questo punto. Cullmann è persuaso che la permanenza di un magistero infallibile, destinato a vegliare sul deposito apostolico, sia un'idea sconosciuta a Gesù, il quale "doveva ammettere" la prossimità della fine del tempo. Adesso compie un altro passo. È convinto che la nozione di un magistero infallibile, capace di assicurare la purezza del deposito apostolico dopo la morte degli apostoli, era considerata dal cristianesimo primitivo come estranea alla nozione di apostolato, inconciliabile con essa, e quindi respinta.

Si tratta, a prima vista, di un'affermazione difficile da dimostrare. In che modo Cullmann intende provarla? Molto semplicemente. Egli contrappone, da un lato, una missione apostolica *integralmente intrasmissibile*, destinata a scomparire con la morte degli apostoli e di cui non sopravvivrebbero che gli scritti apostolici: questa sarebbe la concezione del cristianesimo primitivo; e dall'altro lato una missione apostolica *integralmente trasmissibile*, che sopravviverebbe tale e quale agli apostoli: questa sarebbe, in sostanza, la concezione cattolica. Ciò posto, non gli sarà difficile mostrare che la seconda concezione è inaccettabile: essa d'altronde risulterebbe da una "visione ellenica del tempo". La conclusione sarà che solo la prima concezione è vera; essa risulterebbe dalla "visione ebraico-cristiana del tempo"; ed è la concezione protestante.

Noi ci limitiamo a sottolineare la trama dell'argomentazione di Cullmann. Ecco i suoi passi principali: "In questa forma molto concreta affiora il problema della concezione neotestamentaria del tempo, da me trattata altrove (*Cristo e il tempo*, trad. it., il Mulino, Bologna, 1965. Questo libro importante riscopre verità capitali, e le unisce a tesi assolutamente irricevibili. Vi si sostiene in particolare che l'idea di una durata divina senza successione, *tota simul*, sarebbe una corruzione ellenistica del cristianesimo, già in S. Ireneo. Ci troviamo qui di fronte a una sistematizzazione parallela a quella di Nygren, per il quale la nozione di un amore che sale dall'uomo verso Dio sarebbe analogamente una corruzione ellenica dell'*agapè* cristiana).

Il tempo nel quale furono posti i fondamenti è così determinante per il tempo successivo da rappresentare il fondamento unico e permanente sul quale tutta la costruzione posteriore riposa una volta per tutte? oppure esso è determinante nel senso che ciò che è avvenuto all'inizio si ripete costantemente, in modo analogo,

durante tutto il tempo della Chiesa, sì che le promesse e gli incarichi dati da Gesù al tempo della fondazione apostolica dovrebbero essere senz'altro trasmessi, *nella medesima forma*, ai cristiani viventi più tardi?” (San Pietro: *discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 217).

Siamo noi questa volta che sottolineiamo. “L'unicità e l'irripetibilità che secondo il Nuovo Testamento sono proprie dell'apostolato, sono conciliabili con l'estensione di un incarico apostolico specifico a una successione di vescovi?” (*Ibid.*, p. 218). C'è all'origine dell'errore cattolico, “un disconoscimento dell'elemento di fondo di tutto il pensiero neotestamentario. Per Gesù, come per l'intero pensiero biblico, in contrapposizione con l'ellenismo, è caratteristico il fatto che ciò *che è permanente si radica in ciò che è temporalmente unico e irripetibile*. Questo paradosso, per cui un particolare evento storico costituisce un evento essenziale nella storia della salvezza, cioè non può essere ripetuto ma *fonda* una situazione permanente che continua a vivere di esso, questo paradosso sta alla base dei discorsi profetici di Gesù...” (San Pietro: *discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 297).

b) *Secondo la dottrina cattolica, invece, la missione apostolica comprende un carisma incomunicabile, relativo alla fondazione della Chiesa, e un carisma comunicabile, relativo alla sua conservazione.*

1. Non c'è bisogno di dire che nessun cattolico un po' consapevole riconoscerà la dottrina della sua chiesa nella schematizzazione proposta da Cullmann. Quella dottrina è ricca e delicata. Occorre cercarne l'espressione nei grandi teologi (Abbiamo tentato di riassumerla in *L'Église du Verbe incarné*, I, pp. 157 e ss., pp. 463 e ss. È a proposito di un altro punto, da noi discusso più avanti, che Cullmann ci ha fatto l'onore di segnalare il libro). Essa tiene conto di tutti i testi della Scrittura. Sul punto preciso che adesso ci occupa, essa tiene distinti, nella missione apostolica, da un lato un carisma straordinario, incomunicabile, che riguarda la *fondazione* della Chiesa; e dall'altro un carisma ordinario, comunicabile, che riguarda la *conservazione della Chiesa*. Anche qui vi è un *hapax*, un primo urto, dal quale delle onde concentriche si dilatano nello spazio e nel tempo.

2. Il carisma straordinario è dato agli apostoli in vista della fondazione, della formazione, della espansione nel mondo della Chiesa universale. Esso comporta delle grazie privilegiate, che si potrebbero raggruppare sotto tre titoli: 1) Gli apostoli saranno dei testimoni oculari della vita e della risurrezione di Gesù; essi saranno animati da una carità eccezionale che li farà disposti a suggellare la loro testimonianza col martirio; 2) Essi riceveranno, specialmente alla Pentecoste, la pienezza della rivelazione cristiana; la esprimeranno oralmente o per iscritto, sotto una mozione speciale dello Spirito Santo chiamata ispirazione; la loro predicazione sarà accompagnata da numerosi miracoli; 3) Quanto al potere di reggere la Chiesa universale, essi riceveranno immediatamente da Cristo un potere di esecuzione, cioè un potere di intraprendere delle missioni, di fondare dappertutto delle chiese locali, di incorporarle alla Chiesa universale, di organizzarle, di dar loro dei capi legittimi.

3. Alla morte degli apostoli, questi privilegi cesseranno. Coloro che verranno dopo di loro succederanno loro non già quanto al *fondare* la Chiesa, ma quanto al *conservare*

la Chiesa da essi fondata in una sola volta. Vi è una distinzione invalicabile tra la missione di fondare la Chiesa e la missione di conservare infallibilmente la Chiesa già fondata; ma la seconda missione è nel prolungamento della prima.

c) *Chiesa cattolica o Chiesa discontinua?*

1. Norma del credere, nella prospettiva cattolica, è la vivente *paràdosis*, ossia la dottrina apostolica con il significato che le si è sempre dato, e quale ci viene recata per il tramite di un magistero infallibile.

Norma del credere, nella prospettiva protestante, sono i soli *testi* scritti della dottrina apostolica, con il significato che le ricerche storiche potranno loro restituire risalendo il corso del tempo.

Nella prospettiva cattolica la rivelazione, comunicata alla Chiesa primitiva da Cristo e dagli apostoli, è carica di un significato troppo alto, troppo divino perché essa possa conservarsi inalterata senza un'assistenza divina infallibile. Si crede fino in fondo alla parola di Gesù: “Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo”. Qualunque rottura di continuità col passato significherà perciò necessariamente che una innovazione proveniente dal basso viene sostituita a una tradizione proveniente dall'alto, un significato umano prende il posto di un significato divino.

Nella prospettiva protestante che noi studiamo, la rivelazione, comunicata alla Chiesa primitiva da Cristo e dagli apostoli, una volta consegnata parzialmente per iscritto non ha più bisogno di essere protetta infallibilmente da Cristo. Il suo significato è abbandonato alla disputa degli uomini; sta alla ricerca storica di riscoprirlo.

La parola di S. Paolo agli Efesini: voi siete stati “sovraedificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti, con lo stesso Cristo Gesù quale pietra angolare” (2, 20), può intendersi in due modi. Secondo il primo, si intenderà: voi siete stati fondati su una rivelazione irripetibile, data una volta sola al mondo da Cristo e dagli apostoli, *e la cui trasmissione infallibile sarà assicurata tutti i giorni fino alla fine del mondo*. Ecco l'interpretazione cattolica. È la stessa del cristianesimo primitivo. Essa non nega in alcun modo l'unicità e la singolarità della grazia fatta agli apostoli come fondatori della Chiesa. Essa sola consente di affermare l'alto mistero della cattolicità del Corpo di Cristo nel tempo.

Oppure si intenderà: voi siete stati fondati su una rivelazione irripetibile, data una volta sola al mondo da Cristo e dagli apostoli, *e di cui la parte consegnata per iscritto, che sarà riscoperta attraverso i procedimenti della ricerca storica, basterà a illuminare le generazioni*. Ecco l'interpretazione di Cullmann. Non è certo quella del cristianesimo primitivo, di Clemente, di Ignazio, di Ireneo, di Tertulliano. Essa non salva la singolarità e l'unicità della grazia fatta agli apostoli come fondatori della Chiesa, se non disconoscendo l'alto mistero della cattolicità del Corpo di Cristo nel tempo.

2. Cullmann scrive: “È dunque assolutamente inconciliabile con il concetto neo testamentario dell'apostolato applicare semplicemente a futuri vescovi una parola costitutiva rivolta a un apostolo. Anziani e vescovi prendono il posto degli apostoli, indubbiamente, e possono anche esser chiamati successori, benché questa espressione dia adito a equivoci. Quello che comunque non dev'essere dimenticato neppure un

istante è che essi si trovano su un piano totalmente diverso e che non possono assolutamente essere considerati successori nel senso di "prosecutori della funzione apostolica". Essi sono successori in senso cronologico, non contenutistico. La loro funzione *succede a quella degli apostoli*, ma ne è *fondamentalmente differente*... Vi sono dunque effettivamente nel Nuovo Testamento dei punti di riferimento per una cosiddetta "successione apostolica" - se vogliamo servirci di tale espressione equivoca - ma con l'espressa riserva che tale successione non può esser vista nel senso di un prolungamento, per quanto concerne l'essenza dell'apostolato. Gli apostoli trasmettono a quegli uomini la direzione, *ma non il proprio mandato apostolico*. Essi sapevano benissimo di non poterlo trasmettere, poiché poteva essere conferito soltanto da Gesù stesso, direttamente e *senza intermediari*" (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 307. Sottolineato nel testo).

Si badi: è chiaro come il sole che la missione apostolica comprendeva una carisma per sua natura intrasmissibile. Ciò che Cullmann qui nega è che vi sia, malgrado un *dislivello* che nessuno contesta, una infallibile *omogeneità e continuità* tra il deposito rivelato una volta per tutte dai soli apostoli e la sua vivente conservazione attraverso i secoli ad opera di un magistero divinamente assistito; tra la struttura essenziale della Chiesa al tempo, irripetibile, della sua fondazione da parte degli apostoli e la struttura essenziale della Chiesa nel corso del suo pellegrinaggio nel tempo; più profondamente ancora, tra il mistero di Cristo, che è Capo, e il mistero della Chiesa, che è suo Corpo.

d) *La norma di verità secondo S. Ireneo.*

Ascoltiamo ciò che dice S. Ireneo, tra il 180 e il 190, della norma di verità manifestata dagli apostoli e trasmessa, dalla successione apostolica:

“Così, tutti coloro che vogliono vedere la verità possono contemplare in ogni chiesa la Tradizione degli apostoli manifestata nel mondo intero. E noi possiamo enumerare coloro che gli apostoli hanno istituito come vescovi nelle chiese, e le loro successioni fino a noi...” (*Adv. haer.*, III, 3, 1).

“È in quest'ordine e in questa successione che la Tradizione, presente nella Chiesa fin dagli apostoli, e la predicazione della verità sono giunte fino a noi. Ed è questa una prova completissima del fatto ch'essa è una e sempre identica, quella fede vivificatrice che, nella Chiesa, si è conservata dagli apostoli ad oggi e si è tramandata nella verità” (*Ibid.*, III, 3, 3).

“Se gli apostoli stessi non ci avessero lasciato alcuna Scrittura, non dovremmo noi seguire l'ordine della Tradizione, ch'essi hanno trasmesso a coloro ai quali affidavano le chiese? È appunto a quest'ordine che hanno dato il loro assenso molti popoli barbari credenti in Cristo. Essi possiedono la salvezza scritta *senza inchiostro né carta dallo Spirito Santo nei loro cuori* (II Cor 3, 3), ed essi conservano con sollecitudine la tradizione antica... Coloro i quali senza lettere hanno creduto in questa fede sono, se paragoniamo il loro linguaggio al nostro, dei barbari; ma quanto ai loro pensieri, ai loro costumi, al loro modo di vivere, essi raggiungono a causa della loro fede la più alta saggezza...” (*Ibid.*, III, 4, 1 e 2. Cfr. pp. 431 e 467).

CAPITOLO NONO

IL PRIVILEGIO DI PIETRO NELLA PROSPETTIVA CATTOLICA

a) *I tre grandi testi evangelici.*

L'apostolato era sostanzialmente identico in tutti gli apostoli: tutti potevano rendere testimonianza della risurrezione di Gesù, rivelare la verità cristiana e scrivere libri canonici e, per quanto riguarda il potere giurisdizionale, intraprendere missioni, fondare ovunque delle chiese particolari e incorporarle alla Chiesa universale. Ma Pietro oltre a ciò riceve un privilegio unico, che sotto quest'ultimo profilo del potere giurisdizionale, lo mette di colpo sopra di tutti gli apostoli.

1. Ciò risulta nettamente dal racconto dell'apparizione di Gesù al lago di Tiberiade: “Gesù dice a Simon Pietro: Simone di Giovanni, mi ami più di questi? Gli dice Pietro: Sì, Signore, tu sai che t'amo! Gli dice Gesù: Pasci i miei agnelli... Gli dice per la terza volta: Simone di Giovanni, mi ami?.. Gesù gli dice: Pasci le mie pecorelle” (Giov. 21, 15-17). Subito dopo, il Signore annuncia a Pietro con quale morte egli dovrà render gloria a Dio, e la predizione è già avverata nel momento in cui Giovanni scrive il suo Vangelo (21, 18-19). I teologi distingueranno perciò, da un lato, gli apostoli *in quanto apostoli*; e dall'altro, gli apostoli *in quanto gregge di Cristo*, separato dalla sua presenza visibile dopo l'Ascensione, e da lui affidato alla sollecitudine di Pietro, unico pastore (“Gli apostoli possono essere confrontati tra loro in due modi: 1) *in quanto apostoli*, e da questo punto di vista sono tutti eguali; 2) *in quanto pecore di Cristo*, separate dalla sua conversazione corporea, e da questo punto di vista solo Pietro è pastore, e gli apostoli sono affidati alla sua sollecitudine”. Caietano, *De comparatione auctoritatis papae et concilii seu ecclesiae universalis*, scritto a Roma, 12 ottobre 1511, ediz. Pollet, n. 23).

Per quanto riguarda la giurisdizione, gli apostoli sono - l'espressione è di S. Paolo - *legati* di Cristo, per portare a compimento il piano di Cristo, fondare delle chiese locali, incorporarle alla Chiesa universale; solo Pietro è *vicario* di Cristo, depositario del potere giurisdizionale supremo. “Pietro è stato costituito *vicario* universale di Gesù Cristo; gli altri apostoli sono stati come i *legati* o i *delegati* di Gesù Cristo secondo la parola di S. Paolo, II Cor. 5, 20: *Per incarico di Cristo, dunque, noi siamo ambasciatori ed è come se Dio esortasse a mezzo nostro*. E Efes. 6,20: *...il mistero dell'evangelo, del quale sono l'ambasciatore anche nelle catene*. È il significato stesso della parola apostolo o inviato”. *Ibid.*, n. 37. In latino, *ambasciata* si dice *legatio*. La distinzione di Caietano sarà ripresa da S. Bellarmino, *De Romano pontifice*, lib. 1, cap. II, secondo il quale “*gli apostoli hanno avuto il potere più alto e più ampio, ma come apostoli (= inviati) o legati, mentre Pietro lo possedeva come pastore ordinario*”.

S. Tommaso aveva detto che Paolo era l'eguale di Pietro “*in executione auctoritatis, non autem in auctoritate regiminis*”, Comm. ad Gal., II, 11. Gli apostoli come tali sono eguali per eseguire il piano di Cristo; ma solo a Pietro appartiene l'autorità *strutturale* del reggere. V. oltre, pp. 413, 423, S., 442.

Noi ci troviamo qui di fronte alla base stessa del potere giurisdizionale.

2. Secondo S. Luca, 22, 31-32, gli apostoli saranno sottoposti a una grande prova, ma il Signore prega per Pietro, perché a lui, nonostante il peccato in cui sta per cadere, spetterà la missione di confermare nella fede i fratelli: “Simone, Simone, ecco che Satana ha ottenuto di vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, affinché non venga meno la tua fede; e tu, quando ti sarai riavuto, conferma i tuoi fratelli”. Pietro dovrà dunque sostenere gli apostoli stessi.

3. Infine il grande testo di S. Matteo, di cui trascriviamo i due verss. principali, 16, 18 e 19: “Ebbene, anch'io dico a te: Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai sulla terra resterà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra resterà sciolto nei cieli”. Pietro è la roccia, il fondamento sul quale Cristo si appresta a costruire, come un edificio, la sua Chiesa, e le porte dell'Ade, cioè secondo alcuni le potenze della morte, o più sicuramente secondo altri le potenze del male, non prevarranno contro di essa. Al tempo di Gesù i Giudei vedevano nell'Ade non più soltanto il soggiorno dei morti, ma il luogo della riprovazione. Si vedano i testi in M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, 1923, p. 326, che rinvia soprattutto a Luca, 16, 23: “Morì anche il ricco e fu sepolto. Nell'Ade, fra i tormenti, levò gli occhi e vide di lontano Abramo, e Lazzaro nel seno di lui”.

