

Scritti scelti
di
Erik Peterson

Edizione italiana diretta da
Giancarlo Caronello e Antonio Zani

- I
Primi scritti (1919-1930)
- 2
Heis theos (1926)
- 3
Lettera ai Romani (1925/27 e 1928)
- 4
Vangelo di Luca (1925/26 e 1928)
- 5
Apocalisse di Giovanni (1926/27, 1928 e 1934)
- 6
Vangelo di Giovanni (1927, 1929)
- 7
Prima lettera ai Corinti (1928/29)
- 8
Trattati teologici (1951)
- 9
Glosse di teologia (1956)
- 10
Chiesa antica, giudaismo e gnosi (1959)
- 11
Carteggi, lettere e scritti sparsi

Paideia Editrice

Erik Peterson
Vangelo di Luca
Note esegetiche
(1925/26 e 1928)

A cura e con introduzione di
Reinhard von Bendemann

Traduzione italiana di
Fabrizio Missere

Paideia Editrice

Opera pubblicata con il contributo di
Fondazione Card. Augustin Bea, Roma
e
Struttura Dipartimentale Dipartimento di Lettere e Filosofia,
Università degli Studi di Trento

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Peterson, Erik

Vangelo di Luca : Note esegetiche (1925/26 e 1928) / Erik Peterson ;
a cura e con introduzione di Reinhard von Bendemann ;
traduzione di Fabrizio Missere

Torino : Paideia, 2018

488 p. ; 24 cm – (Scritti scelti di Erik Peterson ; 4)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0924-9

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Luca - Interpretazione
226.406 (ed. 22) – Nuovo Testamento. Vangelo di Luca.
Interpretazione e critica (Esegesi)

Tutti i diritti sono riservati

© Claudiana srl, Torino 2018

ISBN 978.88.394.0924.9

pararsi dalla chiesa protestante, gli anni 20, il suo modo deciso di argomentare si basa soltanto sul Nuovo Testamento o poggia su testi biblici. Al tempo stesso i suoi diversi saggi esegetici dedicati ai sinottici mostrano come negli anni venti l'assunto dell'autosufficienza della Scrittura o del *sui ipsius interpret* funge per lui da solida base non più soltanto dell'argomentazione esegetica ma soprattutto anche di quella teologica ed ecclesiale.

Quando nella sua esegesi dei testi sinottici egli si richiama ai passi più diversi dei Padri fino a spingersi sempre più a dichiarazioni posteriori sparse qua e là nella storia della chiesa, fino ad esempio a Francesco d'Assisi e a Leone Magno, si deve vedere in ciò non soltanto qualcosa di meramente storico o di storia della ricezione o finalizzato all'esposizione. Un simile modo di procedere è dettato piuttosto da un insieme complesso di prese di posizione. L'ipotesi di mettere sullo stesso piano la «tradizione» della chiesa che, a suo modo di vedere, andrebbe denominata in questo modo sommario, e la testimonianza della «Scrittura» sta al centro di posizioni del genere.

Peterson definisce la correlazione di «Scrittura» e «tradizione» come *partim... partim* inteso in senso «ecclesiale». Nell'esegesi del terzo vangelo si è davanti addirittura a un'inversione di tendenza, in quanto Peterson riconosce nella «chiesa» che si fa garante della «tradizione» la dimensione propriamente portante e costante sulla cui base vanno persino apportate correzioni alla «Scrittura», la quale viene considerata realtà inesauribile, potenzialmente bisognosa di essere integrata e anche decisamente imperfetta.¹ Nell'exkursus dedicato a «La problematica dei rapporti fra Bibbia e chiesa» Peterson annota che «i vangeli sinottici sono appunto anzitutto trasmissione, cioè tradizione, e soltanto nella chiesa diventano Bibbia. Primaria è la tradizione, dunque la tradizione della chiesa, secondaria è la sacra Scrittura».

Dove adduce anche argomenti di ordine storico a sostegno della sua posizione riguardo al problema della tradizione, Peterson fa principalmente sue le prime acquisizioni della ricerca sulla storia delle forme.² Le applica però in modo alquanto originale. Si dà importanza al fatto che con i metodi della storia delle forme le tradizioni fondamentali degli scritti neotestamentari sono state messe in piena luce, e si è

¹ Cf. Peterson, *Kanonstudien* (AS 3), 320 n. 8.

