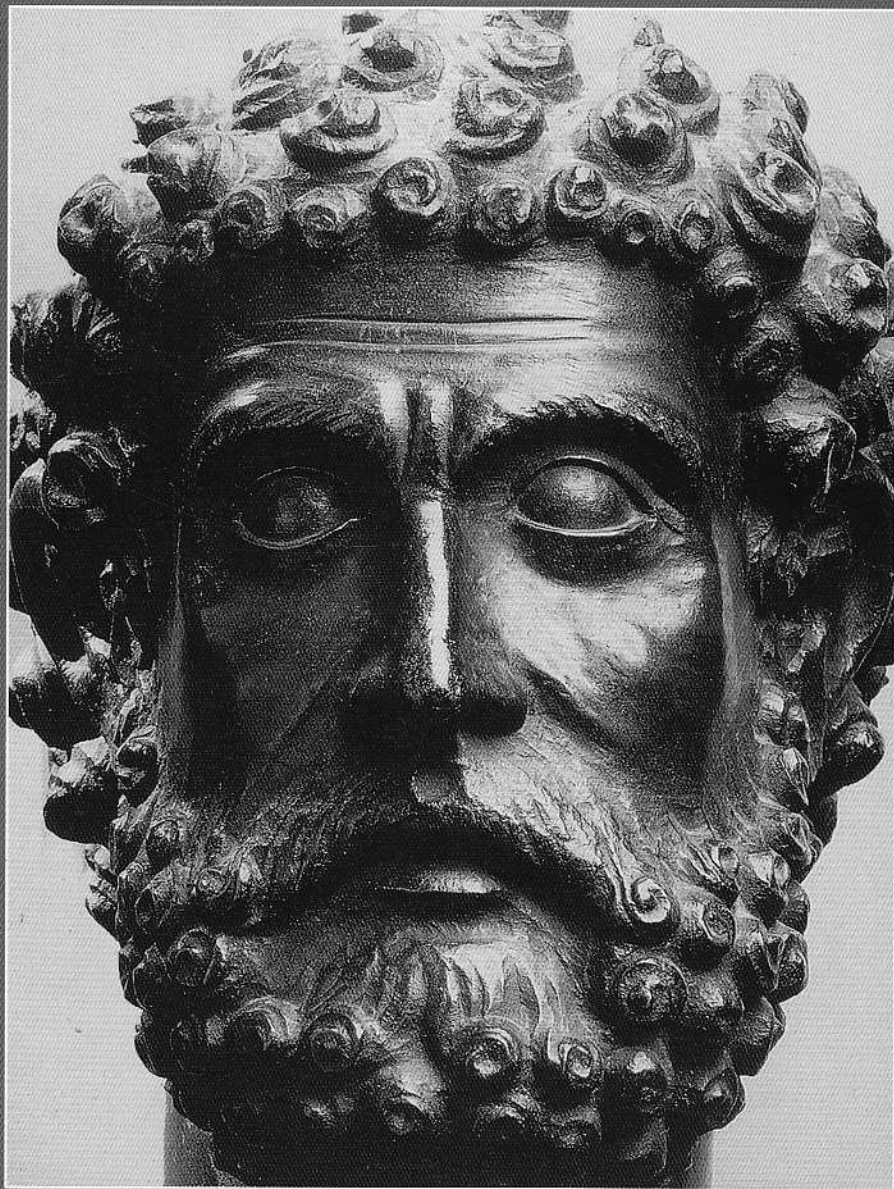


Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales

TEXTES ET ETUDES DU MOYEN AGE, 17

LA FIGURA DI SAN PIETRO NELLE FONTI DEL MEDIOEVO



LOUVAIN-LA-NEUVE

2001

ROSELLA TINABURRI

LA FIGURA DI PIETRO NEL *HELIAND*

Un religioso dotato di grandi capacità letterarie, il cui nome è andato perduto nel corso dei secoli, compose, verosimilmente durante il regno di Ludovico il Pio (814-840), il poema sulla vita di Gesù *Heliand*, nella lingua di quel popolo sassone, che per lungo tempo si era mostrato renitente alla evangelizzazione con una avversione pari a quella dimostrata nei confronti dell'autorità dell'impero carolingio.

Importanti questioni connesse con la ricezione della materia biblica si ponevano all'attenzione del monaco-poeta: di fronte alla novità dei contenuti e alla difficoltà della loro accettazione da parte di un pubblico che inevitabilmente metteva in relazione l'adesione al nuovo credo religioso con la perdita della propria autonomia culturale e politica, egli non poté che intervenire sulle fonti, il *Taziano* innanzitutto e i commenti ai Vangeli, ampliando quanto poteva essere d'aiuto alla comprensione, tacendo quanto l'avrebbe ostacolata¹.

¹ Nel monastero di Fulda, dove con ogni probabilità il poema venne composto, il poeta deve avere avuto a disposizione, oltre al *Taziano*, sicuramente un esemplare del commento di Rabano Mauro al Vangelo di Matteo e certo anche copie dei commenti di Alcuino al Vangelo di Giovanni e di Beda a Luca e Marco. Per un approfondimento della tematica delle fonti del *Heliand* si rimanda a E. WINDISCH, *Der Heliand und seine Quellen*, Leipzig, 1868, M.H. JELLINEK, *Zur Frage nach den Quellen des Heliand*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 36 (1892), p. 162-187, e C.A. WEBER, *Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 64 (1927), p. 1-76. In riferimento a quale versione del *Taziano* il poeta possa avere utilizzato si vedano G. BOCKWOLDT, *Zur Frage nach der speziellen Hauptquelle im Heliand*, in *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 84 (1961), p. 25-33, W. HENß, *Zur Quellenfrage im Heliand und althochdeutschen Tatian*, in *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 77 (1954), p. 1-6, rist. in *Der Heliand*, hrsg. von J. EICHHOFF und I. RAUCH, *Wege der Forschung*, vol. 321, Darmstadt, 1973, p. 191-199, e J. VON WERINGHA, *Heliand und Diatessaron*, Assen, 1965. Da ultimo W.L. PETERSEN ha riconsiderato la posizione del *Heliand* all'interno della tradizione occidentale del *Taziano* nel suo contributo *The Diatessaron of Tatian*, in *The Text of*

Di qui il problema di delineare nel poema i motivi di originalità e di conservazione rispetto alle opere di riferimento dell'autore, problema che tento di affrontare nel presente lavoro inquadrandolo dalla prospettiva offerta dalla trattazione della figura dell'apostolo Pietro, che il Murphy in un importante contributo sulla «poetic transformation of the Gospel» nel *Heliand* arriva a definire, dopo quella del Cristo, «the crucial figure of the poem»².

Il forte ascendente che la figura dell'apostolo Pietro possedeva su tutte le popolazioni germaniche è testimoniato dalla grande diffusione del culto del santo tra gli Anglosassoni e i Franchi, che in lui veneravano il portavoce dei discepoli designato da Gesù in persona come il suo primo vicario in terra e, come si evince dal poema sassone antico, proprio in relazione alla centralità della sua posizione e in conformità a quanto il vissuto di queste genti suggeriva, il garante del patto di fedeltà assoluta stabilito tra Gesù e i dodici³.