Quale prerogativa, quale dono potranno fare di Pietro un fondamento? Ce lo dice il versetto seguente: egli riceverà il potere delle chiavi sul Regno. Attraverso Pietro, più profondamente di Pietro, Cristo resta la roccia, il fondamento (Atti 4, 11), cioè “Colui che ha la chiave di Davide, colui che apre e nessuno chiuderà, chiude e nessuno aprirà” (Apoc. 3, 7). In entrambi i casi, ci preme sottolinearlo, nel primo con riguardo a Pietro e nel secondo con riguardo a Cristo, vi è equivalenza tra colui che è il *fondamento* e colui che possiede le *chiavi*.

b) *Il privilegio di Pietro concerne la struttura della Chiesa.*

Ci troviamo qui di fronte alla struttura stessa, alle fondamenta giurisdizionali della Chiesa. Gesù invia Pietro contro gli assalti delle potenze dell'inferno. Egli afferma che essa sarà fondata sul privilegio dato a Pietro di detenere sovranamente le chiavi del Regno, di pascere sovranamente le sue pecore. Se la Chiesa dura, due ipotesi sono possibili:

Essa conserverà la struttura che le ha dato Cristo. Allora, quando la persona di Pietro morirà, la missione di Pietro continuerà. È ciò che si intende esprimere quando si dice che il potere sulla Chiesa universale era dato a Pietro come un privilegio personale che doveva passare ai suoi successori, *in persona propria, non solum pro seipso, sed pro omnibus successoribus suis* (Caietano, *ibid.*, n. 39). Questa è la soluzione cattolica.

Oppure la Chiesa si darà una struttura diversa da quella datale espressamente da Cristo. Ciò suppone una catastrofe, come se, per esempio, essa rinunciasse alla carta costitutiva che gli apostoli le hanno dato nella Scrittura. (La Scrittura appartiene infatti alla struttura attuale della Chiesa; ciò che non le appartiene più è il potere apostolico di scrivere la Scrittura canonica, potere che apparteneva alla struttura della

Chiesa in divenire, e che è scomparso insieme agli apostoli). Questa catastrofe si produrrà alla morte di Pietro. O addirittura prima. Si tenterà di spiegarci in che modo. E qui si collocherà, dopo tante altre, l'iniziativa di Cullmann. Essa si presenta come una costruzione storica in grande stile. Un istante ancora prima di affrontarla.

c) *Il privilegio di Pietro è un potere transapostolico, giurisdizionale, di fondare attualmente la Chiesa, ed è quindi duraturo.*

Abbiamo appena definito la posizione cattolica. Essa è semplice. Contro di essa sono state alzate nuvole di polvere. Esse si dissipano non appena si cerca di rendere alle parole di Gesù il loro vero significato: ma sempre alla condizione di credere che Gesù è infallibile, che egli è Dio. Insisteremo su quattro punti: è il privilegio di Pietro semplicemente apostolico? in che direzione si esercita? in che senso fa da fondamento alla Chiesa? è, o no, conferito in perpetuo?

1) Consideriamo, nella missione degli apostoli, il carisma straordinario, passeggero, intrasmissibile che è dato loro affinché lavorino a costruire la Chiesa, *respectu ecclesiae in fieri*, per porne le fondamenta su Cristo. Questo carisma abilita gli apostoli ad essere i testimoni oculari della morte e della risurrezione di Cristo, a completare il deposito della rivelazione cristiana e a consegnarlo nelle Scritture ispirate, a intraprendere delle missioni, fondare delle chiese locali e inserirle nella Chiesa universale. Questo carisma apostolico è comune a tutti gli apostoli, e quindi anche Pietro lo possiede.

Ma Pietro riceve inoltre un privilegio che lo innalza, per un aspetto, sopra gli altri apostoli; un privilegio quindi, *transapostolico*. Ne consegue che si potranno considerare gli apostoli tanto come *apostoli o legati* di Cristo - e sotto questo profilo appariranno sostanzialmente uguali; quanto come membri del gregge di Cristo, da lui affidati a Pietro: e sotto questo aspetto essi sono ineguali a Pietro, vicario di Cristo: "Simone di Giovanni, mi ami più di questi? Gli dice Pietro: Sì, Signore, tu sai che t'amo! Gli dice Gesù: Pasci i miei agnelli" (Giov. 21, 15). Nulla impedisce, anzi è conveniente che *sotto un aspetto* l'apostolato di un apostolo sia superiore a quello di altri. Così l'apostolato di Paolo gli viene dal Cristo risuscitato, non dal Cristo mortale. Il suo apostolato è superiore *sotto questo aspetto*, non *sostanzialmente* (Caietano, *ibid.*, n. 28, che cita qui S. Agostino e S. Tommaso).

2) Qual è il contenuto del privilegio transapostolico di Pietro? Da che punto di vista, in che direzione Pietro supera gli altri apostoli? Non dal punto di vista della testimonianza da rendere alla risurrezione di Cristo, né da quello del deposito rivelato da completare e consegnare nelle Scritture ispirate. Una superiorità essenziale non è possibile che nella terza direzione, quella della giurisdizione. E di quale superiorità potrà trattarsi? Non ne rimane che una, e la si scopre al primo sguardo: in assenza di Cristo risalito al cielo, Pietro può diventare il centro visibile di coordinazione della Chiesa universale, nella quale tutte le chiese locali fondate dagli apostoli devono essere inserite. Poiché la Chiesa universale, che è la Sposa di Cristo, il Corpo di Cristo, è una non già di unità federativa, ma organica e mistica. "La Chiesa di Dio che è a Corinto", dice S. Paolo (I Cor. 1, 2; II Cor. 1, 1) (Cfr. la sottoscrizione del *Martirio di S. Policarpo*: "La Chiesa di Dio che risiede a Smirne, alla Chiesa di Dio

che risiede a Filomelio, e a tutte le residenze (parrocchie) in ogni luogo della Chiesa santa e cattolica...”).

Alla domanda che abbiamo posto bisogna rispondere senza esitare: il privilegio transapostolico di Pietro si esercita nella giurisdizione; esso ha per contenuto *il primato giurisdizionale sulla Chiesa universale*. Secondo S. Tommaso, il privilegio apostolico non riguarda che *l'esecuzione* del potere giurisdizionale supremo; il privilegio transapostolico riguarda il *possesso* del potere giurisdizionale supremo (V. pp. 410, 424 e 442). E questo è precisamente ciò che dicono i testi. In assenza di Cristo, Pietro è colui che visibilmente, ad esclusione degli altri, sarà il pastore del gregge di Cristo, colui che visibilmente, ad esclusione degli altri, deterrà il potere delle chiavi sul Regno (Giov. 21, 15; Matt. 16, 19).

3) In che senso il privilegio transapostolico giurisdizionale di Pietro gli consentirà di fare da fondamento alla Chiesa?

Ripetiamolo ancora una volta: grazie al suo carisma semplicemente *apostolico*, ch'egli ha in comune con gli altri apostoli, Pietro poteva fondare la Chiesa rendendo testimonianza della morte e della risurrezione di Cristo; completando il deposito della rivelazione cristiana e consegnandolo parzialmente nelle Scritture ispirate, che saranno fino alla fine del tempo la carta e lo statuto normativo dei cristiani; intraprendendo delle missioni, costituendo delle chiese locali e inserendole nella Chiesa universale. Questo era il carisma apostolico destinato a edificare la Chiesa, *respectu ecclesiae in fieri*.

Ma Pietro riceve inoltre da Cristo un privilegio transapostolico che farà di lui, e di lui solo, il fondamento della Chiesa in un altro senso, sotto un aspetto nuovo. Quale sarà questo aspetto nuovo? Vediamo ciò che avviene nell'ordine naturale. Si può fare da fondamento a una società, a un regno, col radunarne i membri, col dargli la carta costituzionale e gli statuti, coll'imprimergli il suo orientamento iniziale. In questi casi si fonda quel regno quanto alla sua produzione, al suo divenire; se esso è destinato a durare, lo si sarà fondato, diciamo, *geneticamente, orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato*. E si può fare da fondamento a una società, a un regno, con l'essere portatori dell'ordine giurisdizionale di cui esso vive. In questo caso si fonda quel regno alla maniera del sostegno, della roccia vivente su cui esso riposa attualmente; se esso è destinato a durare, si continuerà a fondarlo, diciamo, *attualmente, verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente*. Passiamo adesso dall'ordine delle società e dei regni naturali all'ordine della Chiesa, al Regno di Cristo. Gli apostoli, grazie al loro carisma *apostolico*, fondano questo Regno *quanto alla sua produzione, al suo divenire*, e se esso è destinato a durare, lo fondano *geneticamente, orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato*. Ma è in virtù del carisma giurisdizionale transapostolico, dato a lui solo ad esclusione degli altri apostoli, che Pietro, in altro senso, fonda il Regno; egli lo fonda, non quanto alla sua genesi, al suo divenire, ma *quanto al suo presente*; con l'essere il portatore dell'ordine giurisdizionale divino di cui vive attualmente quel Regno, con l'essere la roccia vivente su cui riposa quel Regno; e se quel Regno è destinato a durare, Pietro lo fonderà *attualmente, verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente*. Altro è fondare il Regno quanto alle sue radici nel passato, per esempio dandogli le Scritture;

altro è fondare il Regno quanto alla sua permanenza nel presente, con l'essere la rupe vivente su cui riposa la sua unità organica divina. In questo secondo modo Pietro, visibilmente, in qualità di vicario di Cristo assente, fonda la Chiesa *come una roccia che si sposta insieme ad essa*. E attraverso Pietro più misteriosamente di Pietro, Cristo è a sua volta una rupe vivente, dalla quale scaturiscono le acque vive, e che, secondo l'ardita immagine di S. Paolo, si sposta nello spazio e nel tempo per accompagnare il suo popolo: "Voglio che lo sappiate bene, o fratelli: i nostri padri... tutti bevvero la medesima bevanda spirituale; bevevano infatti *ad una roccia spirituale, che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo*" (I Cor. 10, 1-4). Si rileggano in questa prospettiva le parole di Gesù sulla missione unica di Pietro come fondamento della sua Chiesa, clavigero e intendente del suo Regno, pastore delle sue pecore: "Ebbene, anch'io dico a te: Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'Adè non prevarranno contro di essa" (Matt. 16, 18). "A te darò le chiavi del regno dei cieli" (Matt. 16, 19). "Simone di Giovanni, mi ami più di questi?... Pasci i miei agnelli" (Giov. 21, 15). Ecco quello che noi chiamiamo il privilegio transapostolico giurisdizionale, in virtù del quale Pietro fonda la Chiesa, non più orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato, ma verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente.

In altre, brevissime, parole: si può fondare un edificio alla maniera *dell'operaio che posa le fondamenta*: egli può morire e l'edificio continua a sussistere. Egli fonda l'edificio episodicamente, quanto alla sua apparizione nel passato.

E si può fondare un edificio alla maniera *delle fondamenta sulle quali riposa il peso della costruzione*: significa fondarlo strutturalmente, attualmente, quanto alla sua permanenza nel presente.

Tutti gli apostoli hanno lavorato a fondare episodicamente la Chiesa nel primo modo: è questo il loro privilegio *apostolico*.

A Pietro soltanto è detto ch'egli è la rupe sulla quale riposerà una Chiesa attaccata senza tregua dalle potenze dell'inferno. Ciò esprime abbastanza nettamente che egli fonda la Chiesa strutturalmente, nel secondo modo: è il suo privilegio *transapostolico*.

4) La nostra ultima domanda era: è, questo privilegio, dato a Pietro in perpetuo, o perché si estingua con lui? È esso dato a Pietro solo per lui, *solum pro seipso*; oppure gli è dato anche per i suoi successori, *in se et in persona ecclesiae* (Cfr. Caetano, *De comparatione...*, n. 39. *E De divina institutione pontificatus totius ecclesiae in persona Petri apostoli*, cap. 3)?

I protestanti dicono a questo punto che né la nozione della durata né la nozione dei successori si ritrovano nei testi. Rispondiamo anzitutto, che se la nozione della durata ne fosse davvero completamente assente, non si potrebbe certo dire che il privilegio di Pietro è trasmissibile; ma non si potrebbe nemmeno assicurare che esso è intrasmissibile. Sarebbe altrettanto arrischiato scommettere per il sì come per il no. Ma se il privilegio dato a Pietro da Gesù è non già il carisma apostolico di fondare la Chiesa orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato, ma il carisma transapostolico di fondare la Chiesa verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente, diventa subito chiaro che nel pensiero di Gesù esso deve durare quanto la

Chiesa, e che il fondamento deve durare tanto quanto l'edificio. La nozione di durata e di successione non si trova contenuta nei testi esplicitamente, ma implicitamente e in tutta verità. Essa è implicata necessariamente nella natura stessa del privilegio di Pietro, non appena questo appare fondare la Chiesa quanto alla sua permanenza nel presente, diciamo non appena esso appare come un privilegio strutturale nel presente. Ed anche la Sacra Scrittura è strutturale nel presente; ma il privilegio di poterla scrivere non è strutturale nel presente della Chiesa, nel *conservarsi* della Chiesa; esso è stato strutturale nel passato della Chiesa, nel *fieri* della Chiesa. Ciò posto, sarà necessario ragionare come noi abbiamo fatto qui sopra: o la Chiesa conserverà la struttura che Cristo le ha dato: e allora il privilegio di Pietro è ad essa sincronico, è dato a Pietro *in persona ecclesiae*, è trasmissibile. Oppure il privilegio di Pietro non è trasmissibile, non è sincronico alla Chiesa, e allora la struttura che Cristo solennemente le aveva dato crollerà. È inutile dire che è possibile ragionare in questo modo solo se si continua a credere che Cristo è colui al quale “ogni potere è stato dato nel cielo e sulla terra” e che Egli non ha ignorato lo svolgimento dei tempi che vanno dalla sua risurrezione al suo ritorno, dalla Pentecoste alla Parusia.

d) *La dottrina del Concilio Vaticano I sul primato di Pietro.*

Abbiamo noi reso abbastanza manifeste le fondamenta evangeliche dell'insegnamento cattolico sul primato di Pietro? Ci pare di sì. E infatti, la dottrina della Costituzione vaticana *De Ecclesia Christi* deriverà, spontaneamente, nei suoi tratti principali, da questi semplici dati.

Il *Prologo* (Denz., n. 1821. Vedi pp. 395 e 450) ricorda il disegno di Cristo di rendere perpetua l'opera della nostra redenzione edificando la Chiesa, nella quale, come nella casa del Dio vivente, tutti i fedeli saranno uniti dal legame di una sola fede e di una sola carità. Donde la grande preghiera di Cristo perché tutti siano una cosa sola, non soltanto gli apostoli, ma anche coloro che sulla loro parola crederanno in lui. Il Padre l'ha inviato, e lui a sua volta invia gli apostoli, volendo che vi siano nella Chiesa dei pastori e dei dottori fino alla consumazione del tempo. Per assicurare nell'episcopato l'indivisione, e nei fedeli l'unità della *fede* e della *comunione* - si tratta qui, evidentemente, non solo della *comunione canonica*, ma anche e soprattutto del mistero centrale della *comunione nella carità, in quanto sacramentale e giurisdizionalmente orientata* -, egli mette a capo degli altri apostoli S. Pietro, che sarà il principio e il fondamento visibile di questa doppia unità. Il Concilio tratta in seguito dell'istituzione del primato, della sua perpetuità, della sua natura, del magistero infallibile.

Dalle parole di Matt., 16, 18-19, e di Giov., 21, 15-17, risulta che Pietro “è stato costituito, dal Cristo Signore, principe di tutti gli apostoli e capo visibile di tutta la Chiesa militante” (Denz., nn. 1822 s.).

Ciò che Cristo ha stabilito per il bene della Chiesa, egli lo manterrà fino alla consumazione del secolo; ed è quindi “per istituzione di Cristo, e per diritto divino, che Pietro avrà in perpetuo dei successori per quanto riguarda il suo primato” (Denz., nn. 1824 s.).

Questo primato consiste nel “potere giurisdizionale plenario e supremo sulla Chiesa

universale”, che, lungi dall'eliminare il potere giurisdizionale proprio dei vescovi, vale proprio, analogamente al potere regale di Cristo, a sostenerlo e a sopraelevarlo (Denz., nn. 1826-1831).