² Oltre che per Luca ciò vale anche per il primo vangelo: *Kanonstudien* (AS 3), 346. Cf. Nichtweiss, *Peterson*, 175 e passim.

potuto al tempo stesso interrogarsi sulla continuità della tradizione che precede le Scritture o le accompagna. Le considerazioni di Peterson si presentano qui anche come eco delle asserzioni tipiche del romanticismo riguardo all'oralità, cui la storia delle forme nella sua fase iniziale non era estranea.¹

Col che viene meno la consapevolezza, suffragata dalla storia delle forme, *delle grandissime divergenze di contenuto* di siffatte tradizioni protocristiane e di conseguenza *dell'impossibilità di una ricostruzione uniforme e «normativa» di correnti e strati*.² In ciò che Peterson afferma circa il problema del canone si dà inoltre scarsa rilevanza al dato di fatto che le «tradizioni» in esame nei testi protocristiani – dove si possano individuare, il che non è dappertutto possibile in pari misura – non risultano diverse da quelle testimonianze elaborate, *interpretate* e anche materialmente trasformate, che vanno aggiunte sulla base di criteri formali e contenutistici e non senza un'adeguata sintesi sistematica ulteriore.³

D'altro canto nella visuale petersoniana della letteratura sinottica questa, pur non provenendo dagli apostoli, risulta «apostolica» proprio anche sotto l'aspetto storico nella misura in cui nei vangeli si rispecchia la predicazione dei «dodici apostoli» – accomunati in questo modo per la prima volta da Luca –, la quale si sarebbe imposta per la loro «autorità» e la loro «presenza».⁴ E questa presenza sarebbe poi stata fatta valere nella «chiesa» direttamente per via autoritativa anche per le testimonianze letterarie della letteratura evangelica.

Qui si è davanti a un'impostazione teologica che Peterson può difendere unicamente servendosi di argomenti *e silentio*, vale a dire per la quale nelle fonti più antiche non ci sono basi solide.⁵ Se in età pre-

¹ Cf. Peterson, *Kanonstudien* (AS 3), 312: «... solo per così dire all'ombra della predicazione apostolica o della tradizione...».

² Il problema della disparità non subisce sostanziali cambiamenti neppure nel 11 secolo. Cf. con motivazioni valide: Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. *Kanon - Heilige Schrift - Tradition. Gemeinsame Erklärung*, 371-397: 377 s.

³ Per l'ambito delle problematiche esegetiche si veda con ulteriore bibliografia il mio *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie* (BEvTh 115), Gütersloh 1995, 237-269, 316-322. In Peterson, che peraltro sottolinea con forza la disparità iniziale delle tradizioni nel protocristianesimo, le considerazioni storiche e teologiche al riguardo sono molto distanti le une dalle altre.

⁴ Cf. ancora Peterson, *Kanonstudien* (AS 3), 321 e 323.

⁵ A dire di Peterson i «dodici» si sarebbero potuti «permettere il lusso...» di «eserciti».

lucana e anche prepaolina si suppone un significato considerevolmente diverso di apostolo, se Marco, in quanto vangelo più antico rispetto a Luca, non è ancora a conoscenza dei «dodici» apostoli, come Peterson stesso constata chiaramente nella sua esegesi del terzo vangelo, allora in assenza di fonti desta sospetto supporre che dietro e accanto ai vangeli si trovi la grande e stabile tradizione dei «dodici». E si aggiunga anche che, a detta di Peterson, la concezione dei dodici apostoli «in seno alla chiesa» sarebbe stata ancora una volta radicalmente trasformata.¹

Sotto il profilo storico la tesi secondo cui i sinottici avrebbero «... il loro posto nella chiesa... mediante la chiesa e con la chiesa...» è tanto anacronistica quanto circolare. Qui Peterson suppone in generale, già per il primo secolo, la situazione di una grande chiesa monolitica largamente diffusa, che entra in questione sulla base di affermazioni risalenti alla chiesa antica, a loro volta aperte a interpretazioni molteplici.²

Dalla problematica storica letteraria, che sta per Peterson sotto l'impressione di un'uniformazione di grandissime proporzioni, dipende per via diretta anche la questione teologica del rapporto fra la «Scrittura» e la «tradizione» o le diverse *traditiones*. In Peterson viene di fatto rivalutata e considerata affidabile e determinante per la chiesa una combinazione, in sé oltremodo variegata, di affermazioni di singoli Padri della chiesa, di tradizioni disparate e di decisioni dogmatiche provenienti dalla chiesa antica. In una «tradizione» del genere, in sé varia e anche contraddittoria, non sarebbe da escludere per motivi storici o di contenuto una «divisione degli spiriti». Per quanto non si possa non riconoscere che la tradizione protocristiana sotto molti aspetti «... sia stata ancor più ricca...»³ di quanto non si trovi riflesso nelle Scritture giunte fino a noi, non si può neppure qui

tare» la loro autorità «anche senza alcun tipo di appoggio nella letteratura» (*Kanonstudien* [AS 3], 311). Si arriva anche a sostenere e *silentio* la tesi secondo cui Paolo avrebbe goduto del più ampio accesso alla tradizione più antica di Gesù; cf. *op. cit.*, 314 s. 318. Paolo avrebbe rinunciato a riportare citazioni al riguardo per non indebolire la propria autorità. Il passo di *Gal. 1,12* viene relativizzato da Peterson come enfaticizzazione polemica (di parere contrario è ad es. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* [KEK 7], Göttingen ¹⁵1989, 44-48 ecc.).