Nel *Heliand*, fin dalle primissime battute, il rapporto tra Gesù e i discepoli viene di fatto presentato secondo i termini della *Gefolgschaft* germanica. Le prerogative della figura di Cristo sono evidentissime già dal momento in cui, ai vv. 1148b-1150a, si comincia a narrare della chiamata degli apostoli⁴:

He began im samnon thō
gumono te iungoron, gōdoro manno,
uuordspāha ueros.

the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis, ed. da B.D. EHRLMAN e M.W. HOLMES, Michigan, 1995, p. 77-96, in particolare alle p. 85-86.

² G.R. MURPHY, *The Saxon Savior. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth Century Heliand*, Oxford, 1989, p. 57.

³ Per una trattazione più ampia del tema si rimanda a TH. ZWÖLFER, *Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelförtnr. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken*, Stuttgart, 1929, rispettivamente alle p. 20 e s. per gli Anglosassoni e alle p. 64 e s. per i Franchi. Per quanto riguarda in particolare l'area insulare si invita a leggere i capitoli in cui Beda narra dei pellegrinaggi dei re anglosassoni al soglio di Pietro in *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, ed. da B. COLGRAVE e R.A.B. MYNORS, Oxford, 1969, libro V, cap. VII, p. 468-473, e cap. XIX, p. 516-531, e del Sinodo di Streaneshalch, libro III, cap. XXV, p. 294-309.

⁴ Si fa riferimento a *Heliand und Genesis*, hrsg. von O. BEHAGEL. 10., überarbeitete Auflage von B. TAEGER, Tübingen, 1996.

“Cominciò allora a circondarsi come discepoli, tra gli uomini, tra le persone dabbene, di gente esperta di parole”.

Più avanti, ai vv. 1248b-1254, Gesù è presentato come il *Gefolgherr* nell'atto di scegliere i membri del proprio seguito:

Thô giuuêt im mahtig self
an ênna berg uppan, barno rikioſt,
sundar gesittien, endi im selbo gecôs
tuuelibi getalda, treuuafta man,
gôdoro gumono, thea he im te iungoron forð
allaro dago gehuulikes, drohtin uelda
an is gesiðskepea simblon hebban.

“Allora il potente stesso si ritirò su una montagna, il più forte dei figli, a sedere da solo, e proprio lui si scelse uomini fidati, dodici di numero tra le persone dabbene, che come discepoli da allora, ogni giorno, il Signore volle sempre avere al suo seguito”.

Altrettanto chiara è la funzione degli apostoli che, in risposta alla chiamata, volontariamente decidono di seguire Gesù e di legarsi a lui per la vita. Si vedano in proposito i vv. 1167b-1169a:

uuas im uuilleo mikil,
that sie mid them godes barne gangan môstin,
samad an is gisiðea,[...]

“in loro grande era la volontà di andare con il figlio di Dio, insieme al suo seguito, [...]”

Rilevante per comprendere la natura del rapporto tra Gesù e i discepoli è il riferimento insistito al concetto del *lôn*, la ricompensa per la fede dimostrata, cui si accenna fin dai vv. 1169b-1170a, *scoldun sâliglico / lôn antifâhan* “dovevano felicemente ricevere la ricompensa”. Il poeta tiene ad aggiungere, per sottolineare l'esemplarità del comportamento dei discepoli ed estendere al suo pubblico il discorso sulla ricompensa, i vv. 1170b-1172a:

sô dôt liudeo so huulic,
sô thes hêrran uuli huldi githionon,
geuuirkean is uuilleon.

“così agisce chi voglia ottenere la grazia del Signore, compiere la sua volontà.”.

In effetti nel *Heliand* si rimanda più volte all'idea del *lôn* per descrivere il progetto che il Signore ha in particolare su Pietro e che

comporta un premio per la sua professione di fede. Al v. 3066b, subito dopo il riconoscimento della divinità di Gesù da parte dell'apostolo, si dice con chiarezza *Diurlîco scalt thu thes lôn antifâhen* "Splendidamente riceverai perciò la tua ricompensa", espressione che con tutta probabilità si ispira al commento di Rabano Mauro a Mt. 16,15⁵. Più avanti, ai vv. 3305-3325a, nei quali viene chiarito in che cosa consiste la ricompensa celeste che attende i discepoli dopo la morte, sarà proprio Pietro a reclamare, in quanto garante del patto stabilito già al momento della chiamata, un premio adeguato per sé e per i suoi compagni: lo farà per ben due volte, all'inizio del suo intervento, al v. 3307b, *huat sculun uui thes te lône nimen?* "cosa riceveremo noi come ricompensa?", e alla fine, ai vv. 3311b-3312a, *huat scal ûs thes te frumu uuerðen, / langes te lône?* "che cosa ci verrà per questo come vantaggio, come ricompensa per l'eternità?".

Se è vero che tali riferimenti, anche per l'indiscusso contributo dato dalla dizione poetica, trovano rispondenza nell'architettura mentale della *Gefolgschaft*, e dunque realizzano le aspettative di un uditorio in tal senso orientato, non va dimenticato che la "mercede" di Pietro è da intendersi nel *Heliand* come ricompensa esclusivamente spirituale, sì che la Oberfeuer-Stegmaier argomenta «...fand der Lohngedanke des germanischen Gefolgschaftsverhältnisses seine Entsprechung und Erweiterung im christlichen Lohngedanken, wie der Helianddichter in seiner Schilderung zeigt»⁶.

A livello più strettamente tematico, in una opera, come il *Heliand*, che è prima di tutto una volgarizzazione del Vangelo e che ha tra gli

⁵ Il suggerimento è in W. HUBER, *Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*, München, 1969, p. 200-201, che fa riferimento a J. P. MIGNÉ (a cura di), *Commentariorum in Matthaëum libri octo ad Haistulphum, Liber V, Caput XVI*, Parigi, 1864, c. 989 D (*Patrologiae Latinae*, CVII): "...ideo discipulos...interrogat, ut confessionem rectae fidei illorum digna mercede remuneret". Si veda anche J. RATHOFER, *Hraban und das Petrusbild der 37. Fitte im Heliand*, in *Festschrift für Jost Trier*, Köln und Graz, 1964, p. 278 e s. L'utilizzo da parte del poeta del *Heliand* del commento di Rabano Mauro al Vangelo di Matteo era stato però negato con forza da W. KROGMANN in *Der Helianddichter und Hrabanus Maurus*, in *Beiträge zur altsächsischen Sprache und Literatur*, Hamburg, 1956.

⁶ L. OBERFEUER-STEGMAIER, *Das Petrusbild der geistlichen Dichtung der Karolingerzeit*, (Masch.) Diss. Freiburg im B., 1949, p. 86.

obiettivi quello di consolidare il processo di conversione di un popolo, la figura di Pietro non può che essere rigidamente ortodossa, dunque conforme a quanto tramandano le fonti cristiane.

Tuttavia il Pietro del *Heliand* si presenta pure in un'altra prospettiva, quella relativa alla sua vicenda umana, secondo la quale egli incarna il personaggio più autentico e credibile di tutta la narrazione evangelica, l'apostolo che osa, dubita, chiede, sbaglia, addirittura tradisce per poi pentirsi del suo gesto: nell'ambito della sua specifica funzione narrativa il dato religioso si trasforma e diventa pretesto per creare la storia di Pietro.