Questo potere giurisdizionale comprende, tra le altre funzioni, quella di insegnare, e dal momento che esso deve fondare la fede di una Chiesa infallibile, contro la quale le porte dell'inferno non possono prevalere, è chiaro che esso, in certe circostanze solenni, deve poter insegnare infallibilmente, *non certo per portare delle rivelazioni nuove, ma per esporre fedelmente il deposito rivelato una volta per tutte dagli apostoli*: “Il pontefice romano, quando parla solennemente *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo al suo incarico di pastore e dottore di tutti i cristiani, definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, la dottrina in materia di fede e di costumi che deve essere accolta dalla Chiesa universale, gode, grazie all'assistenza divina che gli è stata promessa nella persona di S. Pietro, di quella infallibilità di cui il divino Redentore ha voluto munire la sua Chiesa quando essa definisce la sua dottrina in materia di fede e di costumi; e perciò tali definizioni del pontefice romano sono irriformali di per se stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa” (Denz., nn. 1832-1840). Esse sono irriformali a causa dell'assistenza di Cristo al suo vicario, non a causa del numero né della volontà generale; il consenso della Chiesa è sempre presente, non già per fondarle, ma per accompagnarle.

È un fatto significativo: dove si trova ancora, oggi, in Occidente, la fede nell'infalibilità della Chiesa, nell'infalibilità della Scrittura stessa? Sempre più chiaramente una parentela segreta viene manifestandosi da un lato tra la fede nell'infalibilità della Scrittura, nella sua ispirazione divina, nella sua inerranza, e, dall'altro, la fede nell'infalibilità del primato di Pietro.

CAPITOLO DECIMO

IL PRIVILEGIO DI PIETRO NELLA PROSPETTIVA DI CULLMANN

a) *Il testo evangelico è autentico; esso significa che la Chiesa è veramente fondata sulla persona di Pietro.*

1. Cullmann riconosce l'autenticità dei tre testi evangelici di Matteo, Luca e Giovanni che ci tramandano la notizia del privilegio accordato a Pietro da Gesù. Con questo egli, d'accordo con i cattolici, si separa da tutta la folla degli esegeti cosiddetti protestanti liberali, modernisti, razionalisti ecc.

È chiaro, inoltre, per lui, che Gesù intende fondare la sua Chiesa non sulla fede di Pietro, come hanno affermato i Riformatori, ma sulla persona stessa di Pietro. A questo punto egli si separa da Lutero, Calvino, Zwingli, Melantone ecc., secondo i quali Pietro ha ricevuto da Gesù il titolo di roccia in quanto credente, non in quanto persona, essendo unica rupe della Chiesa Gesù. In un opuscolo che meriterebbe di essere nuovamente edito, dedicato a Leone X, e datato Roma, 17 febb. 1521, *De divina institutione pontificatus totius ecclesiae in persona Petri apostoli*, Caietano risponde con meravigliosa pazienza e penetrazione di spirito a coloro che paiono essersi dato come compito di “oscurare la chiarezza evangelica”. Egli riporta le loro obiezioni una, ad una, senza alcuna violenza né stanchezza, classificandole con l'abituale limpidezza del suo genio. Si è felici di pensare che prima di essere state iscritte sotto la cupola di S. Pietro, le parole del Salvatore sono state scrutate con tanta serenità e tanta luce.

Il pensiero di Cullmann è molto netto. Secondo il testo di S. Matteo “viene conferita a un discepolo la funzione di roccia che compete a Gesù. Rimane quindi una sola possibilità: che con questa parola Gesù designi proprio colui al quale ha dato il nuovo nome "Roccia". Se ci si riferisce alla fede di Pietro, non si comprende più chiaramente il rapporto con il conferimento del nuovo nome, mentre il “loghion” intende certo riferirvisi e spiegarlo. Il conferimento del nuovo nome - attestato anche indipendentemente da Matt. 16, 17 ss. - è rivolto alla persona dell'individuo Pietro... Mi paiono perciò insoddisfacenti tutti i commenti protestanti che cercano di stornare il riferimento a Pietro, in questo o in altri modi. No, è un fatto che Gesù intende proprio la persona di Simone, quando dice che su questa roccia edificherà la sua ekklesia: su questo discepolo, che durante la vita di Gesù ha posseduto quelle determinate qualità e quelle specifiche debolezze, su di lui che era il portavoce dei discepoli, il suo rappresentante nel bene e nel male [*noi non comprendiamo come Pietro possa essere il rappresentante di Gesù “in male”*] - e in tal modo roccia del gruppo dei discepoli - su di lui deve essere fondata la Chiesa che dopo la morte di Gesù deve - continuarne l'opera sulla terra” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, pp: 290 s.).

Sono così scartate le due categorie, numericamente più cospicue, delle interpretazioni anticattoliche: da un lato quella di coloro che accettano l'autenticità dei testi evangelici, ma negano che essi riguardino un privilegio personale di Pietro; dall'altro, quella di coloro che non trovano difficoltà a leggersi un privilegio personale di Pietro, ma negano la loro autenticità. Eppure, nonostante questa importante messa a

fuoco, Cullmann non evaderà dal campo dell'esegesi protestante.

2. Con ciò noi arriviamo alla parte esegetica e storica del suo libro, in cui egli tenta di ricostruire, secondo la sua prospettiva personale, il modo in cui dovremmo oggi rappresentarci non solo la vita di Pietro ma anche gli inizi apostolici della Chiesa, la sua natura, il disegno stesso di Gesù suo fondatore.

b) Il *potere transapostolico di fondare la Chiesa strutturalmente è ridotto da Cullmann al potere apostolico di fondare la Chiesa cronologicamente.*

1. Viene scartata la prospettiva di un Cristo al quale ogni potere è stato dato in cielo e sulla terra, padrone di tutto lo svolgimento dei secoli fino alla Parusia, divinamente e infallibilmente vegliante sulla sua Chiesa, sollecito di fondarla non solo geneticamente, affinché essa possa mettersi in moto lungo la linea orizzontale del tempo, ma anche strutturalmente, affinché essa riposi in ogni istante verticalmente sulle basi a lei date. Noi ci troviamo invece di fronte, come si ricorderà, a un Cristo che “non ha dovuto prevedere un periodo lungo parecchie migliaia d'anni tra la sua risurrezione e il suo ritorno”. Se egli si è preoccupato di fondare la Chiesa, non può averlo fatto che con riguardo al momento della sua genesi, assicurandole il suo punto di partenza nel tempo.

Stando così le cose, non vi è alcun posto per un privilegio transapostolico, in virtù del quale Pietro potrebbe fondare la Chiesa strutturalmente quanto alla sua permanenza nel presente. Pietro è un apostolo tra gli apostoli: egli fonda la Chiesa quanto ai suoi inizi, come la fondano gli altri apostoli. E certo, lo abbiamo detto anche noi, il privilegio apostolico di fondatore era uno solo, identico in tutti gli apostoli (“Apostoli inter se possunt comparari dupliciter. Primo *in quantum apostoli*, et sic omnes fuerunt *aequales*. Alio modo *in quantum oves Christi*, ab eo hic corporali conversatione separatae, et sic Petrus *solus est pastor*”. Caetano, *De comparatione...*, n. 23. V. pp. 410, 413 e 442), temporaneo e intrasmissibile.

Ma noi abbiamo riconosciuto due modi di fondare la Chiesa: quello *apostolico*, riguardante gli *inizi* di essa; quello *transapostolico*, riguardante la sua *permanenza*. Per Cullmann non ve ne può essere che uno, quello transitorio. Pietro non ha nulla che non abbiano gli altri apostoli.

Tutte le promesse che Gesù gli fa: - “Ebbene anch'io dico a te: Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa” (Matt. 16, 18); “Ma io ho pregato per te, affinché non venga meno la tua fede; e tu, quando ti sarai riavuto, conferma i tuoi fratelli” (Luca 22,32); “Simone di Giovanni, mi ami più di questi?... Pasci i miei agnelli... Pasci le mie pecorelle” (Giov. 21, 15-17), - tutte queste promesse non possono avere, nella mente di Gesù, che una portata episodica. Ecco il punto importante per Cullmann: “Non è quindi arbitrario pensare, egli dice, che Pietro, in Matt. 16, 17 ss. sia interpellato nella sua *particolarità d'apostolo*, né che insistiamo così fortemente sul concetto d'apostolo. Comunque in Efes. 2, 20 e in Apo. 21, 14, l'immagine dell'edificio è messa in rapporto con la funzione apostolica, il che è importante. Anche all'apostolo Paolo s'impone, in Rom. 15, 20, l'immagine del fondamento: “per non edificare sul fondamento altrui” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 304. Tutte le

sottolineature sono nel libro). “Questo non impedisce, tuttavia, che gli apostoli siano il fondamento costituito da strumenti umani nelle mani di Dio, fondamento che a sua volta poggia su Cristo; e che tra loro Pietro abbia un posto di preminenza, per la Chiesa di tutti i tempi. *Esattamente come in Efes. 2, 20 e in Rom. 15, 20, il fondamento dev'essere inteso in senso cronologico anche in Matt. 16, 17 ss.* In Efes. 2, 20 e in Rom. 15, 20, come pure in Apoc. 21, 14, non è possibile, nell'applicazione alla situazione posteriore, pensare a successori degli apostoli” (*Ibid.*, p. 305). “*Il "pascere le pecore" da parte di Pietro è sicuramente limitato nel tempo dal suo martirio!* Così l'espressione edificherò la mia ekklesia non dev'essere necessariamente estesa oltre il periodo della vita di Pietro. Gesù, nel momento in cui fece proprio a Pietro questa promessa, poteva limitarsi a parlare dell'edificazione iniziale, immediatamente successiva alla sua risurrezione” (*Ibid.*, p. 293).

2. Ormai abbiamo afferrato il piano divisorio del *San Pietro*. Se necessario, Cullmann sarebbe disposto a concedere che Gesù poteva prevedere un lungo avvenire per la sua Chiesa, purché fosse chiaro che il privilegio di fondare la Chiesa, conferito a Pietro in Matt. 16, 18, è intrasmissibile: “Ammettiamo pure che Gesù in questa prima frase abbia pensato a un periodo che abbracciasse parecchie generazioni - benché vi si opponga il fatto che egli attendeva una fine prossima -: non per questo sarebbe detto che il "Roccia-Kepha-Pietro", che compare in questa proposizione, comprenda pure successori di Pietro. *Soltanto l'opera dell'edificare* appartiene, in questa prima frase, a un futuro non limitato, e non la *posa del fondamento della roccia*, sul quale si edifica! Nel futuro Gesù edificherà su di un fondamento che, durante la esistenza terrena sua e di Pietro, è stato posto proprio nella persona storicamente individuata di questo apostolo. Vedremo che l'immagine del fondamento, equivalente a quella della roccia, in tutto il Nuovo Testamento designa sempre soltanto la funzione apostolica, irripetibile e cronologicamente possibile soltanto agli inizi della edificazione: Efes. 2, 20; Rom. 15,20; I Cor 3, 10; Gal. 2, 9; Apoc. 21, 14, 19. In Matt. 16,18 Pietro è interpellato nella sua irripetibile qualità d'apostolo” (*Ibid.*, p. 294).

Tutto lo sforzo di Cullmann va manifestamente nel senso di ridurre il potere transapostolico di fondare la Chiesa strutturalmente, verticalmente, al potere apostolico di fondare la Chiesa storicamente, orizzontalmente.

Al che noi rispondiamo che *le citazioni neotestamentarie che stabiliscono il secondo potere non distruggono quelle che stabiliscono il primo.*

c) *L'esegesi di Cullmann è costretta a spezzare in due l'unità della promessa di Gesù a Pietro.*

Il presupposto di Cullmann lo condurrà, sul piano dell'esegesi, a una singolare decisione, e gli impedirà di chiarire il versetto 18 di Matt. 16: “Ebbene anch'io dico a te: Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa” alla luce del versetto seguente, 19: “A te darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai sulla terra resterà legato nei cieli; e tutto ciò che scioglierai sulla terra resterà sciolto nei cieli”.

Da un lato, ciò che è dato a Pietro, al versetto 19, e cioè l'intendenza sul regno dei cieli e il potere divino di legare e sciogliere, è un potere giurisdizionale. Nessuno ne

dubita, e anche Cullmann ne conviene. Egli ammette anche che certe forme del potere giurisdizionale sono fatte per durare quanto la Chiesa, in altre parole che sono trasmissibili. È un'altra questione quella di sapere se bisogna riconoscere al potere giurisdizionale trasmissibile un magistero infallibile, o se bisogna vedere nell'organizzazione ecclesiastica una semplice necessità umana (V. sopra, capp. VII e VIII).

D'altro lato, Pietro non riceverebbe, al versetto 18, che un potere puramente episodico, e intrasmissibile per natura, di fondare la Chiesa. Bisogna dunque tagliare in due parti la promessa solenne di Gesù a Pietro, evitando di interpretare la prima con l'aiuto della seconda. E senza dubbio, Pietro eserciterà tra gli apostoli funzioni giurisdizionali. Ma non *in quanto giurisdizionali* tali funzioni, permanenti per natura, faranno di lui il fondamento della Chiesa, bensì unicamente *in quanto esercitate da lui nei primissimi giorni della Chiesa*. Solo per questo motivo egli sarà stato, in passato, fondamento della Chiesa: "Naturalmente la frase relativa alle chiavi, al "legare e sciogliere" concerne funzioni che, esercitate da Pietro storico, si prolungano poi nella Chiesa. Esse rappresentano la direzione della Chiesa, quale si trova anche in seguito. Ma ciò non vuol dire che in *questa* frase (Matt. 16, 17 ss.) si parli della direzione esercitata da capi *posteriori*; anzi, ciò che qui è detto, lo è di colui il quale, secondo la frase precedente, ha la missione assolutamente decisiva per la Chiesa - e *irripetibile* - di essere roccia, di presiedere alla Chiesa, in qualità di apostolo, subito dopo la morte e la risurrezione di Gesù... È chiaro che Gesù non esclude l'attività di altri capi della Chiesa, per il futuro più lontano. Ma in questa *affermazione costitutiva* egli non parla di costoro bensì di Pietro... Non sulle chiavi, non sul "legare e sciogliere" Gesù costruirà la sua Chiesa, *ma sull'apostolo Pietro*, al quale egli *allora* ha affidato le chiavi, per legare e per sciogliere" (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, pp. 296 s.). "Abbiamo già detto che anche la direzione della Chiesa, da parte di Pietro, è *direzione apostolica*, cioè fa parte dell'irripetibile mandato di essere "roccia", dal momento della fondazione. Infatti, anche se è impossibile, come abbiamo riconosciuto, che Gesù non abbia pronunciato il detto sulla roccia nella stessa occasione in cui disse a Pietro la parola sulle chiavi, nell'attuale collegamento che Matteo ha dato a queste parole l'intera promessa è dominata dal detto sulla roccia, che, in rapporto con il conferimento del nome, rappresenta il punto di partenza. D'altra parte abbiamo notato ripetutamente che, a differenza della funzione di apostolo, quella di capo si prolunga nella storia della Chiesa. Dobbiamo dunque prestare attenzione a due cose: da un lato al carattere intrasmissibile della direzione della comunità primitiva esercitata da Pietro; dall'altro al fatto che anche in seguito la Chiesa deve avere una direzione, e che Pietro è quindi in qualche modo archetipo e modello di ogni futura direzione ecclesiastica" (*Ibid.*, pp. 313 s.).

d) *Due prospettive esegetiche.*

È questa esegesi conforme ai testi neotestamentari? Forse, quando essi vengono letti in una certa prospettiva, che accorda a Gesù un unico modo di fondare la sua Chiesa, cioè storicamente e quanto ai suoi inizi, ma non strutturalmente e quanto alla sua durata, nella quale, tuttavia, essa deve fronteggiare tutti gli assalti delle potenze

dell'inferno; con questa prospettiva, quindi, ci si adopera a risolvere il privilegio transapostolico di Pietro, così fortemente sottolineato dal Vangelo, nel privilegio apostolico comune a tutti gli apostoli. Ma appunto questa prospettiva noi continuiamo a mettere in questione.

Noi leggiamo il Vangelo in una prospettiva più alta, più preziosa, più divina. Nello stesso versetto in cui egli annuncia che destinerà Pietro soltanto, e non gli altri apostoli, a fondare la sua Chiesa, Gesù dichiara - ed è come una conseguenza di quella prima scelta - che le porte dell'inferno, di cui ben sappiamo che saranno attive per tutta la durata del tempo, non prevarranno contro di essa. E in virtù di quale dono divino potrà Pietro fondare la Chiesa? Egli riceverà le chiavi, sarà il clavigero e l'“intendente” del Regno dei cieli. Non c'è alcun dubbio che si tratta di un potere di giurisdizione. Non gli viene detto che fonderà la Chiesa essendo testimone oculare della risurrezione di Gesù, completando il deposito rivelato e scrivendo i libri ispirati, intraprendendo delle missioni e organizzando delle chiese locali per inserirle poi nella Chiesa universale. Anche questo, certo, egli poteva farlo, era un fondare la Chiesa nel modo *apostolico*, nel modo in cui anche gli altri apostoli potevano fondarla. Ma solo a lui è detto che egli dovrà, oltre tutto questo, fondare la Chiesa in un modo diverso, *transapostolico*, cioè col detenere, in mezzo ad essa, il potere delle chiavi.

e) *Il potere apostolico di legare e di sciogliere e il potere transapostolico delle chiavi.*

Un po' più avanti in Matt., 18, 18, le parole di Gesù sono rivolte al collegio degli apostoli: “In verità vi dico: tutto ciò che legherete sulla terra sarà legato in cielo; e tutto ciò che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo”. Vi è dunque un potere giurisdizionale apostolico, in virtù del quale gli apostoli possono fondare delle chiese locali e inserirle nella Chiesa universale. Ma queste stesse parole sono state dette singolarmente a Pietro, 16, 19: “Tutto ciò che *tu* legherai sulla terra resterà legato nei cieli; e tutto ciò che *tu* scioglierai sulla terra resterà sciolto nei cieli”. E al solo Pietro è stato detto che avrà le *chiavi* del Regno dei cieli. Al solo Pietro è stato detto che sarà la *roccia* su cui sarà edificata la Chiesa.