¹ Cf. Peterson, *Kanonstudien* (AS 3), 324. Per le riserve di Peterson circa la categoria di «sviluppo» nella storia cf. Nichtweiss, *Peterson*, 478 s.

² Peterson, *Johannes* (AS 3), 27.

³ Peterson, *Kanonstudien* (AS 3), 306.

rinunciare a verificare se tutte le altre tradizioni debbano essere considerate già con ciò stesso possibile «tradizione della chiesa» o non si debba piuttosto partire anche dall'ipotesi di una «trasmissione» inferiore e travisata.¹ Nelle osservazioni poi sviluppate da Peterson, il discorso della «tradizione» e della «chiesa» che la sostiene e la abbraccia appare essere più che un postulato teologico ideale,² di fatto nel caso più favorevole il riflesso di singole affermazioni dei Padri,³ in ogni caso non suffragato dalle fonti più antiche.

Nell'esegesi del terzo vangelo Peterson si richiama a un preciso modo di intendere le definizioni del concilio di Trento e del concilio Vaticano I circa il rapporto di Scrittura e tradizione (cf. DH 1502-1504, 3006, 3029). Peterson coglie chiaramente le posizioni rispettive intendendo la Scrittura e la tradizione come *due forme necessariamente complementari della testimonianza della rivelazione*.

Nell'interpretazione di queste definizioni nel quadro della particolare situazione storica sociale ed ecclesiale,⁴ ma soprattutto alla luce delle nuove definizioni del concilio Vaticano II (LG 24 s.; DV 10: «il magistero non supera la parola di Dio...») e del recente riavvicinamento ecumenico nell'ambito della ricerca, le affermazioni di Peter-

¹ Alle definizioni del concilio Vaticano II, J. Ratzinger ha rivolto a suo tempo questa critica: all'ombra di una disputa da definire fittizia riguardo al problema della completezza della Scrittura in senso quantitativo, il concilio «avrebbe tralasciato praticamente del tutto l'elemento critico della tradizione» (Id., *Kommentar zu Dei Verbum* [in LThK, *Das zweite Vatikanische Konzil* II, 498-583: 530]).

² Per l'impossibilità di considerare Cristo «renditore messo per iscritto» cf. Peterson, *Johannes* (AS 3), 211; cf. Id., *Kanonstudien*, cit., 303, 305 per la differenza di «calice del Nuovo Testamento» e «libri del Nuovo Testamento».

³ Scrive Papi di Gerapoli nel proemio della sua opera: «Non credevo infatti che il sapere proveniente dai libri potesse essere utile quanto quello derivante dalla tradizione orale viva e ininterrotta...» (Eus. *Hist. Eccl.* 3,39,4 s.). – Ma al riguardo cf. W. Löhr, *Fixierte Wahrheit?*, 87: «... di un processo di trasmissione portato avanti consapevolmente o persino istituzionalizzato qui non trapela niente...»; nel caso di Papi la tradizione orale serve a «rendere credibile la sua opera, ovvero qualcosa di scritto...» (p. 88). Peterson stesso è in proposito di parere diverso: Id., *Papias von Hierapolis* (AS 3), 335-349: 340-347. Anche il dato di fatto che Marcione non si limiti semplicemente a correggere la tradizione orale ma intervenga sui testi mostra una «consapevolezza del testo» già sviluppata, così Löhr, *op. cit.*, 94 n. 16.

⁴ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Kanon - Heilige Schrift - Tradition. Gemeinsame Erklärung*, 382, su come siano state tenute nascoste le discussioni nel dettato conciliare tridentino. Cf. G. Wenz, *Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie*, in W. Pannenberg - Th. Schneider (ed.), *Verbindliches Zeugnis* 1, 232-288.

son sul problema del rapporto di «Scrittura» e «tradizione» necessitano oggi di rettifiche ulteriori. Circa il primato normativo della sacra Scrittura, in sostanza non è più rilevabile un dissenso tra le posizioni cattoliche e quelle protestanti sul piano dell'elaborazione ecclesiologicala.¹ Un chiaro riavvicinamento è visibile anche nel modo di intendere da ambo le parti il discorso sulla «tradizione» e le «tradizioni», e l'interpretazione che Peterson condivideva con la definizione tridentina del rapporto di Scrittura e tradizione su un piano paritario, oggi normalmente non viene più sostenuta neppure da parte cattolica romana.²

Sulla base di questo chiaro riavvicinamento delle confessioni che ha trovato il suo punto di partenza e le sue motivazioni non in ultimo nella ricerca esegetica specialistica, si manifesta infine la speranza che i saggi raccolti in questo volume possano fungere anche da sprone per affrontare personalmente l'oltremodo ricco e meditato patrimonio dei testi dei vangeli sinottici.