È su questo secondo livello, quello della psicologia del personaggio, che l'autore, sulla scorta di quanto gli suggeriscono in parte le fonti, in parte il suo istinto letterario, interviene e introduce quegli elementi che contribuiscono a rendere più viva la narrazione dell'avventura dell'apostolo, sottolineando in particolare gli aspetti che potevano avvicinare il più possibile la figura di Pietro al pubblico sassone.

Nei commenti ai Vangeli il poeta del *Heliand* riesce a scovare le componenti caratteriali del personaggio, il coraggio, l'audacia, il senso dell'onore, il dolore che segue il pentimento, sulle quali, nel rispetto delle impostazioni dottrinali, maggiormente si sofferma e su di esse costruisce la "cornice" con cui introduce e spiega il comportamento di Pietro negli episodi della narrazione evangelica che lo vedono protagonista accanto a Gesù. È suo merito personale l'essere riuscito a cogliere, al di là della testimonianza delle fonti sulla storia di Pietro, le enormi potenzialità del personaggio, estremamente adatto ad essere proposto come il prototipo dell'uomo germanico dell'epoca, «der Mensch einer Zeitenwende [...] zwischen Germanentum und Christentum»⁷, che si avvicinava al messaggio evangelico con il suo carico di dubbi e di questioni non risolte.

La sfida che il poeta deve sostenere, e che a mio avviso riesce pienamente a superare, è proprio tra il livello della figura ufficiale e quello del personaggio, che conserva sì i tratti peculiari del santo venerato dalla Chiesa ma ad essi assomma le caratteristiche dell'uomo Pietro, membro della *Gefolgschaft* di Cristo, elementi che, pur se in

⁷ L. OBERFEUER-STEGMAIER, *op. cit.*, p. 105-106.

continua tensione per tutto il poema, non sminuiscono la coerenza della sua figura, anzi, tenendola in equilibrio perfetto tra germanicità e cristianità, la rafforzano facendole acquisire quella profondità che la rende verosimile e completa.

Nel corso della narrazione evangelica, che nel *Heliand* presenta a più riprese situazioni rielaborate nella forma, ma non nella sostanza, per poter essere meglio assimilate da parte di un pubblico che ancora sentiva con forza l'appartenenza al sistema di valori germanico, si inseriscono una ad una le idee fondanti del pensiero cristiano: il perdono e la remissione dei peccati (fitta XL), l'umiltà (fitta LIV), l'obbedienza alla legge di Dio e alla legge degli uomini (fitta XXXIX), il rifiuto della vendetta (fitta LVI), la forza purificatrice del pentimento (fittes LIX e LX).

Già nell'episodio in cui Gesù e Pietro camminano insieme sulle acque (vv. 2899-2973a) e per tutto il gruppo di fittes che va dalla XXXV alla XLI, la figura dell'apostolo emerge su tutte le altre, arrivando ad occupare molto più spazio di quanto non gli sia riservato nel *Taziano*. La narrazione del salvataggio dell'apostolo dalla caduta nelle acque si presta ad essere letta come una splendida metafora del processo di conversione dei Sassoni, i quali sono stati battezzati, dunque sono stati messi sulla barca della Chiesa cristiana, come i discepoli che navigano assieme a Gesù, e come questi, come Pietro in particolare, dubitano ancora dei contenuti della nuova fede, primo fra tutti della divinità del Figlio di Dio⁸.

Bisognerà attendere quasi la metà del poema, e precisamente il v. 2934b, per poter ascoltare le prime parole di Pietro, che, dopo la perifrasi dei vv. 2931b-2933a, in cui è presentato semplicemente come *ên thero manno* "uno degli uomini" (v. 2931b), viene definito, al v. 2932b, *baruuirðig gumo* "uomo molto degno": questa espressione il poeta crea e impiega soltanto per lui, quasi a volerne affermare come prerogativa essenziale il valore⁹, mitigando così, nel caso in esame, l'effetto dell'inciso successivo *ni uuelde pîne tholon, / uuatares uuîti*

⁸ G. R. MURPHY, *op. cit.*, p. 64.

⁹ La ritroveremo poi nella narrazione dell'ultima cena (fitta LV), ai vv. 4597-4598a: *êr than thô gebôknide baruuirðig gumo, / Simon Petrus* "finché l'uomo molto degno, Simon Pietro, non fece un cenno".

“non voleva patire il tormento, il supplizio dell’acqua” (vv. 2933b-2934a). In realtà il buon Pietro, *Petrus the gôdo* (v. 2933a), non teme di mostrare la paura, che è anzi parte integrante dell’umanità del suo personaggio e che non mette in forse il suo coraggio, il suo essere appunto *baruuirðig gumo*. Le parole dell’apostolo vengono accompagnate da quel *sô mi an minumu hugi thunkit* “così mi sembra in cuor mio” del v. 2935b, con cui Pietro intende introdurre ciò che sta pensando: entriamo col poeta nella sua mente, condividendo le incertezze del suo cuore. All’invito che Gesù gli rivolge, l’apostolo, nel rispetto di quanto i Vangeli rimarcano in merito all’impetuosità del suo carattere, istintivamente è subito pronto (*He uuarð garu sâno*, v. 2939b)¹⁰, ma in verità la sua azione gli costa tanta fatica: *strîdiun* (v. 2940b), si dirige infatti verso il “suo” Signore.

La narrazione dell’episodio si arricchisce di particolari significativi: le acque sostengono Pietro *thurh maht godes* “grazie alla potenza di Dio” (v. 2942a), fino a quando egli non inizia a temere¹¹. Il riferimento esplicito alla paura di Pietro è un’espansione poetica del testo che diventa novità assoluta ai vv. 2945b-2946a: *Reht sô he thô an is hugi tuehode*, “così non appena dubitò nel suo cuore”, *sô uuêk imu that uuater under*, proprio allora l’acqua cedette sotto di lui ed egli iniziò a sprofondare. Il motivo della disfatta di Pietro è tutto in questi due emistichi¹²: il nesso di causalità tra i due momenti, quello del dubbio e della caduta, è reso chiaro, esplicito. L’invocazione di Pietro più avanti, ai vv. 2947b-2950a,

endi he hriop sân aftar thi
gâhon te themu godes sunie endi gerno bad,
that he ine thô generidi, thô he an nôdiun uuas,
thegan an gethuinge.

“e chiamò subito dopo il figlio di Dio e lo pregò ardentemente di salvarlo, poiché egli era in pericolo, il discepolo in difficoltà.”

¹⁰ *Promptus* sarà ancora ai vv. 3053b-3054a, *Thô te lat ni uuarð / Simon Petrus* “Non indugiò dunque Simon Pietro”, e al v. 4678a, *Ik biun garo sinnon* “Io sarò sempre pronto”.

¹¹ G.R. MURPHY, *op. cit.*, p. 69.