Il Vangelo obbliga quindi a riconoscere due gradi nel potere giurisdizionale di legare e sciogliere che Dio ratifica nei cieli: un potere giurisdizionale *apostolico*, comune a tutti gli apostoli; un potere giurisdizionale *transapostolico*, proprio di Pietro. Non è in virtù del suo potere giurisdizionale apostolico, e quindi temporaneo, che Pietro è destinato a sostenere la Chiesa contro gli assalti sempre ripetuti delle potenze infernali; ma in virtù di un potere cristico di giurisdizione più misterioso, *transapostolico*. Non è in virtù del suo potere giurisdizionale *apostolico*, e quindi temporaneo, che Pietro è destinato a pascere gli agnelli e le pecore di Cristo, nascosto ormai nella gloria divina fino al tempo della Parusia, ma in virtù di un potere cristico di giurisdizione più misterioso, *transapostolico*.

f) *Il potere apostolico straordinario di legare e sciogliere e il potere episcopale ordinario di legare e sciogliere.*

Apriamo una breve parentesi a proposito di Matt., 18, 18.

1. Accanto al potere giurisdizionale *straordinario e intrasmissibile* di legare e sciogliere proprio degli apostoli, destinato a fondare la Chiesa nei suoi inizi, e in virtù del quale ogni apostolo poteva intraprendere delle missioni, organizzare delle chiese locali, esiste un potere giurisdizionale *ordinario e trasmissibile* di legare e sciogliere, tramandato dagli apostoli ai loro successori, destinato a mantenere la Chiesa nel corso dei tempi e a governare le chiese locali, e subordinato al potere transapostolico di Pietro. Il potere giurisdizionale straordinario fa rigorosamente parte dell'*apostolato*; il potere giurisdizionale ordinario, cioè l'*episcopato*, non è apostolico che in senso lato (Cfr. *L'Église du Verbe incarné*, Parigi, 1941, I, pp. 135-162; 463-472).

È al primo potere che pensa S. Paolo, quando scrive ai Rom. 15, 20: “Mi sono imposto tuttavia, qual punto d'onore, di non annunciare l'evangelo là dove il nome di Cristo fosse già conosciuto, *per non edificare così su fondamenta poste da altri*”. Pensa, invece, al secondo potere quando ricorda i privilegi e i doveri del loro incarico pastorale a Tito e Timoteo.

2. Certo, Cullmann ammette che al periodo di “fondazione” della Chiesa doveva succedere un periodo di “direzione” della Chiesa. Ma egli non ama parlare di successori degli apostoli: come potrebbe trasmettersi l'incarico di fondare storicamente gli inizi della Chiesa? in che modo un apostolato temporaneo per natura potrebbe prolungarsi in un episcopato, per natura permanente? Tutto questo è evidente. Ma si vede anche bene dove sta, tra lui e noi, il nodo della questione. Il deposito *rivelato* infallibilmente dal magistero straordinario degli apostoli, è o no *conservato* infallibilmente dal magistero regolare dei loro successori? È vero che c'è necessariamente un dislivello tra il periodo di rivelazione ad opera degli apostoli, che erano ispirati, e il periodo di conservazione ad opera dei loro successori, che saranno semplicemente assistiti. Ma ci si chiede se questo dislivello consenta tuttavia la continuità vivente, infallibile, del deposito, della *paradosis*. La chiesa cattolica, fin dai primi secoli, risponde: sì (si vedano, per esempio, i testi di S. Ireneo citati). Cullmann invece nega: “Anziani e vescovi prendono il posto degli apostoli, indubbiamente, e possono anche essere chiamati successori, benché questa espressione dia adito a equivoci. Quello che comunque non dev'essere dimenticato neppure un istante è che essi si trovano su un piano totalmente diverso e che non possono assolutamente essere considerati successori nel senso di "prosecutori della funzione apostolica". Essi sono successori in senso cronologico, non contenutistico. La loro funzione *succede a quella degli apostoli*, ma ne è *fondamentalmente differente*” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, p. 307).

Noi ritroviamo qui il problema più generale di cui abbiamo parlato a suo tempo (capitoli VII e VIII). Ma chiudiamo la parentesi e torniamo alla spiegazione che ci dà Cullmann del privilegio di Pietro.

g) Secondo Cullmann, Pietro non ha altro potere che quello degli apostoli e non si distingue da loro se non per la sua precedenza cronologica e per breve tempo.

1. La via su cui egli si è incamminato ci prepara nuove sorprese.

Per noi, ciò che Gesù dà a Pietro, ossia il privilegio di essere la rupe su cui sarà fondata la Chiesa, è un dono così profondo, così essenziale, così necessario alla

Chiesa, che essa non potrebbe, se ne fosse priva, resistere alle potenze dell'inferno; questo privilegio è dato a Pietro personalmente, non solo per lui ma per tutti i suoi successori.

Per Cullmann, invece, non si tratta che del privilegio di fondare la Chiesa nei suoi inizi storici, dato, sì, a lui personalmente, ma per lui solo, non per i suoi successori. “All'interno del fondamento costituito da *tutti* gli apostoli, Pietro è la roccia particolarmente visibile... Pietro costituisce sì con gli altri apostoli il fondamento, eppure in questo fondamento egli è la roccia. Pietro a Pasqua ha veduto per *primo* il Signore risorto e a lui per primo è stato confermato il mandato apostolico: la cosa è tanto più importante in quanto era stato lui a rinnegare Gesù. Egli è dunque l'apostolo per eccellenza; ciò che tutti gli altri apostoli sono, egli lo è in modo eminente... La sua posizione direttiva all'interno della cerchia apostolica riposa, anche per questo, su un elemento cronologico: egli è *il primo che ha visto il Risorto*” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 305).

Non è possibile dire più chiaramente che il privilegio di Pietro è dello stesso *ordine* che quello degli altri apostoli, cioè che esso non è transapostolico. *Non si prende neppure in considerazione l'ipotesi che la precedenza cronologica di Pietro sui suoi pari possa provenirgli dall'eccezionale dignità che gli era stata promessa*: eppure, non è proprio questo ciò che suggerisce *intensamente* il racconto, in Giov. 20, 3-10, della visita di Pietro e di Giovanni alla tomba vuota, la mattina di Pasqua? Al contrario, secondo Cullmann, sarebbe appunto il suo anticipo cronologico a indicarlo come capo degli apostoli.

2. E, d'altronde, per poco tempo. “Circa la direzione ecclesiastica esercitata da Pietro dobbiamo dunque prendere sul serio il fatto che l'apostolo-roccia solo per *un periodo* ha guidato la *Chiesa universale*, cioè mentre egli fu a capo della chiesa-madre di Gerusalemme, nei giorni immediatamente successivi alla risurrezione di Cristo e alla comunicazione dello Spirito Santo: quando, cioè, egli esercitava l'autorità di legare e di sciogliere, di cui è conservato il ricordo nell'episodio di Anania e di Saffira” (*Ibid.*, pp. 317 s.). “Pietro conserva comunque per ogni età una grandezza e una dignità particolari: quella di esser stato il conduttore della comunità primitiva *nei primi giorni della Chiesa di Gesù Cristo*, cioè dell'intera Chiesa vivente. È, questo, un fatto che deve rimanere ben fermo, agli inizi di questa nuova tappa della storia della salvezza” (*Ibid.*, p. 314).

3. Ridotto, così, alla funzione di un'effimera presidenza, il privilegio di Pietro potrebbe e dovrebbe essere glorificato dalle chiese protestanti: “È divenuta cosa abituale accostare l'apostolo Pietro soltanto alla chiesa cattolico-romana, l'apostolo Paolo alla chiesa protestante. In realtà ogni chiesa ha bisogno pure dell'apostolo Pietro, in quanto egli, "primo fra i dodici apostoli", ha da garantire la continuità tra il Gesù incarnato e noi” (*Ibid.*, p. 311).

L'interpretazione cattolica è messa da parte: “Perciò, quando ci si richiama alla storia della Chiesa primitiva per attribuire un valore attuale al primato di Pietro in rapporto con la direzione generale della Chiesa, lo si può fare solo a condizione che la Chiesa di oggi riconosca il disegno di salvezza di Dio nel fatto che, al suo punto di partenza - ma proprio al suo punto di partenza - sta l'apostolo al quale Gesù ha dato il nome di

"Roccia", annunciandogli che su di lui edificherebbe la sua Chiesa" (*Ibid.*, p. 318).

Il cristianesimo è culto del segno e del ricordo. Niente di più. La concezione *memoriale* resta l'unica vera.

h) *Pietro è soppiantato da Giacomo nella sua funzione di capo della Chiesa, molto tempo prima di venire a Roma.*

1. Gesù dichiara, in S. Matt. 16, ch'egli farà di Pietro la rupe su cui stabilirà la sua Chiesa che dovrà resistere agli assalti dell'inferno (vers. 18), che gli darà le chiavi del Regno dei cieli (vers. 19); e in S. Giov. 21, 15-16 dichiara che farà di lui il pastore dei suoi agnelli e delle sue pecore.

2. Secondo Cullmann tutto questo si è realizzato nel fatto che Pietro ha visto per primo il Signore il giorno di Pasqua, per testimoniare della sua risurrezione; e che ha diretto per un breve periodo la chiesa di Gerusalemme, quando essa conteneva ancora in sé la Chiesa universale. Il regno di Pietro poteva bene essere breve. Perché il potere di essere *capo* della Chiesa è tanto poco legato a quello di *fondarla*; il verso 19, che promette le *chiavi* del Regno, ha tanto poco rapporto con il verso 18, che parla delle *fondamenta* della Chiesa; in una parola, il dono transapostolico delle chiavi viene tanto svalutato, che Pietro, *fondamento* della Chiesa, potrà essere ben presto soppiantato nel suo posto di *capo* della Chiesa da Giacomo che, per il semplice fatto che risiede a Gerusalemme, diventerà senza difficoltà capo supremo della Chiesa.

Niente di più naturale agli occhi di Cullmann. Pietro "è alla testa della prima comunità a Gerusalemme, sia pure soltanto nei primissimi tempi: infatti presto Giacomo assumerà lui la direzione" (*Ibid.*, p. 315). "Soltanto la Chiesa delle origini è stata condotta da questo apostolo, e anzi, soltanto nei primi tempi. Appena il fondamento di questa direzione è posto, Pietro l'abbandona e un altro, Giacomo, l'assumerà in Gerusalemme, mentre Pietro si dedicherà tutto alla sua attività missionaria, *in dipendenza da Giacomo*. Questa dipendenza, in un secondo tempo, è un fatto importante, sotto ogni punto di vista. Essa attesta, anzitutto, che anche la direzione della Chiesa da parte di Pietro è importante, per noi, come *punto di partenza*. Giacomo è il vero capo della Chiesa a partire dal momento in cui Pietro si dedica completamente al lavoro missionario.

L'intero giudeocristianesimo, che si è curato delle antiche tradizioni, ha serbato il ricordo di questo *fatto attestato dal Nuovo Testamento*" (*Ibid.*, p. 315). Pietro "egli stesso si sottopone all'autorità di Giacomo, che è quella del governo centrale. Sicché *in un momento in cui Gerusalemme ha ancora una posizione guida* e in cui tutte le altre comunità guardano ancora ad essa - anche quelle fondate da Paolo, come risulta dalla colletta - Pietro stesso dipende dalla nuova direzione gerosolimitana: in Antiochia egli deve (Gal.2, 12) "temere quei di Giacomo"!" (*Ibid.*, p. 317).

3. Così la solenne promessa di Gesù a proposito delle chiavi del Regno e del potere di pascere i suoi agnelli e le sue pecore è quasi subito andata a vuoto. È bastata la presenza di Giacomo a Gerusalemme per impedirle di avere effetto. Gesù, dopo breve volger di tempo, ha abbandonato il suo principale discepolo. Pietro, da parte sua, ha abdicato; ha accettato di subordinarsi a Giacomo. E senza avere l'impressione, così

facendo, cioè rinunciando alla sua funzione di intendente del Regno dei cieli e di pastore delle pecore di Cristo risalito al cielo, di tradire una seconda volta il Maestro. Ecco dove approda la costruzione di Cullmann. A noi pare dubbio che tutti i suoi lettori protestanti possano seguirlo fin qui. Ma allora, cosa faranno? *Dovranno dunque tornare al vecchio dilemma*, e dichiarare, o che i testi evangelici riguardanti Pietro sono inautentici, o che sono autentici, ma non conferiscono a Pietro alcun privilegio giurisdizionale transapostolico?

i) *Un testo del P. Braun sull'esegesi protestante del "Tu es Petrus"*.

In un bel libro, *Aspects nouveaux du problème de l'Église (Nuovi aspetti del problema della Chiesa)*, in cui esamina con molta serenità e precisione le posizioni ecclesiologiche della scuola protestante a cui si collega Cullmann, un esegeta, il P. Braun, ha riservato un *excursus* intitolato *Tu es Petrus* alla discussione di alcune spiegazioni di questo testo date dagli adepti della nuova tendenza. Per vie un po' diverse, la sua critica viene a raggiungere la nostra. La nuova esegesi, egli dice, "sopprime l'analogia che sottende tutto il brano (*loghion*), Matt. 16, 17-19, tra il fondamento figurato della Chiesa, rappresentata come edificio, e il fondamento reale della Chiesa-comunità, indicato poco dopo dal potere delle chiavi. Si comprende allora facilmente che senso ricevono il carattere gerarchico della Chiesa e la successione apostolica: essi vengono semplicemente negati, col pretesto che l'incarico affidato a Pietro non era pertinente all'essenza della Chiesa e che quindi non era destinato a perpetuarsi. *Tra l'esegesi di Lutero e quella della più recente tendenza noi non osserviamo perciò, a conti fatti, che una differenza di grado. Entrambe mantengono l'autenticità e la storicità del testo; ma entrambe sono dominate dalla preoccupazione di togliere al primato papale ogni base scritturistica. Lutero pretendeva raggiungere questo scopo col sostenere che nel testo di Matt. 16, 17-18, non si tratta in alcun luogo di Pietro. Troppo avvertiti per condividere questa esegesi intollerabile, i rappresentanti della nuova tendenza prendono la loro rivincita e possono quindi restare fedeli al pensiero del Riformatore nella sua opposizione alla chiesa di Roma, con l'accordare a Pietro un semplice privilegio personale, strettamente incomunicabile"* (F. M. Braun, O. P., *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Friburgo, 1942, pp. 97-98. Le sottolineature sono nostre).

j) *Il problema della sopravvivenza dei riti ebraici presso i cristiani, e del rimprovero di Paolo a Pietro, secondo la prospettiva cattolica.*

Sottomettendosi a Giacomo, Pietro si sarebbe sottomesso a un fautore di scisma. Noi pensiamo che questo sarà, nel libro di Cullmann, non solo per i cattolici e gli ortodossi, ma anche per molti protestanti che credono con noi nella santità della Chiesa apostolica ai suoi inizi, il punto di maggiore inverosimiglianza, anzi di scandalo.

1. Noi non abbiamo alcuna intenzione di minimizzare la gravità del conflitto che scoppiò fin dai primi giorni della Chiesa da un lato tra i cristiani venuti dalla gentilità e ai quali S. Paolo insegnava ad affidarsi unicamente a Cristo e alla sua grazia, e, dall'altro, certi cristiani venuti dal giudaismo, attivi e intriganti, che si ostinavano a

voler ancora giudaizzare dopo il loro battesimo, assicurando che il Vangelo non sarebbe servito a niente se non ci si fosse aggiunta la circoncisione e la pratica delle osservanze della legge mosaica, turbavano con la loro astuzia le comunità fondate dall'apostolo Paolo, e con l'intento di produrre uno scisma, lacerando tra Giudei e Greci la Chiesa cattolica, in cui non vi sono più né Giudei né Greci.

Senza alcun dubbio, la Chiesa ha attraversato in quel momento una crisi che le sarebbe stata fatale se essa non fosse stata retta dalla forte mano degli apostoli divinamente assistiti. Qual è stato il loro insegnamento, quale direzione hanno essi impresso alla Chiesa, quale attitudine hanno preso a proposito della circoncisione e delle osservanze della legge antica?

È ben nota la celebre controversia che mise di fronte, su questo punto, S. Girolamo che si confessò vinto e S. Agostino, di cui fece trasparire il genio e la magnanimità (S. Agostino, *Epist.*, LXXXII, nn. 14-22. Essa è riassunta da S. Tommaso, I-II, 103, a. 4, ad 1 e 2). Fino al tempo della Passione di Cristo, la legge antica restava obbligatoria e conservava la sua efficacia. Un segno ne è che il bambino Gesù è circonciso l'ottavo giorno dalla sua nascita (Luca 2, 21), che è presentato al tempio (Luca 2, 22), che più tardi Gesù invia i lebbrosi dai sacerdoti (Mar. 1, 44), che lui stesso sale alla festa dei Tabernacoli (Giov. 7, 10). Al momento della Passione di Cristo tutto cambia, e diviene necessario giudicare diversamente il valore delle usanze della legge antica. La difficoltà nasce dal fatto che si vedono gli stessi apostoli, per esempio Paolo e Pietro, da un lato insegnare che la legge antica è perentoria, dall'altro continuare di quando in quando ad applicarla. È questo il punto preciso di discussione tra Girolamo e Agostino.