¹ La «dichiarazione congiunta» della commissione ecumenica formata da teologi protestanti e cattolici constatata che «tutte le tradizioni ecclesiali traggono la loro validità dalla Scrittura». «Vi è accordo sul fatto che la sacra Scrittura per la sua salutare sobrietà non necessita d'essere integrata nei contenuti con l'aggiunta di tradizioni ecclesiali...» (Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Kanon - Heilige Schrift - Tradition*, Gemeinsame Erklärung, 388. 385).

² A fondamento di un *sola scriptura* cattolico romano cf. K. Rahner, *Heilige Schrift und Tradition*, in Id., *Schriften zur Theologie*, VI. *Neuere Schriften*, Einsiedeln ecc. 1965, 121-138. Cf. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Kanon - Heilige Schrift - Tradition*, Gemeinsame Erklärung, 385 s.; per le conseguenze derivanti dalle risoluzioni del concilio Vaticano II v. H. Fries, *Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie*, in W. Pannenberg - Th. Schneider (ed.), *Verbindliches Zeugnis* 1, 289-314. Se il problema interconfessionale della «Scrittura» e della «tradizione» a tutt'oggi non è ancora completamente risolto, ciò dipende anzitutto dalla nozione di chiesa concentrata sulla questione ministeriale. *Status quaestionis* in W. Pannenberg, *Ökumenische Aufgaben im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche*: KuD 50 (2004) 260-270; U. Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung* (ThLZ.F 15), Leipzig 2005, 36-51 (con ulteriore bibliografia). Per la rilevanza ecumenica di Peterson v. Nichtweiss, *Peterson*, 17 s.

Erik Peterson
Vangelo di Luca
Note esegetiche a *Lc.* 1,1-9,48
(1925/26 e 1928)

lare della loro lotta per il predominio. Quindi anche secondo Marco Gesù avrebbe conosciuto i loro discorsi, ma ciò non significa certo che li abbia ascoltati lungo la via, bensì che conosce i loro discorsi perché è un conoscitore di cuori.

EXCURSUS. *Il capovolgimento escatologico – Battesimo e cena sacramenti della morte.* Dalle varianti dei tre sinottici si deduce quanto incerta sia la collocazione del detto nella tradizione. In Marco è chiaro che l'origine di natura escatologica del detto sulla lotta dei discepoli per il predominio comporta anche una risposta di senso escatologico: «Chi vuol essere il primo dev'essere l'ultimo e il servo di tutti», dice Gesù in Marco. Nella sua essenza più propria questo è un detto proverbiale apocalittico. «Negli ultimi giorni gli ultimi saranno i primi e i primi ultimi». È per così dire un dogma escatologico. In questa legge del dogma escatologico trovano posto anche la passione di Cristo e il patire con Cristo. Ciò risulta chiaramente dalla pericope degli Zebedeidi: «Potete bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo che io subisco?».¹ Bere il calice, ricevere il battesimo – due immagini che rappresentano il capovolgimento apocalittico. Chi beve il calice, chi riceve il battesimo, patisce con Cristo ed è glorificato con Cristo.

Non è un caso che il calice e il battesimo siano nominati in questo contesto. Le due immagini vogliono sicuramente alludere ai due sacramenti del battesimo e della cena. Battesimo e cena sono dunque sacramenti apocalittici, sono sacramenti della morte, sacramenti che rappresentano il capovolgimento dell'ordine naturale nel tempo escatologico. Battesimo e cena si compiono nel martirio come sacramenti. Chi subisce il martirio non ha più bisogno del battesimo con acqua e dell'eucaristia con il vino.²

¹ [Con la sua «esegesi materiale», nell'esegesi di Lc. 9,48 Peterson fa qui intervenire Mc. 10,38 (10,35-45), passo che Luca nel luogo corrispondente omette; cf. Lc. 22,24-27 nel contesto dei discorsi della cena senza alcuna relazione con gli Zebedeidi. Il terzo evangelista non stabilisce in modo tanto esplicito un nesso tra parentesi di mortificazione e «sacramenti» come Peterson postula nel prosieguo; per la parentesi lucana di mortificazione cf. F.W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26), Göttingen 1986, 204-214.]

² [Gli Atti degli Apostoli presentano l'annoso problema della comunità primitiva che «spezza il pane» (Atti 2,46; 20,7.11; 27,35; cf. Lc. 22,19; 24,30 – 1 Cor. 10,16; 11,24) ma non parla esplicitamente di bere vino nel banchetto del Signore; cf. il corso di Peterson sulla prima ai Corinti (AS 7), a 1 Cor. 10,16; per il racconto lucano della cena, cf. (con bibliografia) J.L. Nolland, *Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Dallas 1993, 1035-1057; per i detti lucani sul battesimo v. F. Avemarie, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte*, Tübingen 2002.]