¹² L. OBERFEUER-STEGMAIER, *op. cit.*, p. 73.

non è, come nella fonte, un grido disperato¹³, ma piuttosto la spiegazione razionale dello stato d'animo dell'apostolo, di ciò che avviene attorno a lui e dentro di lui.

Il salvataggio di Pietro dalla caduta diventa nel *Heliand* un abbraccio: *antfeng ine mid is faðmun*, "lo prese tra le braccia" (v. 2951a). Al rimprovero fatto a Pietro, riportato con un discorso indiretto, *endi frâgode sâna, / te huî he thô getuehodi* "e gli chiese subito perché dubitasse" (vv. 2951b-2952a), attenuato rispetto alla fonte¹⁴, segue una paterna spiegazione che chiarisce l'importanza della fede nel Figlio di Dio, e qui il discorso si fa quasi intimo, personale, *sô lango sô thu habdes gelôbon te mi, / an thînumu hugi hardo* "fintanto che avevi una fede salda in me nel tuo cuore" (vv. 2955b-2956a).

Ai vv. 2957b-2958a Gesù prende Pietro per mano, *Thô nam ine alomahtig, / hêlag bi handun*, e insieme tornano alla nave, sorretti dalle acque. Pietro ha osato, ha temuto e sofferto, ma è stato salvato dal suo Signore e ha imparato a credere, per conoscenza diretta, nella divinità del Figlio. Nella sua esperienza di giovane neofita possono rispecchiarsi i dubbi, le incertezze, i timori degli uomini, anche essi da poco convertiti, cui il poema è destinato e che nella sua vicenda si identificano.

L'autore manifesta la massima attenzione per le aspettative del suo pubblico anche nell'episodio immediatamente successivo, la narrazione della professione di fede dell'apostolo (vv. 3033b-3107b). Alla fine della fitta XXXVI (vv. 3055b-3056), nel bel mezzo dell'introduzione di un discorso diretto e proprio nel momento in cui Pietro si appresta a parlare¹⁵, è introdotto un inciso estremamente significativo:

¹³ Taz. 81,4: "...inti so her bigonda sinkan, riof quedanter: truhtin, heilan tuo mih!" (lat.: "...et cum coepisset mergi, clamavit dicens: domine, salvum me fac!"). L'edizione del Taziano cui si fa riferimento è Tatian. *Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*, hrsg. von E. SIEVERS, Halle, 1872, 2. unveränd. Nachdruck, Paderborn, 1960, rist. Darmstadt, 1961.

¹⁴ Lo sottolinea J. RATHOFER in *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*, Köln und Graz, 1962, p. 353, n. 13.

¹⁵ Sul tema delle perifrasi che introducono al discorso diretto nel *Heliand* si veda A.M. GUERRIERI, *Grammatica e poesia del Heliand nell'avvicinarsi di discorsi diretti*

- habde imu ellien gôd,
thristea githâhti, uuas is theodone hold -

“- aveva grande coraggio, pensieri audaci, era fedele al suo Signore -”

Il coraggio, l'audacia, la fedeltà: non a caso si tratta delle medesime qualità che risultano apprezzabili in un eroe germanico e che spingono il pubblico sassone ad essere partecipe dell'avventura di uomo e di *Gefolgsman*-discepolo che Pietro sta vivendo¹⁶.

Nel momento in cui, ai vv. 3057-3061a, Pietro pronuncia la sua professione di fede, caricata di maggiore enfasi perché proprio con le sue parole si dà inizio alla fitta XXXVII,

“thu bist the uuâro uualdandes sunu,
libbiendes godes, the thit liot giscôp,
Crist cuning êuuig: sô uuilliad uui queðen alle,
iungaron thîne, that thu sis god selbo,
hêleandero bezt.”

“Tu sei il vero figlio del Signore, del Dio vivente, che ha creato questo mondo, Cristo re eterno: così vogliamo dire noi tutti, tuoi discepoli, che tu sei proprio Dio, il migliore dei salvatori.”

il poeta mette in atto l'evoluzione del personaggio, semplice pescatore nelle fitte XIV-XV, *thegan* ai vv. 3055b-3056, custode delle anime ora. Contro le forze del male e a difesa della futura casa del Signore, il *hêlag hûs godes* del v. 3070a, dove si riunirà la stirpe di Dio (*thar scal is hîuuiski tô / sâlig samnon*, vv. 3070b- 3071a) si erge la figura di Pietro. Il poeta del *Heliand* personalizza il concetto di *hûs godes* per rendere chiaro il ruolo che l'apostolo avrà nella casa del Signore, *ni mugun uuið them thînun suîðeun crafte / anthebbien hellie portun* (vv. 3071b-3072a): egli ne sarà il padrone e le porte dell'inferno non

e indiretti, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Fil. Germ.*, 28/29 (1985-86), p. 253-289.

¹⁶ L'importanza di questo inciso è sottolineata anche da G. R. MURPHY nel suo *The Heliand. The Saxon Gospel: a Translation and Commentary*, Oxford, 1992, p. 99, n. 137, il quale spiega: «The author has marked the verse very distinctively by making it - a creation of his own - a run-on line between songs XXXVI and XXXVII. This is the sole instance in the whole of the *Heliand* of two songs being so united».

riusciranno a contrastare la "sua" grande forza¹⁷. È il riconoscimento di Pietro e del suo ruolo di primo vicario di Cristo: questo sarà il suo *lôn*, la sua ricompensa per aver affermato, per il tramite della grazia di Dio, la divinità di Cristo.

A Pietro vengono consegnate le chiavi del paradiso, *himilríceas slutilas* (v. 3072b)¹⁸, aggiunge Gesù, *that thu môst aftar mi allun giuualdan / kristinum folke* "affinché dopo di me tu possa regnare su tutti, sul popolo cristiano" (vv. 3073-3074a). Si prosegue con i vv. 3074b-3075a, *kumad alle te thi / gumono gëstos* "tutte vengono a te le anime degli uomini", per poi esplicitare, ai vv. 3075b-3083a, il conferimento del potere di sciogliere e legare, l'onore più grande concesso al portavoce degli apostoli¹⁹:

"Thu hæbe grôte giuuald:

huene thu hér an erðu eldibarno
gebinden uuillies, themu is bêðiu giduan,
himilríki biloken, endi hellie sind imu opana,
brinnandi fiur; sô huene sô thu eft antbinden uuili,
antheftien is hendi, themu is himilríki,
antloken liolto mēst endi lif éuuig,
grôni godes uang. Mid sulicaru ik thi gebu uuilliu
lônnon thînen gilôbon."

"Tu hai grande potere: chiunque degli uomini tu voglia legare qui, sulla terra, per lui l'una e l'altra cosa è compiuta, è serrato il regno dei cieli e per lui sono aperti gli inferi, il fuoco ardente; così chiunque tu voglia invece sciogliere, liberargli le mani,

¹⁷ La forza di Pietro viene descritta in senso fisico, materiale, con questa bella immagine della lotta contro le porte dell'inferno. La versione *adversus te*, e dunque l'idea della forza di Pietro, e non della Chiesa, in contrasto con le potenze del male, è presente in alcune versioni del *Diatessaron* realizzate in medio inglese e in olandese. Su questo in particolare J. VON WERINGHA, *op. cit.*, p. 106, n. 1. Per una trattazione più esauriente di questi versi si rimanda a D.E. LE SAGE, *Craft und seine Sinnverwandten im Heliand*, in *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 98/99 (1975-76), p. 52, W. KROGMANN, *Absicht oder Willkür im Aufbau des Heliand*, Hamburg, 1964, p. 93-94, e J. RATHOFER, *Hraban und das Petrusbild...*, *cit.*, p. 281-282, n. 80.