Girolamo pensava che, subito dopo la Passione, le cerimonie della legge erano diventate *perniciose e mortifere* per tutti coloro ai quali la grazia del Nuovo Testamento era stata sufficientemente proposta. Ciò posto, diceva, quando gli apostoli, temendo di scandalizzare i cristiani venuti dal giudaismo, hanno rispettato gli usi legali, per esempio quando Pietro costringe i Gentili battezzati a giudaizzare (Gal. 2, 14), quando Paolo circoncide Timoteo (Atti 16, 3), quando Giacomo e il Concilio di Gerusalemme impongono certi precetti antichi ai Gentili convertiti (Atti 15, 29), essi non lo hanno neppure fatto in virtù di una dispensa divina, come credevano prima di lui certi Padri, ma piuttosto per finzione e simulazione, compiendo i riti della legge per motivi estranei a quelli che dava la legge, così, ad esempio, la circoncisione per motivi di igiene. Ma un simile modo di agire sarebbe stato troppo disorientante per il popolo cristiano, e troppo indegno degli apostoli della verità; anche coloro che pensavano che gli apostoli avessero agito in queste circostanze sulla base di una dispensa divina non evitavano questi inconvenienti, perché, stando a quest'ultima spiegazione, ne conseguirebbe, almeno, che Paolo ad Antiochia non avrebbe avuto vero motivo di riprendere Pietro (Gal. 2, 14), la cui resistenza non sarebbe quindi stata che una finzione indegna del carattere di un tale apostolo.

Si impone, quindi, la soluzione di Agostino. Egli stima che dopo la morte e la risurrezione del Salvatore, le cerimonie della legge erano, per quelli a cui la fede era stata rivelata, *morte e senza efficacia*, senza per questo essere perniciose e mortifere;

di modo che per un certo tempo esse poterono essere seguite senza peccato dai Giudei - e magari dai Gentili - convertiti alla fede, nella misura, tuttavia, in cui non cercavano di mettere la loro speranza in quelle pratiche. Perciò gli apostoli poterono qualche volta osservarle, con lo scopo di far vedere che non si abbandonava la legge antica, tanto benemerita, osservata in vita da Gesù stesso, come si abbandona un'idolatria. Vi era infatti allora, secondo la grande parola di S. Agostino, altrettanta pietà a condurre con onore la Sinagoga al sepolcro, quanta empietà vi sarebbe oggi a voler rimestare nelle sue ceneri assopite e violare la sua sepoltura. *Et ideo hoc modo erat Mater Synagoga deducenda ad tumulum cum honore*, dirà Tommaso (IV Sent., dist. 1, qu. 2, a. 5, quaest. 3), riassumendo S. Agostino.

Per quanto tempo le cerimonie della legge antica poterono essere così mantenute senza peccato? S. Agostino, senza fissare un limite preciso, si contenta di parlare della prima età in cui la fede cristiana fu rivelata. S. Tommaso indica come date estreme, da un lato la Passione di Cristo, e dall'altro la divulgazione del Vangelo. Forse bisogna considerare la rovina di Gerusalemme come il segno ufficiale della definitiva riprovazione della Sinagoga e del crollo della legge antica. *In questo momento, Roma era già resa sacra dal martirio dei suoi due apostoli.*

2. Quindi, due questioni si presentavano agli apostoli. La prima è di natura *dogmatica*: dopo la morte di Cristo le cerimonie della legge antica hanno perduto ogni valore salutare. Chi mette la sua speranza in esse e non nel sangue di Cristo disconosce la verità fondamentale del cristianesimo. Questa prima questione gli apostoli la decidono unanimi nello stesso senso. Nemmeno l'ombra di una divisione tra di loro. “Noi piuttosto riteniamo di esser salvi anche noi per mezzo della grazia del Signore Gesù” dice Pietro al Concilio di Gerusalemme. Egli esprime allora il pensiero di Barnaba, Paolo, Giacomo. Giacomo non è dalla parte dei farisei giudaizzanti, ma dalla parte degli apostoli (Atti 15, 1-29). A sua volta Paolo, attaccato dai giudaizzanti che turbavano i Galati, si preoccupa di provare a questi ultimi che ha messo la sua dottrina a confronto con quella degli apostoli: “In seguito, tre anni dopo, salii a Gerusalemme per far visita a Cefa e restai quindici giorni presso di lui; né vidi alcun altro apostolo all'infuori di Giacomo, il fratello del Signore. E quanto a ciò che vi scrivo, Dio sa che non mentisco” (Gal. 1, 18-20). “In seguito, quattordici anni più tardi, salii di nuovo a Gerusalemme insieme con Barnaba, e portai con me anche Tito. Vi salii in seguito a una rivelazione ed esposi loro l'evangelo che predico tra i pagani, *trattandone in privato con le persone più ragguardevoli, per timore di correre o di aver corso invano.* Ebbene, neppure Tito, che era con me, fu costretto, benché greco, a farsi circoncidere. Ciò, nonostante gli intrusi, i falsi fratelli che si erano insinuati per spiare la libertà da noi posseduta in Cristo Gesù e ridurci a schiavi. Non cedemmo neppure un istante al loro tentativo di sottometterci, per mantenere così intatta per voi la verità dell'evangelo. *Quanto a quelli che parevano essere qualcosa* - quali che fossero una volta non mi importa; Dio non fa discriminazione di persone - *essi appunto, i più ragguardevoli non imposero nulla in più. Al contrario... riconoscendo la grazia che m'era stata elargita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, strinsero a me e a Barnaba (la mano) in segno di pieno accordo.* Si convenne che noi si andasse ai pagani ed essi ai circoncisi [sul significato di questa decisione che invia

Paolo ai Gentili e gli apostoli alla circoncisione, v. oltre]. Dovevamo solo ricordarci dei poveri; cosa che io mi sono dato premura di fare” (Gal. 2, 1-10). La più rigorosa analisi di questi testi non proverà mai che su questo primo piano, quello dogmatico, ci sia stato dissenso tra gli apostoli, che un solo apostolo sia stato eretico e scismatico.

La seconda questione non è più dogmatica, ma *prudenziale*. I riti della legge antica non hanno più valore, ma Gesù li ha praticati; si può dunque consentire loro di sopravvivere ancora per qualche tempo, per lo meno nella misura in cui non facciano sorgere malintesi e scandalo. L'attitudine da adottare potrà e dovrà variare secondo le circostanze. Proprio in virtù di questo punto di vista prudenziale Pietro, ad Antiochia, venne ripreso da Paolo come colui che si comportava con eccessiva condiscendenza nei confronti dei convertiti del giudaismo: “Ma quando Cefa venne ad Antiochia mi opposi a lui faccia a faccia, perché si era messo dalla parte del torto. Infatti, prima che giungessero taluni della cerchia di Giacomo, egli soleva mangiare insieme con i pagani; ma dopo che quelli giunsero, si sottraeva alla loro compagnia e si teneva in disparte per timore dei circoncisi. Ed anche gli altri Giudei s'associarono alla sua finzione, al punto che perfino Barnaba si lasciò trarre a simulare con essi. Ma quando vidi che non procedevano diritto rispetto alla verità dell'evangelo, dissi a Cefa di fronte a tutti: Se tu, che sei Giudeo, vivi alla maniera dei pagani e non dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?” (Gal. 2, 11-14). Se Pietro pecca, non è perché osserva gli usi della legge antica: poteva farlo, dal momento che era Giudeo; ma è perché scandalizza dei cristiani Gentili nel timore di scandalizzare dei cristiani Giudei (S. Tommaso, I-II, 103, a. 4, ad 2).

In questi testi non si potrà trovare la prova che Pietro, se teme gli inviati di Giacomo, deve essersi spossessato del potere delle chiavi ricevuto dalle mani di Gesù, che si è subordinato a Giacomo e che Giacomo è passato al rango di capo della Chiesa universale.

Quanto a Paolo, la sua resistenza a Pietro è su un punto di opportunità. Lui stesso ha fatto delle concessioni alla legge antica in altre circostanze, per esempio al momento della circoncisione di Timoteo. Ma nella presente situazione è convinto che una concessione sarebbe funesta, e comprometterebbe l'opera della conversione dei Gentili. E a che titolo resiste Paolo a Pietro? Paolo resiste a Pietro sul punto dell'organizzazione della chiesa di Antiochia e della missione presso i Gentili. Questo punto cadeva nell'ambito del potere giurisdizionale straordinario conferito a tutti gli apostoli in quanto apostoli. Su questo piano, Paolo era l'eguale di Pietro. Paolo, dice in sostanza S. Tommaso, era l'eguale di Pietro per quanto riguarda l'esecuzione del potere giurisdizionale supremo: si trattava qui di un privilegio strettamente *apostolico*. Ma Paolo non era l'eguale di Pietro per quanto riguarda il *possesso strutturale* del potere giurisdizionale supremo: questo è il privilegio *transapostolico* di Pietro (“Dicendum est quod apostolus (Paulus) fuit par Petro in *executione* auctoritatis, non in *auctoritate regiminis*”, S. Tommaso, *Ad Gal.* II, II. V. sopra).

k) *La Chiesa apostolica, secondo Cullmann, è abbandonata da Cristo e tagliata in due dallo scisma.*

1. Secondo la prospettiva cattolica, ciò che salva allora la Chiesa dallo scisma e dalla catastrofe è l'unità dogmatica degli apostoli. Per Cullmann le cose stanno diversamente.

Come si ricorderà, Paolo spiega ai Gal. 2, 9, che ci si era accordati, al Concilio di Gerusalemme, nel senso di inviare lui e Barnaba ai Gentili, mentre Giacomo, Cefa e Giovanni sarebbero andati dai circoncisi: “Riconoscendo la grazia che m'era stata elargita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, strinsero a me e a Barnaba la mano in segno di pieno accordo. Si convenne che noi si andasse ai pagani ed essi ai circoncisi”.

Cullmann non chiede di più per concludere a uno scisma definitivo tra gli apostoli. “Il vincolo della colletta era tanto più necessario perché, dopo l'accordo di Gerusalemme, vi furono due organizzazioni missionarie. Infatti, in base a Gal. 2, 9, la decisione che gli apostoli presero a Gerusalemme fu la seguente: *Paolo e i suoi collaboratori dovevano andare fra i pagani, quelli di Gerusalemme fra i circoncisi* (con il diritto di non esigere la circoncisione, nel corso della loro attività). Dunque già nel cristianesimo primitivo si è verificata una netta separazione, per quanto pacifica essa sia stata. In contrapposizione con le divisioni. posteriori - soprattutto con la grande separazione che risale ai Riformatori del XVI sec.- allora, per quanto si riconoscesse reciprocamente un'assoluta indipendenza, le due parti seppero tuttavia esprimere la loro unità profonda nell'impegno comune della colletta” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 54). Una nota precisa quest'ultima osservazione: “Beninteso, proponendo una colletta reciproca, intera quale affermazione di unità, non si vuol dire che la situazione sia oggi la medesima che al tempo del concilio apostolico. Il fossato fra le chiese separate è purtroppo assai più profondo, oggi: la separazione non è avvenuta pacificamente, con la "stretta di mano", nel riconoscimento della libertà dell'altra parte di applicare i propri principi. teologici, come avvenne a Gerusalemme. Tuttavia, anche in quel dibattito del cristianesimo primitivo a proposito della circoncisione, si trattava di un contrasto dogmatico, *non superato*, intorno a una *questione cruciale* (la comprensione della Grazia): infatti la possibilità del "mangiare insieme" con i pagano cristiani incirconcisi poteva essere negata da "quelli di Giacomo"; come lo dimostrano l'effettiva separazione operatasi e il protrarsi, nelle lettere di Paolo, di queste discussioni dogmatiche, su tale punto fondamentale non si giunse a una convinzione comune. Se *nondimeno* ne seguì la decisione, con "stretta di mano", di lavorare separatamente e parallelamente, la cosa dovrebbe oggi ancora farci riflettere” (*Ibid.*, p. 55, Il. 39).

2. Ecco dunque quella “Chiesa tutta splendente, senza macchia o ruga o altra cosa del genere, ma santa e senza alcun difetto” (Efes. 5, 27), che è la “casa di Dio, Chiesa del Dio vivente, colonna e sostegno della verità” (I Tim. 3, 15), a cui Gesù ha assicurato che le porte dell'inferno non sarebbero prevalse contro di essa (Matt. 16, 18), che è “sovraedificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti, con lo stesso Cristo Gesù quale pietra angolare” (Efes. 2, 20), - ecco dunque quella Chiesa, fin dai suoi primi passi fuori di Gerusalemme, barcollare, cadere pesantemente a terra e rompersi a metà.

Ed ecco quegli apostoli che Gesù aveva unito nella sua preghiera: “Padre santo,

conservali nel nome tuo che mi hai dato, affinché siano una cosa sola, come noi” (Giov. 17, 11), ai quali ha promesso un'assistenza ininterrotta ed eterna: “A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate, dunque, istruite tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figliolo e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (Matt., fine), - ecco dunque quegli apostoli, all'indomani delle grazie di Pentecoste, lacerare con le loro proprie mani la santa unità della Chiesa, e sforzarsi di tenerne insieme i pezzi organizzando una colletta di beneficenza.

E non si esita un istante ad accumulare tante rovine, perché occorre (non è vero?) dare torto a coloro che leggono nella Scrittura, insieme a, tutte queste promesse divine, che Pietro è il fondamento permanente della Chiesa.

3. Cosa significava, in verità, la decisione del Concilio di Gerusalemme che inviava Paolo ai Gentili e gli altri apostoli “alla circoncisione”? Quando Paolo ricorda ai Gal. (2, 9) quella decisione (vi sono sufficienti motivi per far coincidere Atti 15, 4 e Gal. 2, 1, malgrado qualche divergenza secondaria), egli non ha nemmeno l'intenzione di opporre tra loro come del tutto indipendenti la missione ai Gentili e la missione alla circoncisione. “Egli sapeva per sua stessa esperienza che la distinzione tra Giudei e Gentili non aveva nulla di assoluto. S'egli si esprime così nettamente e per tre volte (2, 7-9), è perché a Gerusalemme le cose furono effettivamente regolate in questo modo, prendendo il passato per il tipo e misura dell'avvenire, ma senza pretendere di incatenare la libertà apostolica né la grazia di Dio. Non vi è alcun motivo di credere che Paolo abbia immaginato più tardi, contro ciò ch'egli stesso praticava, *l'idea di due apostolati radicalmente distinti, indipendenti l'uno dall'altro, e senza alcun rapporto se non quello di una carità alla lontana*. Senza contare che la circoncisione non aveva allora lo stesso senso di oggi... Esisteva allora, se non uno Stato indipendente, una nazione giudea come centro della *diaspora* diffusa per il mondo romano, e il termine *la circoncisione*, come termine indicante l'evangelizzazione distinta da quella dei Gentili, si applicava soprattutto alla nazione. Paolo rinuncia risolutamente a predicare ai Giudei a casa loro, e non ha nulla intrapreso sul terreno di Giacomo; e gli apostoli di Gerusalemme, soprattutto in quanto Giacomo è alla loro testa, concentreranno la loro attività sulla Palestina. *Ma la vocazione di Pietro è universale*, e Paolo non si stupirà di trovarlo ad Antiochia, mentre lui, da parte sua, predicherà ai Giudei disseminati tra i Gentili” (M. J. Lagrange, O. P., *Epitre aux Galates*, Parigi, 1918, p. 38. Sottolineature nostre).

4. Quando viene a parlare della disputa di Antiochia, Cullmann scrive che “Paolo era, in linea di principio, indipendente non soltanto dalla chiesa-madre di Gerusalemme - verso la quale egli aveva d'altra parte il dovere della colletta - ma anche da Pietro: si spiega così che, in occasione del conflitto narrato in Gal. 2, 11 ss., a proposito della comunione di mensa. con i pagani, Pietro non appare di fronte a Paolo come un superiore ma al contrario *riceve da lui un biasimo*. Anche se i Riformatori nella loro polemica antiromana possono aver sottolineato in modo eccessivo il valore di questo biasimo rivolto a Pietro - tuttavia già i Padri della Chiesa ne hanno riconosciuto l'importanza (Ma abbiamo visto come lo risolvevano. V. sopra) - e sebbene possa

essere esatto che Paolo, malgrado questo conflitto, non cessò di chiamare Simone con il soprannome Kepha, Roccia, nondimeno questo passo mostra che dal momento in cui Pietro e Paolo intraprendono entrambi la loro missione parallela, non si può parlare di un "primato" di Pietro rispetto a Paolo" (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, pp. 18 s.).

L'osservazione del fatto che Paolo non cessò di chiamare Simone con il soprannome Kepha, Roccia, è di F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, p. 88, che raccoglie i molteplici segni di deferenza verso Pietro da parte di Paolo: "Il fatto che in Gal., 1, 18; 2, 9, 11, 14 e in I Cor., 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15,5, Pietro venga chiamato Cefa non è certo il meno significativo".