Il martire che ha realmente sofferto ha anche già sperimentato nel suo corpo il reale capovolgimento dell'ordine proprio del tempo apocalittico. In tal modo l'ultimo è diventato il primo. Se dunque già si chiede chi è il più grande nel regno di Dio, allora ci si deve riferire anzitutto al martire, a colui che beve il calice di Cristo e riceve il battesimo di Cristo.

Attorno a questo nucleo di martirio e sacramento gravita tuttavia anche la trasmissione della tradizione di una *parenesi* morale di tipo ascetico. Tale *parenesi* è chiaramente conservata in tutti i sinottici. Vi si deve accompagnare quindi l'altra idea: martirio e sacramento di fatto sono anche strettamente connessi. *Mt.* 18,4 parla di «farsi piccolo come un bambino»; chi fa questo sarà il più grande nel regno di Dio. Questo farsi piccolo dev'essere inteso nel senso del celebre detto: «Chi s'innalza sarà umiliato e chi si umilia sarà innalzato». Il detto non può essere interpretato in senso moralistico e spiritualistico come solitamente si fa. Se il detto viene inteso in senso moralistico, allora Nietzsche è nel suo pieno diritto quando nella sua interpretazione afferma: «Chi si abbassa vuol essere innalzato».¹

A scongiurare la spiegazione realistica del detto, ho quindi tradotto: «Chi umilia se stesso sarà innalzato». «Umiliare se stesso» non significa compiere un atto morale, significa invece fornire una prestazione ascetica. Solo sul carattere di prestazione ascetica si fonda ciò che chiamiamo umiltà cristiana. Essa non è propriamente una virtù ma una prestazione che è il risultato della natura del tempo escatologico e del capovolgimento di tutti i valori nell'ordine apocalittico. Umiliare se stessi è dunque qualcosa di assolutamente esteriore. È un umiliarsi esteriore e ascetico nella speranza di un successivo innalzamento. È un «voler essere l'ultimo» per «diventare il primo». Il carattere di prestazione della cosiddetta umiltà cristiana corrisponde in tutto alla prestazione fornita nella passione di Cristo e nella passione dei martiri. Come Cristo e i martiri hanno sofferto esteriormente nella carne, così anche colui che si «umilia» deve soffrire esteriormente nella carne in modo tale da poter essere innalzato. Quella che noi chiamiamo umiltà è dunque in realtà una prestazione apocalittica che non si può qualificare come virtù, poiché le virtù si danno solo nella dimensione senza tempo; «umiliarsi per essere innalzati» rappresenta invece una prestazione particolare per un tempo particolare – il tempo apocalittico, appunto. Battesimo, cena, umiliare se stessi, martirio: sono tutte azioni e prestazioni che hanno luogo non in una dimensione senza tempo

¹ [F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* 1, 87 («Lc. 18,14 corretto»), in *Werke in drei Bänden*, a c. di Schlechta, München 1954, 1, 500.]

ma nel tempo escatologico. Quanto meno il battesimo e la cena sono «riti senza tempo», tanto meno umiltà e martirio sono virtù senza tempo.

Ma fin qui abbiamo finora fornito unicamente un'interpretazione dell'«umiliare se stessi» in *Mt.* 18,4. Dobbiamo tornare al testo lucano.

La conclusione del v. 48 è coerente con l'esegesi condotta fin qui: «Chi fra voi tutti è il più piccolo è il più grande». Tale conclusione è da intendere in questo modo: «Chi si *rende* il più piccolo, diventerà il più grande». È la legge escatologica del capovolgimento dei valori che si esplica in un capovolgimento apparentemente paradossale delle idee. Non deve sfuggire dove stia l'enfasi nella formulazione della frase. È importante avere chiare le origini di questa strana retorica della frase di Gesù. Questa retorica proviene dall'apocalittica. Se gli ultimi diventano primi, allora anche i più piccoli sono i più grandi. La stessa legge formale determina di volta in volta la retorica della formulazione. Questa legge della formulazione retorica consegue a sua volta dalla legge del dogma escatologico. Alla questione di chi sia il più grande, Gesù avrebbe quindi risposto: «Colui che è il più piccolo». Che domanda e risposta siano da intendere in senso propriamente escatologico al futuro e che non si tratti della constatazione di un essere la cui validità è senza tempo, l'ho già approfondito e non è necessario che mi ripeta.

La tradizione non è tuttavia tale da offrirci unicamente la domanda «chi è più grande?» e la risposta «il più piccolo», ma a questa tradizione è stato intrecciato anche il racconto del bambino. In seguito alla domanda dei discepoli su chi sia il più grande, Gesù avrebbe quindi preso un bambino e pronunciato le parole: «Chi accoglie un bambino come questo nel mio nome, accoglie me, e chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato».