¹⁸ P. DE AMBROGGI, *San Pietro Apostolo*, Milano, 1944, p. 106. Le chiavi simboleggiano nella cultura orientale il possesso della casa: Pietro è il padrone, non soltanto il portinaio del regno dei cieli, poiché ne possiede appunto le chiavi.

¹⁹ Su Pietro portavoce della schiera dei discepoli C.A. WEBER, *art. cit.*, p. 35-36.

per lui è aperto il regno dei cieli, il più grande dei mondi e la vita eterna, le verdi distese del Signore. Con questo dono io voglio ricompensare la tua fede.”

Sia le parole dell’apostolo, sia l’ufficializzazione del futuro ruolo di Pietro risultano estremamente ampliate rispetto alla fonte, ma il poeta non trascurava mai, dove possibile, di procedere alla caratterizzazione del personaggio. Alla prima predizione della passione (vv. 3085b-3090a),

“Mi sculun ludeon noh,
unsculdigna erlos binden,
uuêgean mi te uundrun - dôt mi uuities filo -
innan Hierusalem gêres ordun,
âhtien mines aldres eggiun scarpun,
bilôsien mi lîbu.”

“Me i Giudei, quei signori, metteranno in catene, innocente, mi tortureranno atrocemente - mi fa tanto male - a Gerusalemme, con la punta delle lance, porranno fine alla mia esistenza con le spade affilate, mi priveranno della vita.”

Pietro risponde con tutta l’umanità e la passione di un membro della schiera dei discepoli. L’atrocità della persecuzione di Cristo lo spinge a reagire: è il migliore dei discepoli, *thegno bezt* (v. 3092b), ma il suo cuore è pervaso dalla tristezza. Per questo il prode trae Gesù in disparte, *rink an rûnun* (v. 3095a), ed esprime, comunque in maniera meno brusca rispetto alla fonte, l’impossibilità per lui di poter accettare un tale destino. Pietro compie l’errore di voler piegare alla logica umana il progetto di Dio e nella sua certezza energicamente esclama: *nis thes tharf nigiean, / hêlag drohtin* “non c’è nessun bisogno di questo, Santo Signore” (vv. 3097b-3098a)²⁰.

Al repentino intervento di Pietro, dettato dalla consapevolezza dei suoi doveri di *Gefolgsmann*, segue il paterno ammonimento di Gesù nei suoi confronti, “*huat, thu nu uuideruuard bist*”, *quâd he*, “*uuilleon mines*” (v. 3100)²¹. Il dialogo deve essere mantenuto a livello di una

²⁰ L. OBERFEUER-STEGMAIER, *op. cit.*, p. 87. In Taz. 90,4: *Tho inan nementi Petrus bigonda inan increbon sus quedenti: uuan si uon dir, trohtin, ni si dir daz!* (lat. *Et assumens eum Petrus coepit increpare illum dicens: absit a te, domine, non erit tibi hoc!*).

²¹ Il passo contenuto in Taz. 90,4: “*uar after mir, satanas: asuuih bist mir* (lat.: *vade post me satana, scandalum es mihi*)” poteva ferire la sensibilità germanica e mettere a rischio il rapporto tra Pietro e Gesù: lo sottolineano J. RATHOFER, *op. cit.*, p.

«freundliche Belehrung»²²: il rapporto che lega Pietro a Gesù è un rapporto di fedeltà reciproca e consente a Pietro di poter esprimere, certo con l'adeguata discrezione, *rink an rûnun* appunto, un dubbio logico per un neofita che dà voce alla propria coscienza di uomo.

Ai vv. 3138b e segg. sarà ancora Pietro, prendendo la parola subito dopo il miracolo della Trasfigurazione (fitta XXXVIII), ad osare esprimere il suo entusiasmo di uomo e di credente di fronte alla manifestazione della divinità. Non a caso al v. 3137a era stato definito *helið hardmôdig* "l'audace eroe", un'espressione nel *Heliand* utilizzata esclusivamente in riferimento a Pietro, senz'altro per suscitare nel pubblico sassone entusiasmo, simpatia, affetto per le sue azioni.

L'apostolo può parlare senza timore a Gesù e rivolgergli un invito che nasce dal suo cuore, dalla gioia, dai sentimenti convulsi che prova davanti all'immagine splendente, vv. 3138b-3142a:

"gôd is it hêr te uesanne,
ef thu it gikiosan uuili, Crist alouualdo,
that man thi hêr an thesarû hôhe ên hûs geuuirkea,
mârlico gemaco endi Moysesê ôðer
endi Eliase thriddea: [...]"

"È cosa buona restare qui, se tu questo decidi di scegliere, Cristo onnipotente, che qui per te su questa altura si eriga una casa, la si costruisca splendidamente, e un'altra per Mosé e una terza per Elia: [...]"

E a queste parole, ai vv. 3142b-3143a, fa seguire una considerazione personale, *thit is ôdas hêm, / uuelono uunsamost*, "questo è un posto di benessere, la più bella delle dimore", che contribuisce a personalizzare il suo intervento: le sue parole corrispondono infatti nel tono al carattere audace e impulsivo del personaggio.

Pietro, l'uomo che dubita ancora della nuova religione prima di essere salvato dalla caduta nelle acque, l'apostolo dalla fede salda come la roccia che riconosce la divinità del Cristo, l'entusiasta neofita dell'episodio della Trasfigurazione, mostra nella fitta XXXIX, nella

69 e W. HUBER, *op. cit.*, p. 203. Nel giudicare mite e amichevole il tono di questo rimprovero nel *Heliand* concorda anche G.R. MURPHY nel suo *The Heliand. The Saxon Gospel, cit.*, p. 101, n. 143.

²² La definizione è in L. OBERFEUER-STEGMAIER, *op. cit.*, p. 80.

narrazione del pagamento del tributo, un'altra delle sue prerogative, quella di saper essere esecutore fedele degli ordini del suo Signore, un membro esemplare della *Gefolgschaft* di Cristo. Tra i due protagonisti dell'episodio, Pietro e l'esattore, si viene a creare una tensione, una sfida che si gioca sul piano della fedeltà al proprio rispettivo signore. La situazione è costruita per contrasto: da una parte una relazione *adalkêsur-thegan*, che è emblema del rapporto di fedeltà alla base di ogni struttura gerarchica, dall'altra Gesù e Pietro, anche quest'ultimo definito *thegan*, anzi *mari thegan* al v. 3200b. Nell'emistichio finale della fitta (v. 3223a) viene utilizzato il termine *huldi*, che, tradizionalmente impiegato per significare il favore del sovrano verso i suoi sudditi, designa qui la benevolenza del Signore verso coloro che credono, ovvero sia la grazia che l'apostolo, come ogni buon cristiano, deve ricercare²³. Anzi, proprio il fatto che Pietro già nel racconto evangelico sia coinvolto in prima persona e sia chiamato a realizzare concretamente la volontà di Gesù offre all'autore del *Heliand* il destro per affermare la conciliabilità del potere religioso e di quello politico, sottolineando che è *thiodgodes uuillean geuuirkean* "fare la volontà del Signore" pure *uueroldhêrron huldi habbien* "avere la benevolenza del signore terreno" (vv. 3221b-3223a).