Ma è già un forzare il senso del testo scritturistico voler rappresentare Pietro come "costretto a ricevere un rimbrotto". Paolo scrive: "Ma quando Cefa venne ad Antiochia, mi opposi a lui faccia a faccia" (Gal. 2, 11). Opporsi faccia a faccia significa parlare, non come un superiore che disciplina un inferiore, ma da eguale a eguale. L'attitudine di Paolo è chiarita da quanto abbiamo detto, seguendo i grandi teologi, sull'eguaglianza degli apostoli in quanto apostoli, in particolare nel potere di fondare delle missioni e organizzare delle chiese locali. Questa eguaglianza non annulla in alcun modo la promessa di Gesù. Essa non tocca il privilegio transapostolico di Pietro. E come si può immaginare addirittura che essa abbia mai potuto servire a opporre scismaticamente gli apostoli tra loro?

5. Non è degno di nota il fatto che la costruzione che consente a Cullmann di eludere il primato ininterrotto di Pietro, lo conduca necessariamente anche ad abbandonare allo scisma la Chiesa apostolica? E sarà esagerazione il vedere, in fatti analoghi a questo, come un giudizio *di Dio* sul protestantesimo? Noi ci limitiamo a fare la domanda.

CAPITOLO UNDICESIMO

LA REGOLA DI SUCCESSIONE NELLA PROSPETTIVA CATTOLICA

a) *Col fissare la sua sede a Roma, Pietro collega il primato sulla Chiesa universale al pontificato romano.*

1. Nella prospettiva cattolica, Pietro, quando arriva a Roma, è, per la promessa irrevocata e onnipotente del suo Signore, il fondamento che ha per destinazione di sostenere la Chiesa contro gli assalti dell'inferno, l'intendente del Regno dei cieli, il pastore visibile, in assenza di Cristo, dei suoi agnelli e delle sue pecore, in breve il vicario di Cristo sopra la Chiesa, il depositario di un pontificato transapostolico sulla Chiesa universale.

Quando perciò viene a Roma per fissarvi non solo il suo luogo (*locus*), ma la sua sede (*sedes*) - o la sua cattedra (*cathedra*) -, come Giacomo aveva fissato la propria a Gerusalemme, il pontificato romano e il pontificato transapostolico universale di cui egli è portatore non si sovrapporranno in lui, non vi saranno nella persona di Pietro due pontificati in atto, ma solo in potenza (Caietano, *De divina institutione pontificatus...*, cap. 13), perché il pontificato romano sarà riassorbito nel pontificato transapostolico universale, in modo che lo stesso pontefice sarà d'ora in poi, in virtù di uno stesso pontificato, pontefice romano e pontefice universale.

2. Se è dato di rivelazione che la Chiesa fino alla fine del mondo deve riposare attualmente, strutturalmente, verticalmente sul fondamento che è Pietro e sulla serie dei suoi successori - dal momento che il fondamento deve durare quanto l'edificio -, è anche rivelato implicitamente che Pietro, per un privilegio eccezionale che doveva estinguersi alla sua morte, poteva determinare le condizioni che avrebbero reso riconoscibile la catena dei suoi successori. Collegando indissolubilmente il pontificato romano e il pontificato universale Pietro indicava alla Chiesa futura, mediante un criterio d'individuazione ben preciso, dove si sarebbe trovata la serie dei suoi successori. Questa fusione dei due pontificati, questo riassorbimento del primo nel secondo appare come un *fatto dogmatico* (Cfr. *L'Église du Verbe incarné*, I, pp. 522-530, dove si troveranno altre elucidazioni su questo punto).

3. Teniamo presente che altra cosa è la *residenza*, altra la *sede*. La residenza può essere trasportata altrove, come lo fu ad Avignone. Ma il papa resta vescovo di Roma. E se Roma fosse distrutta, i successori di Pietro resterebbero *di diritto* vescovi di Roma, cessando di esserlo *di fatto* per il solo motivo che Roma, o la chiesa di Roma, avrebbero cessato di esistere.

b) *L'insegnamento del Concilio Vaticano I sul perpetuarsi del primato di Pietro nei pontefici romani.*

Trattando, nella *Costituzione dogmatica sulla Chiesa di Cristo*, sezione IV, cap. 2, della perpetuità del primato di Pietro nei pontefici romani, il Concilio Vaticano I comincia col far riferimento al Concilio di Efeso e si esprime così: “Non è messo in dubbio da alcuno, e tutti i secoli hanno creduto che il santo e beato Pietro, principe e capo degli apostoli, colonna della fede e fondamento della chiesa cattolica, ha

ricevuto da nostro Signore Gesù Cristo, Salvatore e Redentore del genere umano, le chiavi del Regno; e che egli continua fino ad oggi a vivere, presiedere e giudicare nei suoi successori, i vescovi di questa santa sede romana, da lui fondata e consacrata col suo sangue. Di modo che colui che succede a Pietro su questa cattedra riceve, secondo quanto fu istituito da Cristo stesso, il primato di Pietro sulla Chiesa universale” (Denz., n. 1824). Il canone che definisce la fede cattolica su questo punto è così formulato: “Se qualcuno dice che non deriva da istituzione di Cristo Signore; e quindi di diritto divino, il fatto che il beato Pietro, nel suo primato sulla Chiesa universale, abbia in perpetuo dei successori, oppure che il pontefice romano non è il successore del beato Pietro in questo stesso primato, sia egli anatema” (Denz., n. 1825. V. sopra, pp. 395 e 418).

c) *La certezza “storica” della venuta di Pietro a Roma e la certezza “di fede” che la sede di Pietro fu stabilita a Roma.*

1. Noi crediamo che Pietro è venuto a Roma e che vi è morto martire. È questo un *fatto storico* che gli storici delle origini cristiane, tra i quali recentemente Cullmann, non cercano più di mettere in dubbio. È a questo fatto storico che allude il Concilio Vaticano I quando dice, in una proposizione incidentale, non riprodotta nella definizione finale, che Pietro ha non solo fondato, ma anche “consacrato” la chiesa romana “col suo sangue”.

Ma il collegamento indissolubile del pontificato romano e del pontificato transapostolico universale è per noi un *fatto dogmatico*, che la storia non potrà certo mai contraddire, ma che essa non sarà neppure mai bastevole a stabilire, e che è oggetto per noi di una certezza superiore alle certezze storiche: è perché crediamo alla divinità di Cristo e al suo aver fondato strutturalmente la Chiesa su Pietro affinché durasse fino alla consumazione del secolo, che noi crediamo che alla morte della persona di Pietro, la missione transapostolica di Pietro continui.

2. Ma se, per ipotesi impossibile, la storia provasse che Pietro non è mai venuto a Roma, essa non avrebbe ancora abbattuto il fatto dogmatico di cui noi parliamo. Sarebbe sufficiente che Pietro, ovunque fosse materialmente, avesse decretato di trasferire sulla sede di Roma il pontificato transapostolico della Chiesa universale. Si tratta di un fatto spirituale che poteva essere compiuto a distanza. Soloviev l'ha detto profondamente: “Anche ammettendo - contro la tradizione della chiesa sia orientale che occidentale - che S. Pietro non sia mai andato fisicamente a Roma, si può, dal punto di vista religioso, affermare una trasmissione spirituale e mistica del suo potere sovrano al vescovo della città eterna... Lo spirito potente di Pietro, diretto dalla volontà onnipotente del suo Signore, poteva bene, per perpetuare il centro dell'unità ecclesiastica, fissarsi nel centro dell'unità politica preformato dalla Provvidenza e fare del vescovo di Roma l'erede del suo primato” (*La Russie et l'Église universelle*, p. 162).

Questo non è in alcun modo un sottovalutare la storia o, come si vuole forzatamente attribuirci, un abbandonare “totalmente il richiamo alla vita del Pietro storico” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, pp. 325-6 nn. 38 e 39). È semplicemente, come avevamo cercato di fare, un ordinare gerarchicamente le certezze: quelle della

storia, quelle dell'*apologetica*, quelle della *fede* (Cfr. *L'Église du Verbe incarné*, I, p. 524).

d) *Il cattolicesimo non confonde né separa la fede e la ragione, ma distingue per unire.*

Bisognerebbe una buona volta cessare di confondere la certezza di fede, che è divina, e la certezza di credibilità, che è umana. Non confondere né separare, ma distinguere per unire: tutto il cattolicesimo sta in questa formula.

1. Noi crediamo di fede *divina* che il primato di Pietro si perpetua nei pontefici romani.

Le ricerche storiche possono: a) attestare la presenza di questa fede nella Chiesa primitiva; b) stabilire, con i metodi loro propri, il fatto della venuta e della morte di S. Pietro a Roma. Esse non arriveranno mai, di per sé, a qualcosa di più che a delle certezze o probabilità umane.

Una certezza divina e mistica non potrà mai *poggiare*, nel senso preciso della parola, su delle certezze o delle probabilità umane e razionali. O, se si vuole, essa “poggia” su di esse nel modo in cui il raggio di sole poggia sulla terra, nel modo in cui la scaletta di una nave poggia sui flutti. Le certezze della fede sono fondate sull'azione preveniente nelle anime di Dio e della sua grazia: “Ecco, sto alla porta e busso; se qualcuno ascolta la mia voce e apre la porta, entrerò presso di lui e cenerò con lui e lui con me” (Apoc. 3, 20). Esse sono fondate sulla testimonianza interiore e mistica di Dio in noi: “Chi crede nel Figlio di Dio ha tale testimonianza [di Dio] dentro di sé” (I Giov. 5, 10). Un tale uomo è nato da, Dio, è più grande del mondo e delle sue certezze: “Chiunque è generato da Dio sa vincere il mondo e la vittoria che vinse il mondo è la nostra fede. Chi è mai il vincitore del mondo, se non chi crede che Gesù è il Figlio di Dio?” (I Giov. 5, 4-5).

2. Le certezze di fede non sono *razionali*; né, tanto meno, *irrazionali*; sono *transrazionali*.

Le certezze della storia e dell'*apologetica*, le certezze della credibilità sono razionali. Esse ci dicono che non è *irragionevole*, ma al contrario supremamente *ragionevole* di credere nei misteri: *sopraragionevoli*; e che è, al contrario, irragionevole non crederli. “La nostra religione è saggezza e follia. Saggezza perché è la più dotta, e la più fondata in miracoli, profezie ecc. Follia, perché non da tutto questo dipende che le si appartenga; tutto questo fa, sì, condannare chi ad essa non appartiene, ma non fa credere chi le appartiene. La croce, ecco ciò che fa credere: *ne evacuata sit crux*” (Pascal, *Pensieri*, ediz. Brunschvicg, n. 588). Non si finirebbe mai di citare Pascal su questo tema: questo è uno dei grandi temi secondari che noi costantemente evochiamo nel libro *Vérité de Pascal* (ediz. Oeuvre StAugustin, a Saint-Maurice, Svizzera, 1951).

3. Cose divine e cose umane, certezza di fede e certezza di ragione, giudizio soprannaturale di credentità e giudizio naturale di credibilità: ancora una volta, queste cose non vanno *confuse*; queste cose non vanno *separate*. Occorre *distinguere* per *unire*. Né il fideismo del protestantesimo della Riforma, né il razionalismo del protestantesimo liberale. Ma due doni disuguali di Dio all'uomo: la fede divina e la

ragione umana. È questo l'insegnamento del Concilio Vaticano I (*Costituzione sulla fede cattolica*, Sez. III, cap. 4, Denz.: nn. 1795-1800).

e) *Perché la coscienza del primato di Pietro, sempre viva a Roma, ha potuto velarsi in certe regioni della cristianità.*

1. Se Pietro deteneva, solo, il potere transapostolico strutturale di reggere la Chiesa universale, gli apostoli possedevano quanto lui, sebbene a titolo straordinario, il potere esecutivo di fondare delle missioni e delle chiese locali. Su un punto erano dunque suoi eguali, e il suo diritto poteva apparire in qualche modo come limitato, o piuttosto velato, dal loro.

Ciò spiega, non soltanto che S. Paolo o S. Giacomo abbiano potuto agire con una grande libertà ma anche come il primato giurisdizionale, che fin dall'inizio ha risieduto in Pietro e si è trasmesso poi ai suoi successori sulla cattedra di Roma, non abbia fin dall'inizio dispiegato tutte le sue virtualità. Non per nulla S. Clemente papa è contemporaneo di S. Giovanni apostolo.

2. Ciò spiega anche un altro fatto. Mentre la coscienza del primato è rimasta sempre viva a Roma, si direbbe (questa almeno è l'impressione data dalle lettere di S. Ignazio, dagli scritti di S. Cipriano e più tardi dei Padri di Cappadocia) che, nelle chiese che stavano al di fuori del raggio della diretta influenza romana, si sia creduto, dal momento che i vescovi erano i successori degli apostoli, di poter passare senza dislivello dal governo degli apostoli al governo dei vescovi, come se fosse bastato ai vescovi di mettersi d'accordo per poter dispensare alla Chiesa universale quella bella unità che gli apostoli le assicuravano quando erano in vita. Qui si insinuava una parte di illusione. Perché gli apostoli avevano ricevuto, oltre alla semplice giurisdizione episcopale, un potere straordinario di governo che non era destinato a perpetuarsi nei vescovi, bensì a lasciare il posto dopo la loro morte, al primato giurisdizionale di Pietro e dei suoi successori (Cfr. *L'Église du Verbe incarné*, I, pp. 580-582).

f) *La promessa di Gesù "fonda" la preminenza ulteriore della chiesa romana, e la preminenza "realizza" la promessa.*

Se si crede che Gesù è Dio, la *promessa* ch'egli fa a Pietro di fondare su di lui la sua chiesa destinata ad affrontare la città del male, di dargli le chiavi del suo regno, di costituirlo pastore dei suoi agnelli e delle sue pecore, non poteva non essere veridica.

Resta allora da chiedersi dove la profezia di Gesù si sia *avverata*. Quale sede episcopale ha difeso attraverso i secoli, in Oriente come in Occidente, la divinità di Cristo, l'ispirazione divina della Scrittura e il valore assoluto della Rivelazione, il mistero della divina é organica unità della Chiesa?

Da questo punto di vista è la chiesa romana che corrisponde alla profezia di Gesù. Ma a sua volta la chiesa romana chiarisce la profezia di Gesù, così come *sempre e ovunque, l'avverarsi di una profezia chiarisce il senso della profezia stessa*. Non vi è alcun circolo vizioso.

g) *Un testo di Vladimir Soloviev sui rapporti tra la promessa di Cristo e la cattedra di Pietro.*

Ci sia consentito di trascrivere ancora una volta la pagina di Soloviev già da noi citata in *L'Église du Verbe incarné*, t. I, p. 591: “Il cerchio perfetto della Chiesa universale ha bisogno di un centro unico non tanto per essere perfetto, quanto per essere. La Chiesa terrestre, chiamata ad abbracciare la moltitudine delle nazioni, doveva, per restare una società reale, opporre a tutte le *divisioni nazionali* un potere universale determinato; la Chiesa terrestre, che doveva entrare nel flusso della storia e subire, nelle sue circostanze e nei suoi rapporti esterni, mutamenti e *variazioni incessanti*, aveva bisogno, per salvaguardare la sua identità, di un potere essenzialmente conservatore e tuttavia attivo, inalterabile nel fondo e duttile nelle forme; infine, la Chiesa terrestre, destinata ad agire e ad affermarsi contro tutte le *potenze del male* in mezzo ad un'umanità inferma, doveva essere munita di un punto d'appoggio assolutamente saldo e irrefragabile, più forte delle porte dell'inferno. Ora noi sappiamo, da un lato, *che Cristo ha previsto questa necessità* della monarchia ecclesiastica conferendo a uno solo il potere supremo e indivisibile della sua Chiesa; e dall'altro lato noi vediamo che, *tra tutti i poteri ecclesiastici del mondo cristiano, non ve n'è che un unico e solo* il quale mantenga perpetuamente e invariabilmente il suo carattere centrale e universale e che, al tempo stesso per una tradizione antica e generale, sia in modo speciale collegato a colui, cui Cristo ha detto: Tu sei Pietro, e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. *La parola di Cristo non poteva restare senza effetto nella storia cristiana; e il fenomeno più importante di questa storia doveva avere una causa sufficiente nella parola di Dio. Si provi dunque a trovare, per la parola di Cristo a Pietro, un effetto adeguato che non sia la cattedra di Pietro; e si provi a scoprire, per questa cattedra, una causa sufficiente che non sia la promessa fatta a Pietro*” (*La Russie et l'Église universelle*, p. 131. Sottolineature nostre).

La profezia è *causa* dell'avveramento; e questo, che è *effetto* di quella, la illumina retrospettivamente. Nessun circolo vizioso.

h) *Risposta di Vassilij Rosanov a Dostoevski e ai filoslavi.*

Il P. Tyszkiewicz, S. J., ha appena pubblicato la traduzione di passi importanti dell'opera di Vassilij Rosanov (1856-1919) relativi al cattolicesimo (*Réflexions du penseur russe V. Rosanov sur le catholicisme*, a cura di S. Tyszkiewicz, S. J., in “Nouvelle Revue de Théologie”, dic. 1952, pp. 1062-1074). Noi riportiamo qui quanto riguarda il primato di Pietro, che Rosanov, di cui non ignoriamo affatto le oscillazioni, difende contro Dostoevski e i filoslavi.