Secondo Marco, Gesù ha messo il bambino in mezzo ai discepoli e poi lo ha abbracciato. Secondo Luca lo ha preso e messo accanto a sé.

Secondo Matteo, Gesù ha chiamato un bambino e lo ha messo in mezzo ai discepoli. In Matteo il contatto fisico tra il bambino e Gesù appare meno stretto. Questa distanza tra Gesù e il bambino ha poi il suo corrispettivo nel discorso che Gesù fa subito dopo. «Se non vi convertite e diventate come bambini, non entrate nel regno di Dio», si dice in *Mt.* 18,3. Qui in Matteo il bambino messo in mezzo ai discepoli serve dunque soltanto per illustrare e rinvigorire il discorso.

Di accoglienza del bambino si parla soltanto più avanti, in *Mt.* 18,5, e anche in termini più concisi rispetto a Marco e Luca. Lì si dice: «Chi accoglie così un bambino nel mio nome accoglie me». Suona come un detto pio che vuole spingere i cristiani ad accogliere bambini orfani. La frase «chi accoglie i bambini, accoglie Cristo» non ha quindi nulla a che vedere con il tema in esame – «chi è il più grande nel regno dei cieli?», risposta: «il più piccolo». Se in Matteo il senso caritativo del detto di Gesù sull'accoglienza dei bambini sia emerso casualmente o intenzionalmente, non sono in grado di stabilire.

Ma guardiamo ora a Marco e Luca. Quello che si può constatare in loro, a differenza di Matteo, è che tra il bambino e Gesù c'è vero contatto fisico. Secondo Marco, Gesù ha abbracciato il bambino, ed è questo il significato di *ἐναγκαλιζέσθαι* in *Mc.* 9,36; secondo Luca, Gesù ha messo il bambino accanto a sé. Il rapporto stretto col bambino è dunque importante per capire le parole di Gesù. Gesù prende il bambino in braccio e pronuncia quindi le parole: «Chi accoglie *questo* bambino nel mio nome accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato».

Una volta chiarita l'unitarietà dell'azione e delle parole di Gesù, si capisce anche il senso di *δέχεσθαι παιδίον* nel detto di Gesù. Come Gesù stringe il bambino fra le braccia, così anche i discepoli devono stringere fra le braccia questo bambino, devono accogliere questo bambino. Accolto che avranno il bambino avranno accolto Cristo, e accolto Cristo avranno accolto colui che ha mandato Cristo.

Il momento in cui Cristo stringe il bambino fra le braccia è per così dire come il momento in cui è istituito un sacramento. In questo momento si compie l'inaugurazione del nuovo ordine apocalittico. In questo nuovo ordine il bambino è simbolo e segno escatologico del capovolgimento dei valori, del cambiamento dei tempi. Gesù prende il bambino in braccio, vale a dire che il regno di Dio ha fatto irruzione. Gli ultimi diventano primi, i più piccoli sono i più grandi, i bambini sono gli eredi del nuovo regno. A che cosa serve essere primo nel vecchio eone? un grande, un adulto, in questo mondo? Questo mondo avrà una fine e con il mondo la stima riservata ai grandi, ai maturi, agli adulti. A che cosa ci serve tutta la maturità, quando il regno di Dio è vicino? a che cosa ci serve tutta l'intelligenza, se saremo salvati soltanto dalla stoltezza?¹ a che cosa ci serve tutta l'esperienza che de-

¹ [Cf. *1 Cor.* 1,18 ss.]

finisce il valore dell'uomo, quando poi tutta l'esperienza cesserà e soltanto i bambini giungeranno nel regno? (quale assurdità, del resto – quando ci si renda conto di questi nessi tra essere adulto e avere esperienza, quando si è convinti della loro relatività in virtù del capovolgimento dell'ordine escatologico –, voler porre ancora a fondamento della fede cristiana l'«esperienza»!).¹ Che Gesù abbracci il bambino è un momento denso di significato, un gesto di grande pathos e grande valore simbolico. Ora c'è un nuovo inizio. «Voi chiedete: chi sarà il più grande?». Ecco la via che vi porta alla grandezza: «Quando stringete fra le braccia il bambino».

«Fatevi piccoli e diventerete grandi!»: così suona l'imperativo ascetico. – «Bevete il calice, fatevi battezzare, e sarete glorificati!»: questo è ciò che sta dietro ai sacramenti e al martirio. – «Accogliete il bambino, come io ora lo accolgo, e diventerete grandi!»: questa mi pare essere l'idea che sta dietro al simbolismo del gesto di Gesù.