Anche il comportamento di Pietro nell'episodio della lavanda dei piedi va letto nel *Heliand* come un invito all'obbedienza verso il Signore cristiano, regolata da parametri ben diversi da quelli che vigono all'interno del *comitatus* e sicuramente una delle "novità" più importanti del messaggio evangelico. La chiave per comprendere la fitta è la reazione che il gesto compiuto da Gesù scatena in Pietro, il quale vede in lui il Figlio di Dio e contemporaneamente l'autorità: non può accettare che egli lavi i piedi a un inferiore, a un membro del seguito. Ma alla minaccia della perdita del regno dei cieli Pietro cambia immediatamente idea: aveva reagito in nome dell'obbedienza e, per obbedienza, ora accetta quei servigi che gli vengono chiariti come contemplati dalla volontà di Dio e dunque assolutamente da non disattendere. Le parole dell'apostolo ai vv. 4516b-4521a,

"thu haba thi selbo giuuald," quâð he,

²³ Per una trattazione esauriente dell'argomento si rimanda al saggio di M. OHLY-STEIMER, *Huldi im Heliand*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 86 (1955-1956), p. 81-119.

"frô mîn the gôdo, fôto endi hando
 4517b endi mînes hôbdes sô sama, handun thînun,
 thiadan, te thuahanne, te thiu that ik môti thîna forð
 huldi hebbian endi hebenrikies
 sulic gidêli, sô thu mi, drohtin, uuili
 fargeben thurh thîna gôdi."

"abbi il potere," disse egli, "mio buon Signore, su piedi e mani e anche sul mio capo, di lavarmeli con le tue mani, Signore, e per questo io potrò ottenere la tua grazia e aver parte del regno dei cieli, come tu, Signore, nella tua bontà, vorrai concedermi."

ci illuminano sulle motivazioni che lo hanno spinto a mutare parere: per Pietro è impensabile perdere la *huldi* (v. 4519a), soprattutto se questo comporta la perdita della *hebenrikies* / *sulic gidêli*, la sua parte nel regno dei cieli.

Altra novità è nella fitta XL, in cui viene illustrata la remissione dei peccati: l'insegnamento è rivolto a Pietro in particolare, che nell'udire l'invito che Gesù fa alla clemenza (vv. 3224b-3241a), si sorprende e chiede, in qualità di portavoce della schiera dei discepoli, quante volte deve perdonare, *êr than ik is êniga uurêka frummie, / lêdes te lône?* "prima che eserciti la mia vendetta a compensazione dell'offesa?" (vv. 3246b-3247a). Gesù risponde a Pietro ribadendo con forza la necessità dell'indulgenza, *nu scalt thu im mildi uuesen, / liudiun lîði* "dovrai essere mite, clemente verso queste genti" (vv. 3255b-3256a): proprio in tale modo dovrà esercitare il proprio ufficio, quello di *hêrost hîuuiskes*, capo della stirpe, v. 3254, di una comunità retta dalla legge dell'amore e del perdono.

Più avanti, nella predizione del rinnegamento (fitta LVI), le parole di Gesù ai vv. 4665b-4670a provocano ancora una volta la reazione indignata di Pietro, il quale le considera un rimprovero incomprensibile per un soldato fedele e obbediente. Pietro risponde proprio in nome di questa sua obbedienza e, in un acceso intervento, ai vv. 4675b-4688a,

"thoh thi all thit heliðo folc", quathie,
 "gisuïcan thîna gisîðos, thoh ik sinnon mid thi
 at allon tharabon tholoian uuilliu.
 Ik biun garo sinnon, ef mi god lâtið,
 that ik an thînon fullêstie fasto gistande;
 thoh sia thi an carcaries clûstron hardo,
 thesa liudi bilûcan, thoh ist mi luttill tueho,
 ne ik an them bendion mid thi bidan uuillie,
 liggian mid thi sô lieben; ef sia thines lîbes than

thuru eggia nīð āhtian uuilliad,
 frō mīn thie guodo, ik gību mīn ferah furi thik
 an uuāpno spil: nis mi uuerð iouuiht
 te bimīðanne, sô lango sô mi mīn uuarod
 hugi endi handcraft.”

“Se anche tutta questa schiera di eroi”, disse egli, “tutti i tuoi discepoli ti tradiranno, io sempre con te resisterò in tutte le avversità. Io sarò sempre pronto, se Dio mi permetterà, a stare saldamente al tuo fianco; anche se essi, queste persone, duramente ti rinchiuderanno nelle celle di un carcere, io non avrò il minimo dubbio a restare insieme a te, in catene, a starmene con te, che mi sei così caro; e se essi con la violenza delle spade metteranno in pericolo la tua esistenza, mio buon Signore, io nello scontro delle armi darò la mia vita per te: non c’è nulla per me degno da evitare, fintanto che il mio animo e la mia forza mi assisteranno”

arriva ad offrire la vita al suo capo, *ik gību mīn ferah furi thik* (v. 4685b)²⁴. L’etica della *Gefolgschaft*, cui Pietro chiaramente si richiama, misconosce il tradimento e considera la codardia e l’abbandono la più grave delle offese. Il guerriero germanico non può fuggire se il suo signore combatte o se addirittura muore durante la battaglia²⁵.

L’autore approfitta dell’opportunità magnifica, suggerita dagli stessi accenni del Vangelo, di presentare Pietro nelle vesti di un vero e proprio soldato, coraggioso e impavido, pronto, assieme ai suoi, ad affrontare il nemico. Quando Gesù, ai vv. 4693-4695a, ribadisce a Pietro che egli lo rinnegherà, questi ribatte e anzi, tanto lontana e inammissibile è per lui l’idea stessa del tradimento, che non esita, ai vv. 4698b-4700a, ad augurarsi di non vedere mai quel tristissimo giorno:

“[...] than ne uuurði gio thie dag cuman,
 that ik thīn farlōgnidi, liebo drohtin,
 gerno for theson lūðeon.”

²⁴ Taz. 161,3: “*mina sela sezzu furi thih*” (lat.: “*animam meam pro te ponam*”). In merito alla resa di *anima* con *ferah* in questo emistichio si rimanda a C. RIVIELLO, *Seola nel Heliand*, in *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, Anno XLI, n. 2, 1999, p. 271.

²⁵ “...*turpe comitatus virtutem principis non adaequare. Iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse...*” in Tacito, *Germania*, a cura di E. RISARI, Milano, 1991, cap. XIV, p. 20.