1. In un'appendice al suo libro su *La leggenda del Grande Inquisitore di F. M. Dostoevski*, in cui cita numerosi passi anticattolici tratti dalle varie opere di Dostoevski, Rosanov soggiunge:

“Tutto questo, come riassunto dei fatti, può anche essere vero. Ma non è tuttavia possibile chiudere gli occhi sulla parola conclusiva pronunciata da Cristo, come ci è tramandata nell'ultimo capitolo del Vangelo di S. Giovanni. *Pasci*: ecco l'origine dell'autorità contro la quale Dostoevski si irrita invano, dell'autorità unipersonale, eccezionale, e per nulla collettiva, poiché questa parola così significativa non fu rivolta al gruppo degli apostoli... È possibile raffigurarsi fino a quali limiti si è

sviluppato e si svilupperà ancora questo testamento ultimo del Salvatore, messo così bene in rilievo, così decisivo, ripetuto per tre volte e - cosa più importante ancora - subito prima dell'ascensione al Cielo? Veramente queste parole somigliano al mantello gettato da Elia a Eliseo... La Chiesa era, è, sarà sempre con una cupola d'oro, con una sommità, e mai diventerà il gregge di Chigalev. Essa possiede l'autorità, essa è gerarchica, piramidale, e una piramide ha bene un vertice. Il balbettio di Dostoiewski a proposito di non so quale *cristianesimo autentico*, di non so quale pura ortodossia che egli avrebbe scoperto è in fondo il ritorno reazionario all'antico e *glorioso* mondo slavo..., al vecchio principio del Vélés e del Daj-Bog (divinità pagane)".

2. Nel capitolo "Perché tanto rumore?" del suo libro *Presso le mura della Chiesa*, Rosanov si rivolge ai filoslavi:

"1900 anni fa ebbe luogo l'evento della redenzione..., con il testamento del Redentore, espresso in parole straordinarie e quanto mai notevoli: *Simone, figlio di Giovanni, pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore*. Ecco ciò su cui tutto è edificato... Certo, il coro dei vescovi dell'universo intero proclamerà: *Anche noi siamo vescovi; e anche a Roma c'è semplicemente un vescovo!* Ma questo grido è maldestro, perché è del tutto evidente che nel Vangelo di S. Giovanni, così profondo e così misterioso, nel capitolo-conclusione è a Pietro che tutto viene affidato, e affidato a lui solo e in via eccezionale... Il papa è la pietra su cui tutto poggia, egli pasce tutti (gli agnelli), e al di fuori di lui tutto si riduce a delle chiacchiere... Il papa è infallibile non in quanto Pio o in quanto Leone, non nella sua qualità di uomo portatore di questo o quel nome, ma in virtù della sua dignità e della sua funzione, nella sua missione e nel suo apostolato, *ex cathedra*... I filoslavi grideranno: *La Chiesa universale siamo noi, Khomiakov e Samarine, o per lo meno il Sinodo*. Ma il papa, dopo aver aperto il capitolo di S. Giovanni, leggerà loro che *le mie pecore* furono affidate a Simon Pietro in persona. Contro queste parole del Redentore, le vicissitudini successive della Chiesa non possono quasi nulla. Parole particolari, meravigliose, proprio a chiusura del quarto e più misterioso Vangelo, pronunciate nel tono di un testamento...

"Nell'affidare le pecore e gli agnelli personalmente ed esclusivamente a Pietro, il Salvatore ha con ciò stesso escluso ogni idea di collettivismo nella Chiesa... *È piaciuto allo Spirito Santo e a noi*, Atti 6, 28, oppure: *è piaciuto allo Spirito Santo e a me*, non è forse lo stesso? Qui non ha importanza né il *me* né il *noi*, ciò che importa è lo Spirito Santo, che parla tramite molte lingue o tramite una lingua sola, tramite il concilio o tramite il papa. Bisognerà quindi essere scettici fino in fondo, e diffidare non soltanto del papa, ma anche del concilio; e dire che lo Spirito Santo non è nominato che per la forma; e che in realtà siamo noi i veri presenti - numerosi, dialettici, a elucidare la verità, a limitarci gli uni con gli altri, a spiarci a vicenda, e di conseguenza infallibili; in antitesi col papa che, *solo, inventerebbe chi sa quali misfatti!* - . Anche il papa si consiglia, anche il papa studia... Ma nel momento decisivo, *ex cathedra*, Pio o Leone personalmente scompaiono, e non rimane più che la funzione, il ruolo dell'Apostolo, lo Spirito Santo".

3. Per chi ha avuto il presentimento del significato *divino* della promessa di Gesù, appare vano il voler spiegare con ragioni *naturali* la preminenza della chiesa romana

nel corso della storia. Rosanov prosegue:

“Questa infallibilità, divenuta realtà in Occidente, resta in Oriente un tentativo impotente, come era da aspettarsi data la parola di Gesù: *Pasci i miei agnelli...* Per questo motivo esiste in Oriente una irritazione straordinaria contro l'Occidente... Bisanzio insinuò all'orecchio della Russia che i cattolici non sono neppure dei cristiani...

“La psicologia è la stessa dappertutto - a, Roma, a Costantinopoli, a Kalouga o a Toula. Soltanto, essa non fu provvidenziale in alcun luogo, e fece fallimento. Essa non riuscì che là dove era provvidenziale: *Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore, pasci le mie pecore*, tre volte ripetuto”.

Come Soloviev, come noi, Rosanov, pur desiderando restare in seno alla chiesa ortodossa, ha compreso che la profezia evangelica è la vera causa della secolare funzione del papato; e che, inversamente, la secolare funzione del papato illumina ai nostri occhi il senso misterioso della profezia evangelica. E non ha visto in tutto questo nessun circolo vizioso.

CAPITOLO DODICESIMO

LA REGOLA DI SUCCESSIONE NELLA PROSPETTIVA DI CULLMANN

a) *Quando arriva a Roma, Pietro non è più il capo della Chiesa universale. Bisognerà quindi ingegnarsi a spiegare in qualche modo la preminenza effettiva della chiesa romana fin dai primi secoli.*

Nella prospettiva di Cullmann, Gesù, che non doveva prevedere se non un breve lasso di tempo “fra la sua risurrezione e il suo ritorno” (*San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, pp. 283 B) non ha potuto conferire a Pietro che un potere temporaneo di reggere la chiesa di Gerusalemme ai suoi inizi. Quando Pietro arriva a Roma, è già sprossato del potere delle chiavi: “Egli ha avuto la direzione generale soltanto agli inizi della comunità di Gerusalemme, cioè agli inizi della vita di tutta la Chiesa. In seguito egli esercita in senso missionario il suo mandato apostolico, al servizio della chiesa giudeocristiana di Gerusalemme, la cui direzione egli passa ad altre mani” (*Ibid.*, p. 317).

Pietro è dunque nella radicale impossibilità di trasmettere a dei successori un potere che era destinato ad esercitare solo di sfuggita, e che ormai da tempo ha perduto. Se la chiesa romana occupa, fin dal II e III secolo, una posizione di preminenza, occorre cercarne altrove le ragioni: “Lo storico profano spiega questa situazione di preminenza in modo puramente "immanente", in base al fatto che Roma era la capitale dell'impero romano, così che la comunità ivi vivente quasi necessariamente era tenuta in particolare considerazione. E difatti questo elemento ha fortemente contribuito. Il teologo individuerà, inoltre, motivi interni di ordine ecclesiastico, fondati sulla particolare situazione di allora, e potrà riconoscere alla comunità di Roma, con Ignazio di Antiochia, anche una "preminenza nell'amore"” (*Ibid.*, pp. 327 s.).

Ma questa preminenza è puramente accidentale. “Anche se accettiamo di parlare qui di uno *sviluppo* voluto da Dio nella storia della Chiesa di Cristo, non ne consegue che tale ruolo storico indichi che esso rappresenta la *norma voluta da Dio* per la direzione della Chiesa in *ogni* epoca” (*Ibid.*, p. 328).

La norma voluta da Dio per la Chiesa di tutti i tempi può infatti differire da quella di Gesù che, non dimentichiamolo, “non pensa a un periodo di millenni... fra la sua risurrezione e il suo ritorno” (*Ibid.*, p.283).

b) *Il circolo vizioso in cui sarebbero presi i cattolici.*

Ed ecco, adesso, il circolo vizioso in cui sarebbero presi i cattolici: “È un *circolo vizioso*, una *petitio principii* affermare che, poiché da un lato la promessa di Gesù a Pietro sussiste e dall'altro si può constatare il fatto che Roma ha abbastanza presto cominciato ad esercitare il primato, si deve desumerne che tale primato poggia su quella promessa in modo tale da essere normativo per ogni epoca. Infatti il rapporto che intercorre fra Matt. 16, 17 ss. e la posizione di preminenza assunta più tardi da Roma è proprio quello che occorre provare” (*Ibid.*, p. 330).

Ma noi respingiamo questi sofismi. Il circolo vizioso starebbe nel dire: noi giustifichiamo la nostra interpretazione della profezia di Gesù facendo riferimento

alla posizione assunta dalla chiesa romana; e giustifichiamo la posizione assunta dalla chiesa romana ricorrendo alla nostra interpretazione della profezia di Gesù. Ma non è così che noi ragioniamo. Noi giustifichiamo la nostra interpretazione della profezia di Gesù sulla base del testo stesso del Vangelo. Noi crediamo che Gesù è Dio, che ogni potenza gli è stata data in cielo e sulla terra, che egli è padrone di tutto lo svolgimento dei secoli, ch'egli non ha ignorato il tempo della sua Chiesa né l'ora del proprio ritorno. Noi leggiamo la sua profezia senza prima sentire il bisogno di smembrarla, senza cominciare col separare il verso 19, sulle chiavi del regno, dal verso 18 sul fondamento della Chiesa. Noi vediamo che Gesù, per rendere sicura la sua Chiesa contro gli attacchi della città del male, la fonda strutturalmente, verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente, su Pietro, a cui dà le chiavi del suo regno, e a cui affida, in sua assenza, i suoi agnelli e le sue pecore. Il fondamento strutturale della Chiesa durerà quanto la Chiesa; se la persona di Pietro muore, la funzione di Pietro sopravvive. Tutto questo noi lo sappiamo dando alla profezia evangelica, di cui abbiamo rispettato l'unità, la sua profondità massima. E noi sappiamo anche, in sovrappiù, che così facendo noi la leggiamo con gli occhi della Chiesa.

Quando poi, nel luogo dove Pietro muore, noi vediamo apparire la posizione di preminenza della Chiesa romana, noi sappiamo di possederne la vera spiegazione. Essa è di natura spirituale, mistica, divina; dovremmo travisare il Vangelo per poterlo dimenticare. Noi non cerchiamo di far ricorso a spiegazioni naturalistiche, di render conto del prestigio spirituale della chiesa romana con la situazione politica di Roma nell'Impero pagano. Tutto è più semplice, e più profondo, più divino: *noi spieghiamo la preminenza effettiva della chiesa romana così come spieghiamo la preminenza effettiva di Pietro negli Atti degli apostoli, mediante la virtù spirituale della promessa di Gesù* (così pure, noi spieghiamo con la divina potenza, e non mediante cause naturali e fortuite, il monoteismo e la profezia dell'Antico Testamento). E reciprocamente, il primato della chiesa romana nel mondo, esattamente come il primato di Pietro negli Atti degli apostoli, illumina la promessa di Gesù: perché sempre e ovunque, l'avveramento della profezia illumina la profezia. Gesù prova costantemente la sua missione con la profezia dell'Antico Testamento, e costantemente illumina la profezia dell'Antico Testamento con la sua missione. Il circolo, se c'è, non è vizioso, ma divino.

CAPITOLO TREDICESIMO

I PRIMI DOCUMENTI STORICI SUL SOGGIORNO DI PIETRO A ROMA

I più importanti sono le fonti letterarie.

a) *Le prime fonti letterarie.*

1. Possiamo segnalarne qualcuna seguendo l'ordine cronologico.

La prima epistola di Pietro termina con queste parole: “Vi saluta la [chiesa] coeletta che è in Babilonia e Marco, il figlio mio” (I Pie. 5, 13). Qui, come nell'Apoc. 17, 5 ecc., Babilonia è il nome simbolico di Roma. Ed è questo il luogo da cui Pietro scrive ai cristiani dell'Asia minore.

Il Vangelo di S. Giov. 21, 18-19, allude al martirio di Pietro, senza indicare tuttavia dove ebbe luogo: “Gesù gli dice: Pasci le mie pecorelle. In verità, in verità ti dico: quando eri più giovane ti cingevi e andavi dove volevi, ma quando sarai vecchio stenderai le braccia e un altro ti cingerà e ti condurrà dove tu non vorrai. Disse questo per indicare con quale genere di morte doveva glorificare Dio” (alcuni pensano che nell'Apoc. (11, 3 ss.) i due testimoni uccisi dalla Bestia siano Pietro e Paolo. Si tratta di congetture).

Verso il 96 S. Clemente, papa, dà come esempio ai Corinzi, per metterli in guardia contro la gelosia, le tribolazioni degli apostoli Pietro e Paolo: “Gettiamo il nostro sguardo sugli eminenti apostoli: Pietro, che per una ingiusta gelosia soffrì non uno o due, ma numerosi tormenti, e che, dopo aver *reso la sua testimonianza*, se n'è andato così al soggiorno della gloria che gli era dovuto. Paolo, che proprio subendo gli effetti della gelosia e della discordia, ha mostrato quale sia il prezzo della pazienza. Sette volte oppresso di catene, messo al bando, lapidato, divenuto araldo in Oriente e in Occidente, ha ricevuto per la sua fede una gloria sfolgorante. Dopo aver insegnato la giustizia al mondo intero, aver raggiunto i limiti estremi dell'Occidente, *reso la sua testimonianza* davanti ai governanti, egli ha così lasciato il mondo e se ne è andato al luogo santo, modello illustre di pazienza. A questi uomini la cui vita fu santa venne ad aggiungersi una gran folla di eletti che, a causa della gelosia, subirono ripetuti oltraggi e torture e lasciarono tra noi un mirabile esempio” (Cap. V, n. 3-7; VI, n. 1). L'espressione “avendo reso la sua testimonianza” significa, per Pietro come per Paolo, “avendo compiuto il suo martirio” (“Il termine "martyrein" sta diventando, se non è già diventato, termine tecnico per la testimonianza resa anche col sangue”. O. Cullmann, *San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 127). Viene naturale di pensare che Clemente si riferisca qui ai martiri della chiesa romana.

S. Ignazio di Antiochia, morto verso il 110, scriveva ai Romani: “Io non vi do degli ordini, come Pietro e Paolo: loro erano apostoli, io sono un condannato; loro erano liberi, io sono finora uno schiavo; ma se soffro, sarò un liberto di Gesù Cristo e risusciterò libero, in lui”, cap. IV, n. 3. Ed ecco la sottoscrizione celebre di questa lettera alla chiesa romana, secondo la lettura proposta da O. Perler (*Ignatius von Antiochien und die romische Christengemeinde*, “Divus Thomas”, Friburgo, 1944, pp. 413-451. L'autore mostra che la lettera si riferisce tacitamente ma senza dubbio

all'epistola del papa S. Clemente ai Corinzi, citata in precedenza): “Ignazio, chiamato anche Teoforo, - alla chiesa che è stata gratificata di partecipazione alla magnificenza dell'altissimo Padre e di Gesù Cristo suo unico Figlio, - che è stata, per volontà. di Colui che vuole tutto ciò che è, *amata e illuminata* quanto alla sua *fede* e al suo *amore* per Gesù Cristo nostro Dio, - e che, di conseguenza, è chiamata alla presidenza nel luogo della regione dei Romani come degna di Dio, degna di onore, degna di beatitudine, degna di lode, degna di successo, degna di purezza [nella sua *fede*], e che in quanto promotrice della *carità* è osservatrice della legge di Cristo e segnata dal nome del Padre, - e che anch'io saluto nel nome di Gesù Cristo, Figlio del Padre, - a coloro che sono uniti secondo la carne e lo spirito a ognuno dei suoi comandamenti, inseparabilmente ripieni della grazia di Dio, e purificati da ogni estranea colorazione, - io auguro, in Gesù Cristo nostro Dio, ogni gioia irrepreensibile”. Tali appaiono, in Oriente, i titoli di dignità che la chiesa romana riceve dai suoi due apostoli.

S. Ireneo, tra il 180 e il 190, afferma che Matteo scrisse un Vangelo in ebraico “al tempo in cui Pietro e Paolo evangelizzavano Roma e vi fondavano la Chiesa. Dopo la loro morte Marco, il discepolo e interprete di Pietro, ci ha trasmesso anche lui per iscritto la predicazione di Pietro...” (*Adv. haer.*, III, 1, 1).

Viene poi il grande testo in cui, non potendo enumerare le *successioni* di tutte le chiese, Ireneo concentra la sua attenzione sulla “assai grande chiesa, assai antica e da tutti conosciuta, fondata e costituita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo (*Ibid.*, III, 3, 2).