L'episodio raccontato dagli evangelisti sorprende per il pathos mistico dell'atto di Gesù. È come se le parole non gli bastassero. Sulla sua bocca non risuona più l'imperativo ascetico di farsi piccoli. Non ha più davanti agli occhi l'ultimo gesto eroico di un'esistenza da martire, simboleggiata dal battesimo e dal calice. È come se gli mancassero le parole; come se dovesse in una commozione mistica abbracciare ciò che gli è più vicino per farlo diventare simbolo del rovesciamento apocalittico dei valori. Un bambino gli offre l'opportunità di un atto simbolico del genere. Certo, il bambino funge da richiamo di una conoscenza, di una dottrina. Non il bambino che, come in Matteo, avulso dal contesto si trova in mezzo ai dodici e che Gesù per così dire da pedagogo addita col suo indice, ma il bambino che stringe fra le sue braccia, che mette accanto a sé come qualcuno che gli è caro.

Qui il bambino non è ideale astratto, paradigma morale, simbolo di nostalgia sentimentale, ma il bambino che viene abbracciato come in una febbre mistica.

Questo bambino afferrato è simbolo dell'ideale apocalittico afferrato, della «violenza fatta al regno di Dio». Al regno di Dio viene fatta violenza dai giorni di Giovanni Battista. Gli viene fatta violenza da quanti si fanno piccoli in prestazioni ascetiche. Gli viene fatta violen-

¹ [Sulla rilevanza che la nozione di «esperienza» ha nella teologia del XIX e XX secolo v. J. Tract, *Erfahrung*, III/3. *Theologiegeschichtlich. Neuzeit*, in TRE X (1982), 116-128 (con bibl.).]

za da quanti bevono dal calice della cena e si fanno battezzare. Battesimo e cena sono sacramenti violenti. Violenti nei confronti del regno di Dio. Violenti sino al martirio nei confronti di quanti ricevono questi sacramenti. Quando Gesù stringe fra le braccia il bambino non è un idillio, non è materia per sentimentalismi da pittori. È un gesto eroico che rende riconoscibile tutto il capovolgimento apocalittico del cosmo, lo sprone che consegue dalla rinascita di un cosmo e in esso degli uomini. Sul gesto con cui Gesù abbraccia il bambino si fonda il detto giovanneo della necessità della rinascita riportato nella pericope di Nicodemo [Gv. 3,1-15]. È a una rinascita escatologica, non mistica senza tempo, che qui ci si riferisce. È la rinascita che appare connessa al battesimo, e che è possibile [connettere] anche al martirio.¹

L'atto con cui Gesù abbraccia il bambino può essere inteso soltanto come azione di commozione mistica, e in quanto tale esso provoca un gesto importante e singolare. Esso viene per così dire trasmesso ai discepoli, i quali partecipano di questo accoglimento del bambino mediante Gesù. Anch'essi accolgono il bambino – come Gesù prevede, oppure si deve dire come Gesù «predetermina»? E nel momento in cui accolgono il bambino, accolgono Gesù; e non soltanto Gesù, ma anche colui che ha mandato Gesù. È come se un'onda seguisse a un'altra.

Ho detto che il gesto di Gesù si trasmette ai suoi discepoli. Desidero esplicitare che cosa significa. Che il gesto di Gesù si trasmetta ai discepoli di Gesù non è da intendere come se questi venissero «contagiati» dalla sua commozione e si abbandonassero per così dire per pura imitazione al gesto di Gesù. Tra Gesù e i suoi discepoli non c'è unitarietà *psichica*. La separazione, la divisione dell'unitarietà spirituale la esprime chiaramente ὁς ἐὰν ἐξήταται del v. 48. Quando dunque ho detto che il gesto di Gesù si trasmette ai suoi discepoli, mi riferivo alla sfera ontologica non a quella psicologica. Abbracciando il bambino, e col bambino il compimento apocalittico, Gesù ha reso lo stesso gesto un fondamento escatologico valido per tutti i tempi in coloro che accolgono un bambino «come questo», che accolgono «questo» bambino, che accolgono «uno di questi bambini».

In Matteo si recita ἐν παιδίον τοιοῦτο, in Luca τοῦτο τὸ παιδίον, in Marco ἐν τῶν τοιούτων παιδίων. Tutte queste varianti mostrano chia-

¹ [Cf. E. Peterson, *Johannesevangelium und Kanonstudium* (AS 3), 134-149.]

ramente la difficoltà di fornire una descrizione esatta di come stanno le cose. «Questo bambino» significa questo bambino che Gesù abbraccia. Tuttavia non proprio questo *stesso* bambino. Piuttosto «un bambino così». Ma ciò risulta nuovamente troppo generico. Ma anche «uno di questi bambini» è ambiguo. Le varianti del pronome dimostrativo nei sinottici si devono al significato ontologico dell'azione di Gesù. Se si guarda al numero si tratta di azioni diverse, quando Gesù abbraccia il bambino e quando altri accoglie il bambino «nel suo nome». Ma sotto il profilo ontologico vi è unitarietà.