"[...] allora non venisse mai il giorno che io ti rinneghi, amato Signore, davanti a questi Giudei."²⁶

Del resto al v. 4681b aveva detto: *thoh ist mi luttil tueho*, "io non ho il minimo dubbio"²⁷ secondo l'idea germanica che il dubbio, fonte di ogni male, sia il principale nemico del vero *miles* e del giuramento di fedeltà che egli ha sottoscritto nei confronti del suo signore²⁸. In questi versi la sicurezza di Pietro è quella del soldato che confida nella propria prestanza, soldato giusto e fedele, il cui comportamento verso il suo Signore è senza dubbio irreprensibile e conforme all'etica della *Gefolgschaft*. Allertati fin da queste battute, coloro che costituiscono il pubblico del poema non dubiteranno mai della buona fede dell'apostolo: il poeta ha sottolineato come Pietro sia dotato dell'animo di un prode, *thu habis thegnes hugi*, (v. 4690b) e di grande volontà, *uullion guodan* (v. 4691a). Mai Pietro perderà queste sue peculiarità caratteriali e, anche dopo il rinnegamento, resterà *allaro thegno bezto*, il migliore tra i membri del seguito.

L'autore mette in atto un perfetto meccanismo di protezione a difesa del suo eroe, il personaggio su cui sono concentrate le maggiori aspettative del suo pubblico: qui è delineata la vera figura di Pietro secondo il poeta del *Heliand*, un uomo che non riesce nemmeno a concepire il tradimento e che anzi nella fitta LVIII ha finalmente l'occasione per dimostrare tutto il suo ardimentoso coraggio²⁹.

Qui Pietro, eroe intraprendente e impulsivo, prende l'iniziativa e si scaglia con tutta la forza delle sue braccia, *folmo crafto* (v. 4874b), contro il primo dei nemici. Si provi soltanto a immaginare quale reazione avrebbero suscitato i versi in cui viene descritto il taglio dell'orecchio a Malco (vv. 4871b-4881a):

²⁶ Su questi versi H. RUPP, *Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters*, in *Der Heliand*, cit., p. 247-269, in particolare alle p. 257-258.

²⁷ Cf. i vv. 4742b-4743: *that im the uuiðersaco, / ni mahti the mēnscaðo mōd gituiſlean* "cosicché il nemico, il diavolo non potesse scuotere il loro animo", e più avanti, al v. 4871b, *ni uuas imu is hugi tuiſli* "il suo animo non ebbe incertezze".

²⁸ A.F.C. VILMAR, *Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte. Beiträge zur Erklärung des altsächsischen Heliand und zur inneren Geschichte der Einführung des Christentums in Deutschland*, Marburg, 1845, p. 24-25.

²⁹ G. R. MURPHY, *The Saxon Savior*, cit., p. 106-107.

ni uwas imu is hugi tuifli,
 blôð an is breostun, ac he is bil atôh,
 suerd bi sîdu, slôg imu tegegnas
 an thene furiston fiund folmo crafto,
 that thô Malchus uuarð mâkeas eggjun,
 an thea suîðaron half suerdu gimâlod:
 thi u hlust uuar ðimu farhauuan, he uuarð an that hôbid uund,
 that imu herudrôrag hlear endi ôre
 beniuundun brast: blôð afta sprang,
 uuell fan uundun. Thô uwas an is uuangun scard
 the furisto thero fiundo.

“non fu dubbioso il suo animo, impaurito nel petto, ma tirò fuori la spada, l’arma al fianco, gli si scagliò contro al primo nemico con la forza delle sue mani, così che Malco fu ferito dal taglio della spada, dalla lama al lato destro: l’orecchio gli fu tagliato, fu ferito alla testa, tanto che, sanguinando per la spada, guancia e orecchio si aprirono per la ferita mortale: il sangue sprizzava fuori, sgorgava dalla ferita. Fu ferito alla guancia il primo dei nemici.”

Qui Pietro senza dubbio “...is given one moment of glory to show what a warrior he was...”³⁰. Con compiacimento il poeta si dilunga nella descrizione del suo gesto³¹, si sofferma sui particolari più violenti e sanguinosi, riuscendo a creare una scena di sicuro impatto emotivo, non fermandosi alla descrizione dell’impulsività del suo personaggio, ma sentendo forte il bisogno di indugiare sulle sue motivazioni interiori. Il Pietro del *Heliand* considera l’arresto del suo Signore una grave offesa: *sô harm uuarð imu an is hertan, that man is hêrron thar / binden uuelde*” “tanto era addolorato in cuor suo, che si volesse là legare il suo Signore” (vv. 4868-4869a), e fa di tutto per impedirlo, andandosi a piantare proprio davanti a Gesù (vv. 4869b-4871a),

Thô he gibolgan geng,
 suîðo thrîstmôð thegan for is thiodan standen,
 hard for is hêrron.

“Allora egli adirato andò, il temerario eroe, a piantarsi davanti al suo principe, forte davanti al suo Signore.”

³⁰ *Ibid.*, p. 107.

³¹ H. WICKE, *Das wunderbare Tun des heiligen Krist nach der altsächsischen Evangelienharmonie. Eine Einführung in das Verständnis des Heliand*, Göttingen, 1935, p. 46.

Soffermendosi sul racconto della battaglia e sul comportamento di Pietro in questo frangente il poeta poteva contare sul giudizio positivo che sarebbe stato espresso sul personaggio dell'apostolo.

Ben altre reazioni doveva suscitare in lui e nel suo uditorio l'episodio dell'abbandono che di fatto occupa, assieme al racconto del rinnegamento e del successivo pentimento di Pietro, ben 123 versi (fitte LIX-LX). Grave era l'abbandono dei discepoli, ma ancor più grave era la defezione del primo della schiera, di colui a cui era stato promesso il primato sul popolo cristiano.

Il rinnegamento di Pietro è evidentemente l'episodio della narrazione evangelica che il poeta è costretto a rimaneggiare con maggiore cautela. Fino a questo momento Pietro resta il punto di riferimento di tutto il gruppo dei discepoli: anche S. Ambrogio, Beda e Alcuino nei loro commenti ai Vangeli lodano il suo comportamento³². Assieme a Giovanni si arrischia a seguire Gesù, ma improvvisamente, davanti al pericolo che lo minaccia, l'eroe, colto dal timore, nega di far parte del seguito di Gesù, di essere un membro della sua schiera, *ni thes theodanes thegan ni uuâri* (v. 4962).

Un incredibile atto di infedeltà compie Pietro, colpevole di aver infranto il patto di cui era garante. Il poeta non giustifica apertamente l'apostolo, ma ai vv. 4964b-4965a arriva a dire: *uuas imu thiu craft godes, / the herdislo fan themu hertan* "gli era la potenza di Dio, la sua forza lontana dal cuore". E più avanti, ai vv. 4978b-4980a, spiega:

it scolde giuuerðen sô,
sô it the gemarcode, the mankunnies
faruuardot an thesaru uueroldi.

"così doveva accadere, come aveva stabilito chi del genere umano si prende cura su questa terra."

Con lo stesso argomento il poeta ha motivato, ai vv. 4933-4936a, la fuga dei discepoli:

ni uuas it thoh be ênigaru blôði, that sie that barn godes,
lioben farlêtun, ac it uuas sô lango biforen
uuârsagono uuord, that it scoldi giuuerðen sô:
bethiu ni mahtun sie is bemîðan.