“Noi mostreremo che la Tradizione ch'essa riceve dagli apostoli e *la fede ch'essa ha annunciato agli uomini*, Rom. 1, 8, sono giunte fino a noi tramite delle successioni di vescovi. Ciò servirà. alla confusione di tutti coloro che, in qualsiasi modo, sia per compiacimento di loro stessi, sia per vanagloria, sia per accecamento e falso giudizio costituiscono dei raggruppamenti illegittimi.

“Perché è quella la chiesa con cui, a motivo della sua più potente autorità. di fondazione, *propter potentiozem principalitatem* [in mancanza del testo greco, solo il contesto può decidere il significato dell'espressione. Sui vari tentativi di traduzione v. Sagnard, trad. dell'*Adv. haer.*, pp. 103-107, 414-423], deve necessariamente accordarsi ogni chiesa, cioè i fedeli da qualunque parte provengano, *hoc est eos qui sunt undique fideles*, essa in cui sempre, da coloro che da ogni parte provengono, *ab his qui sunt undique*, è stata conservata la Tradizione che viene dagli apostoli (*Ibid.*, III, 3, 2. *Ab his qui sunt undique* significa che i fedeli di ogni parte si sono fusi nell'unità della Tradizione che viene dagli apostoli).

“Dopo avere così fondato ed edificato la chiesa, i beati apostoli trasmisero a Lino la carica dell'episcopato; Lino che Paolo ricorda nelle sue lettere a Timoteo, II Tim. 4, 21. Gli succede Anacleto. Dopo di lui, in terzo luogo partendo dagli apostoli, riceve l'episcopato Clemente. Egli aveva visto personalmente gli apostoli, era stato in relazione con loro, la loro predicazione risuonava ancora alle sue orecchie, la loro Tradizione era ancora davanti ai suoi occhi... Al tempo di questo Clemente sorse una discussione piuttosto grave tra i fratelli di Corinto; la chiesa di Roma indirizzò allora ai Corinzi una lettera molto importante per riconciliarli nella pace, rianimare la loro fede e annunciare loro la Tradizione ch'essa aveva da poco ricevuto dagli apostoli...

Tutti quelli che lo vogliono possono quindi conoscere la Tradizione apostolica della Chiesa, dato che questa lettera è più antica dei fautori degli errori odierni... A questo Clemente succede Evaristo; a Evaristo, Alessandro; poi, in sesto luogo a partire dagli apostoli, è istituito Sisto; dopo di lui Telesforo, glorioso anche per il suo martirio; poi Igino; poi Pio; dopo di lui Aniceto; e, Sotero essendo succeduto ad Aniceto, l'episcopato è andato adesso ad Eleuterio, dodicesimo dopo gli apostoli. In quest'ordine e in questa successione la Tradizione che è nella Chiesa fin dagli apostoli e la predicazione della verità sono giunte fino a noi” (*Ibid.*, III, 3. V. pp. 407 e 431).

Il Canone detto di Muratori, verso il 200, spiega che Luca non ha raccontato, negli Atti degli apostoli, che ciò che era avvenuto sotto i suoi occhi, donde la sua “omissione della Passione di Pietro”.

Sempre intorno al 200, il presbitero Gaio scrive: “Quanto a me, io posso mostrare i trofei, *tropaia, degli apostoli*. Perché se tu vuoi andare in Vaticano, o sulla strada di Ostia, troverai là i trofei di quelli che hanno fondato questa chiesa” (Questa testimonianza si trova in Eusebio, *St. eccl. II, 25, 7.*).

2. Tutti questi testi, che Cullmann conosce e discute con molta erudizione, possono essere studiati *alla luce della sola critica storica*. Essi sollevano allora svariati e interessanti problemi. E conducono Cullmann a questa conclusione: “Il martirio di Pietro a Roma può in definitiva essere accettato come *un fatto*, se non assolutamente, almeno *relativamente accertato nel quadro storico della Chiesa antica*, sia pure con la naturale riserva con cui consideriamo molti altri fatti dell'antichità generalmente riconosciuti come storici. Se volessimo raggiungere un maggior grado di probabilità per tutti i fatti della storia antica, dovremmo stralciarne una gran parte dai nostri testi di storia” (*San Pietro; discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 153).

Ma si possono inoltre leggere questi documenti in un'altra luce, vedere in essi le impronte fragili e discontinue lasciate nella sabbia del tempo, in circostanze occasionali, dal grande mistero vivente della Chiesa, in cui si prolunga divinamente il mistero dell'Incarnazione redentrice. Solo così questi poveri testi, illuminati dall'alto, prendono, ritrovano il loro significato supremo e la loro segreta coerenza: è un po' qualcosa di analogo e quanto avviene quando ci si mette a rileggere i racconti dei Sinottici alla luce del Prologo di S. Giovanni. Ed è in questo modo, non ne dubitiamo, che Ireneo guardava la storia della Chiesa. È vano rimproverargli come un errore di aver visto, in Paolo, uno degli apostoli *fondatori* della chiesa di Roma (*Ibid.*, p. 156). Potevano, apostoli come Pietro e Paolo, entrare in una chiesa preesistente altrimenti che come il sole entra nel giorno?

b) *Gli scavi vaticani.*

Quali sono, brevissimamente, i risultati degli scavi iniziati recentemente in Vaticano?

1. Se Costantino, verso il 333, ha scelto, per edificare una basilica all'apostolo Pietro, un terreno che metteva i suoi architetti di fronte a delle difficoltà enormi, a causa della forte inclinazione del terreno, e che per di più era occupato da un cimitero pagano che si dovette demolire, lo ha fatto perché si trovava in presenza di una

tradizione che situava precisamente in quel luogo la tomba dell'apostolo.

Gli scavi fatti sotto l'altare di S. Pietro hanno portato alla scoperta di un piccolo monumento funerario, con una nicchia semicilindrica, che si può datare con sufficiente precisione e che sembra proprio essere quel trofeo, *tropaion*, di Pietro che il presbitero Gaio, verso il 200, si offriva di mostrare in Vaticano (“Tuttavia, seppure non con certezza assoluta, pare probabile, in base alle ragioni suesposte, che sia stato trovato il " tropaion" di Caio”. O. Cullmann, *San Pietro: discepolo, apostolo, martire*, qui, p. 200).

2. Cosa significa questa parola “trofeo”? Sembra proprio che nel pensiero di Gaio designi una *tomba*, la tomba dell'apostolo. Però un simile significato della parola trofeo è eccezionale. Forse designava semplicemente un *cenotafio*. Noi ci troviamo allora di fronte ad un'alternativa: o il trofeo è un *semplice monumento* che indicava approssimativamente il luogo dove a quell'epoca si riteneva trovarsi la tomba dell'apostolo: oppure il trofeo è una *tomba*, forse conteneva nella sua nicchia un'urna con qualche reliquia, oggi sparita, dell'apostolo Pietro [Nota di Totustuus.net: al tempo in cui il Card. Journet scriveva, gli archeologi non avevano ancora scoperto la tomba di San Pietro, ritrovata in profondità esattamente sotto l'altar maggiore della Basilica Vaticana, che porta la scritta: “Pietro è qui”].

3. Erik Peterson, di cui riassumiamo qui lo studio (*Über das Petrusgrab*, in “Schweizer Rundschau”, sett. 1952, pp. 326,331), opta, personalmente, per la prima spiegazione. Il trofeo sarebbe anteriore all'epoca in cui si celebrava a Roma il culto dei martiri (cioè anteriore all'anno 200. La lettera della chiesa di Smirne sul *Martirio di Policarpo* è il primo documento scritto che ci mostri i cristiani attenti, in Oriente, a venerare le reliquie dei martiri, cap. XVII. S. Policarpo è morto nel 155, e non nel 177. V. Sagnard, Introduzione al libro III di Ireneo, *Contro le eresie*, 1952, p. 10). Non vi si trovano, come alle catacombe di S. Sebastiano, dei banchi utilizzabili per il culto. Esso sarebbe un cenotafio, un monumento commemorativo eretto nel luogo dove un'antichissima tradizione orale situava la tomba di Pietro. E Peterson, che presenta queste opinioni con grande modestia, termina dicendo ch'esse appariranno forse troppo riservate a quelli che ritengono che l'archeologia abbia ormai risolto tutti gli enigmi riguardanti la tomba di Pietro. Ma non abbiamo forse detto che tra la semplice *certezza storica* della venuta e della morte di Pietro a Roma, e la *certezza* per cui noi crediamo, *di fede divina*, che Pietro ha stabilito la sua sede a Roma, vi è una differenza di piani? Concludiamo quindi, con Peterson, che in queste materie i cristiani non potranno mai fare a meno della *fede* soprannaturale, ma che l'archeologia aiuta, talora in modo commovente, a manifestare la *credibilità* di questa fede.

CONCLUSIONE

1. Non sarà inutile presentare uno scorcio delle principali tappe che Cullmann fa percorrere al suo lettore.

“Gesù non ha dovuto prevedere un periodo lungo parecchie migliaia d'anni; doveva ammettere solo un breve lasso di tempo tra la sua risurrezione e il suo ritorno”.

Il testo di Gesù, alla fine di Matteo: “A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate, dunque, istruite *tutte le genti*... Ed ecco, io sono con voi *tutti i giorni, fino alla fine del mondo*”, è pretermesso.

Il testo di Giovanni, dove Gesù prega per coloro che crederanno in lui sulla parola degli apostoli, significa semplicemente che Gesù prega per coloro che crederanno in lui grazie agli scritti degli apostoli. Quando Gesù, preoccupato del prossimo futuro, dice a Pietro: “Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa”, ciò non può assolutamente significare che Pietro fonderà la Chiesa come la roccia o le fondamenta su cui poggia il peso dell'edificio, ossia strutturalmente e quanto alla sua permanenza nel presente. Significa semplicemente che Pietro fonderà la Chiesa come l'operaio che pone le fondamenta dell'edificio, ossia episodicamente e quanto alla sua apparizione nel passato. L'operaio può morire, l'edificio sussiste. La sua funzione di fondatore è intrasmissibile. La roccia su cui la Chiesa è fondata sarà già scomparsa quando si scateneranno i più violenti attacchi delle potenze dell'inferno.

Per sostenere ciò è opportuno, in Matt. 16, tenere separati, invece che chiarirli l'uno con l'altro, il verso 18, che parla di una fondazione passeggera, e il verso 19, che parla certamente di un potere delle chiavi permanente.

Il compito di fondare la Chiesa a guisa di operaio che pone le fondamenta era comune a tutti gli apostoli, il potere di Pietro non differisce essenzialmente da quello degli altri apostoli.

Non si pensa a distinguere, secondo Giov. 21, 15-17, gli apostoli in quanto apostoli e gli apostoli in quanto pecore di Cristo affidate a Pietro, unico pastore. Non si tengono distinti il privilegio apostolico comune agli apostoli, che fa la loro uguaglianza; e il privilegio transapostolico esclusivo di Pietro, che fa la loro disparità.

Pietro è superiore agli altri apostoli perché ha visto per primo Cristo risuscitato - e non viceversa. La sua superiorità, del tutto accidentale, è dovuta al suo “anticipo cronologico”. È a causa di questo anticipo cronologico che egli prende, all'inizio, la direzione della chiesa di Gerusalemme, che è allora di fatto la Chiesa universale. Pietro in questo momento diventa “la roccia all'interno del fondamento formato da *tutti* gli apostoli”. Questa preminenza momentanea giustifica pienamente le promesse che fanno di Pietro il fondamento e il sostegno della Chiesa contro gli assalti dell'inferno, l'intendente del regno di Cristo, l'unico pastore dei suoi agnelli e delle sue pecore. Essa consente a tutte le chiese protestanti di dichiararsi, in tutta verità, fondate su Pietro. Pietro è ben presto soppiantato da Giacomo nella direzione della chiesa di Gerusalemme; con ciò stesso perderà ogni titolo per essere il capo della Chiesa universale.

Al gruppo delle chiese di Giacomo si contrappone il gruppo delle chiese di Paolo. “Il cristianesimo ha quindi conosciuto fin dai suoi inizi uno scisma ecclesiastico definitivo”. Gli apostoli non riescono a “intendersi su questo punto capitale: la nozione della grazia”.

Pietro, che è subordinato a Giacomo, è “costretto” da Paolo a subire un rimprovero.

Quando Pietro arriva a Roma, ha da tempo cessato di possedere il potere delle chiavi promessogli da Gesù, e di essere capo della Chiesa universale. Muore martire a Roma senza aver nulla da legare ai suoi successori.

La preminenza effettiva della chiesa romana fin dal secondo secolo va quindi spiegata con motivi politici, o comunque con circostanze puramente accidentali.

Si mediti su queste diciannove proposizioni, sufficienti a scandire le posizioni di Cullmann. Si mediti soprattutto sul fatto che, dopo avere inizialmente ammesso l'autenticità del testo evangelico, ha poi dovuto, per eludere l'interpretazione cattolica del *Tu es Petrus*, gettare addirittura la Chiesa apostolica, appena uscita dalle mani di Cristo e ancora tutta illuminata dalle grazie di Pentecoste, la Chiesa “casa di Dio e colonna della verità”, in uno “scisma definitivo”. Si metta la sua laboriosa ricostituzione storica a confronto con la profonda coerenza dell'interpretazione cattolica: sarà difficile non avere l'impressione di un fallimento. Anzi sarà difficile impedirsi di pensare, ancora una volta, alla riflessione di Chesterton: invece di una storia soprannaturale che era verosimile, ci si raccontano delle storie naturali che sono inverosimili.

2. Lo ripetiamo, non sono in causa le qualità di studioso e di storico di Cullmann. Si tratta di un dramma più segreto, cioè della prospettiva al cui servizio quelle qualità sono messe. Quando si vede tanta operosità, tanta erudizione, tanta pazienza, tanta rettitudine approdare a qualcosa in cui non possiamo scorgere altro che una razionalizzazione del messaggio evangelico, come non sentire salire nel cuore un'ombra di tristezza? Sembra che, in questi casi, tutti i mezzi umani per mettere in luce la verità divina siano resi anticipatamente inefficaci. Non rimane altro soccorso che il Cielo. Si pensa a S. Paolo, che non riusciva a far intendere ai figli d'Israele che tutte le profezie, da loro sapute a memoria e a loro tanto dilette, annunciavano quel Gesù e quel Regno di Gesù ch'essi misconoscevano - e che allora non faceva più affidamento, affinché il fatale malinteso fosse dissipato, se non sulle misericordie dall'Alto: "Del resto le loro menti si sono indurite. Infatti, fino a oggi, quel medesimo velo [con cui Mosè si copriva il viso] durante la lettura del Vecchio Testamento permane non rimosso, perché solo in Cristo si dissolve. Che anzi, fino a oggi, ogni volta che si legge Mosè, un velo si stende sul loro cuore, ma, quando Israele si convertirà al Signore, il velo verrà tolto via" (II Cor. 3, 14-16).

3. Abbiamo detto malinteso fatale, e non malafede.

Tra questi figli di Israele cui, ancor oggi, le profezie sono tanto care senza ch'essi ne indovinino il senso ultimo, molti possono accogliere nel loro cuore, senza saperne il vero nome, quella carità cristica iniziale che lo Spirito Santo diffonde misteriosamente sul mondo. Con questo essi sono già membri, sia pure in un modo oscuro, incoattivamente, imperfettamente, di quel vero Cristo che la loro intelligenza, per un'aberrazione di cui essi non sono responsabili, continua a misconoscere.

Ciò che diciamo dell'appartenenza oscura a Cristo nella carità, possiamo dirlo, su un altro piano, dell'accettazione del primato di Pietro. "L'accettazione del primato di Pietro, proprio come l'appartenenza a Cristo e alla Chiesa, può essere latente e tendenziale e purtuttavia salutare. Può darsi che un uomo retto senta la sua coscienza protestare e ribellarsi contro la dottrina del primato di Pietro. A causa di una serie di malintesi accumulati da secoli e di cui egli è vittima senza alcuna colpa da parte sua, quella dottrina può oggi apparirgli non più per ciò che è, ossia come il testamento d'amore di Cristo che organizza le sue pecore prima di risalire al cielo, ma come una reviviscenza del paganesimo, un sacrilegio, un'offesa alla santità di Dio e del Vangelo. Cosa dirà il teologo cattolico?"

Dirà che se veramente quest'uomo è retto e umile di cuore, docile alle grazie divine che vengono in segreto a visitarlo, sottomesso senza riserve ai disegni di Dio e di Cristo, ha già accettato, nella sua fonte e radicalmente, una dottrina ch'egli non nega nel suo tenore esplicito e formalmente, se non perché non giunge a vederne l'origine divina.

“Potrà avvenire tuttavia che quest'uomo veda progressivamente dissiparsi, sotto la luce della grazia, degli errori che erano stati fin qui per lui insormontabili. È ciò che accadde a Newman, a Soloviev, a migliaia di altri. Allora egli sentirà pronunciarsi spontaneamente in fondo al suo cuore, con divina insistenza e carica di un significato ch'egli non aveva ancora potuto sospettare, la parola di Cristo a Pietro: *Pasci le mie pecore*. In quel momento, la definizione cattolica del primato romano cesserà di essergli scandalo, sarà per lui puro raggio di luce” (*L'Église du Verbe incarné*, II, p. 1096).