La base ontologica è in ogni caso quella di un essere in movimento e non statico. Qui sta infatti la differenza tra l'ontologia cristiana e quella greca: che il movimento è verso il compimento ed è determinato escatologicamente. Quantunque il collegamento con il problema aristotelico del *τέλος* abbia anche privato l'ontologia greca del suo carattere meramente statico, con questo cambiamento intervenuto nell'ontologia si è nondimeno intaccata l'unitarietà dell'ontologico. Gesù abbraccia il bambino e con lui abbracciano il bambino anche altri. Stende la mano verso il compimento escatologico e con lui altri puntano al futuro e aspettano «la pienezza» che verrà. Gesù spinge alla passione, e con lui coloro che hanno bevuto al calice del banchetto e hanno ricevuto il battesimo spingono al compimento nella passione con Cristo.

«Nel suo nome» impartiscono il battesimo, «nel suo nome» porgono il calice, «a causa del suo nome» patiscono, «nel suo nome» si fanno piccoli, «nel suo nome» accolgono questo bambino. *ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου* non significa «per l'autorità di Gesù».¹ La formula assume questo significato nei sacramenti soltanto alla luce di tutt'altro contesto – dove i sacramenti compaiono come istituzioni. Ma *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* anzitutto significa unicamente che tutti questi atti hanno il loro fondamento ontologico in Cristo. Chi accoglie dunque questo bambino nel nome di Cristo, accoglie Cristo.

Dopo ciò che abbiamo finora esposto, il senso di questa formulazione di tono mistico si capisce facilmente. Chi accoglie questo bambino – simbolo del compimento escatologico – a causa di Gesù, nel nome di Gesù, accoglie Gesù. Quando questi abbia accolto il bambino nel nome di Gesù non ha compiuto che un unico e identico atto. Con l'accoglimento del simbolo del compimento escatologico ha ac-

¹ [Cf. Klostermann, *Markus*, 78.]

colto anche il portatore del compimento escatologico, ha quindi accolto Gesù stesso. E quando accoglie Gesù nel bambino, allora in Gesù accoglie Dio.

È proprio vero che le parole di Gesù hanno qui un timbro «giovanneo», come si è detto. Ma non c'è motivo di guardare questo timbro giovanneo con sospetto critico.¹ Accogliere Gesù non può significare altro che accogliere Dio. Se così non fosse, favoriremmo l'idolatria. Ma quando abbracciamo il bambino, abbracciamo Dio e nel bambino Cristo, il creatore di un mondo nuovo in cui ci sono bambini e figli di Dio.

¹ [Cf. *Gv.* 12,44 s.; v. già Klostermann, *Markus*, 78 e passim.]

Indici

Indice degli excursus

131	<i>Lc. 1</i> e le profezie astrologiche
162	Il censimento
178	Spirito e profezia
197	Origine e significato del battesimo di Giovanni
204	Povertà e penitenza
209	Battesimo d'acqua e battesimo di fuoco
216	Il battesimo di Gesù come adozione?
223	Corporeità dell'esperienza dello Spirito
226	La dialettica di Cristo e Anticristo
228	Metafisica del potere
230	Figliolanza divina e sovranità e autonomia del mondo
252	Differenza tra febbre e possessione demoniaca
254	L'imposizione della mano del figlio di Dio
259	La proclamazione della βασιλεία τοῦ Θεοῦ nel primo giudaismo e in Gesù
274	Potere e segni
282	La pratica del digiuno
301	Significato escatologico di «povero»
305	La quarta beatitudine; significato teologico di «martire»
310	La ricompensa nella concezione protocristiana
312	Simbolo metafisico e condizione ascetica; valenza escatologica di povertà e ricchezza in Luca
318	Forma e contenuto dei guai e della beatitudine
324	Significato escatologico dell'amore del nemico nella «situazione d'eccezione»
329	La dimensione della passione come <i>nota ecclesiae</i>
340	La problematica dei rapporti fra Bibbia e chiesa
347	«Immagini» e «situazioni concrete»
358	La chiesa edificio indistruttibile
370	Stile poetico dei detti di Gesù

- 371 L'autodesignazione indiretta del figlio dell'uomo
380 Il Battista e il Cristo messaggeri della sapienza
387 Lacrime, unguento e baci come *notae ecclesiae*
398 Spiegazione delle parabole e discepolato di Gesù
414 Il motivo del fraintendimento delle parole di Gesù
417 Il carisma di guarigione e la chiesa
430 Il figlio dell'uomo
440 Intenzionalità della condanna a Gerusalemme
451 La differenza di «trasfigurazione» e «metamorfosi»
465 Il capovolgimento escatologico – Battesimo e cena sacramenti della morte