³² L. OBERFEUER-STEGMAIER, *op. cit.*, p. 92.

“eppure non fu per una qualche paura, che essi abbandonarono l'amato figlio di Dio, c'era stata molto tempo prima la parola dei profeti, che ciò dovesse accadere così: essi dunque non potevano impedirlo.”

Il loro gesto, si dice, era già da tempo contemplato dalle Scritture: il rinnegamento va dunque inquadrato nella prospettiva universale del progetto di Dio³³.

Se è vero che l'apostolo viene accusato, la maggior parte dei versi di questa fitta sono comunque dedicati alla sua difesa, alla spiegazione delle sue azioni e al pentimento che segue all'acquisizione della consapevolezza della colpa. La Grosch parla in proposito di un evidente *Zwiespalt* nell'atteggiamento che il poeta manifesterebbe verso i discepoli: è nelle sue intenzioni dire che l'uomo non può nulla senza l'aiuto di Dio, e deve anche fare in modo che nella figura di Pietro, nonostante il tradimento, non resti alcuna macchia di infedeltà³⁴.

La compassione con cui viene descritto il dolore di Pietro per l'errore terribile appena commesso ci illumina sulla profonda partecipazione emotiva che il poeta doveva sentire verso questo episodio. Il *flevit amare* di Taz. 188,6 drammaticamente si colora nelle calde lacrime di sangue dei vv. 5005b-5006a, *hête trahni, / blôdage fan is breostun*, accompagnate da parole di pentimento prive di alcun modello nella fonte³⁵. L'autore rivela comprensione, pietà per il dolore che il suo eroe sta provando, un atteggiamento di compartecipazione che definirei estremamente moderno dal punto di vista letterario.

³³ Su questo ancora L. OBERFEUER-STEGMAIER, *op. cit.*, p. 94-97, dove l'autrice parla della *Unfreiheit des Willens* dei discepoli e di Pietro come motivo conduttore dell'intero episodio. In realtà, anche secondo il poeta del *Heliand*, i discepoli hanno mantenuto la libertà e la responsabilità delle proprie azioni: per questo si dà così ampio spazio al pentimento di Pietro e all'anticipazione del futuro incarico che lo vedrà insegnare ai cristiani il perdono dei peccati e la necessità della fede in Dio.

³⁴ E. GROSCH, *Das Gottes- und Menschenbild im Heliand*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 72 (1950), p. 90-120, in particolare alle p. 116-117.

³⁵ Nella fonte non si fa menzione nemmeno del particolare delle “lacrime di sangue”, che certo contribuisce ad accrescere la tragicità del momento, come ben sottolinea C. DEL ZOTTO, *Il 'sangue' nella tradizione evangelica germanica*, in *Atti della Settimana di Studi Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana*, (Roma 29 Nov.-4 Dic. 1982) a cura di F. VATTIONI, vol. III, Roma, 1983, p. 1409.

Questa descrizione è già una spiegazione del comportamento di Pietro: consapevole, egli è già pentito, perché comprende la gravità del suo gesto. Qui il poeta inserisce il progetto futuro che Dio ha sull'apostolo: deve sperimentare il male perché solo così potrà imparare a perdonare e insegnarlo a sua volta agli uomini, vv. 5033-5038:

lêt ina gesundion, that he sîdor thiû bet
liudiun gilôbdi, huô liof is thar
manno giûilicumu, than he mên gefrumit,
that man ina alâte lêðes thinges,
sacono endi sundeono, sô im thô selbo dede
hebenriki god harmgeuurhti.

“lasciò che peccasse, perché più tardi tanto meglio facesse credere alla gente, quanto sia gradito per qualunque uomo, quando commetta un crimine, che lo si perdoni del male compiuto, delle colpe e dei peccati, così come Dio re del cielo fece con lui del suo misfatto.”

Nella riflessione di Pietro il poeta si richiama ai due mondi contemporaneamente presenti davanti ad i suoi occhi, da una parte l'immaginario della sua terra e della sua cultura, dall'altro il mondo cristiano e la dottrina della Chiesa. Pietro piange la perdita della benevolenza del suo Signore, poiché con il suo gesto è stato infranto il patto di fedeltà che a lui lo legava, e contemporaneamente l'aver perduto il regno dei cieli. Alla sfera della *Gefolgschaft* viene dato ampio spazio, ma il pentimento di Pietro per aver rotto il patto che lo lega, in quanto *Gefolgsmann*, al suo Signore, ha toni assolutamente e profondamente cristiani, come si evince chiaramente dal v. 5019a, *thus sundig under thine gesîdos* “così colpevole, tra i tuoi seguaci”³⁶.

Pietro, reo di una grave colpa, ha veramente rischiato di perdere tutto quello che si era conquistato nel corso della sua esperienza di “seguace” del Signore cristiano: da questa caduta si risolleverà, più grande e più forte di prima, dopo aver imparato, dal suo stesso errore, ad essere mite e comprensivo verso coloro che, come lui, sbaglieranno.

L'apostolo è anche da considerarsi, soprattutto dopo aver avuto ragione della sua stessa arroganza e superbia, secondo l'interpretazione di Rabano Mauro a Mt. 26,75 e di Alcuino a Giov. 13,38, esempio vivente contro simili peccati particolarmente pericolosi per il popolo sassone, ancora fortemente legato alle proprie radici germaniche:

³⁶ Su questo M. OHLY-STEIMER, *art. cit.*, p. 93.

null'altro sarebbe stato più efficace per spiegare loro in cosa tali colpe consistessero, se non lo splendido e commovente racconto della caduta del principe degli apostoli³⁷.

La sua azione, un crimine pure secondo l'ottica germanica, è funzionale all'idea cristiana secondo la quale l'uomo trae la sua forza solo ed esclusivamente da Dio, per cui, senza il suo aiuto, l'uomo non è nulla e non può nulla. Risulta evidente che il compito del poeta si è spinto ben oltre queste implicazioni dottrinali, manifestandosi piuttosto in una intensa partecipazione emotiva, in una comprensione profonda e totale del destino di Pietro e del dolore per la sua sconfitta³⁸. Il poeta dimostra di aver inteso perfettamente il significato che l'episodio del rinnegamento ha nei Vangeli, entrando completamente nella logica del perdono cristiano, diventandone un convinto sostenitore, dimostrando umanità e comprensione verso Pietro. Non si può immaginare nulla di più lontano dalla logica che regola l'etica germanica.

C'è stata dunque la rottura di un patto, un tradimento, e questo tradimento viene descritto e giudicato secondo l'etica della *Gefolgschaft*. Ma non ci sono conseguenze terribili, violente per questo gesto, come sarebbe se esso dovesse essere punito conformemente a quella stessa etica con cui è stato descritto. Nessuna vendetta o punizione, ma solo dolore e pentimento da parte di Pietro, misericordia e perdono da parte di Dio. Per questo egli, al v. 5045, può continuare a meritare l'appellativo di *thegno bezt*, il "migliore dei discepoli".

Università degli Studi di Roma III

³⁷ H. RUPP, *art. cit.*, p. 256.

³⁸ L. OBERFEUER-STEGMAIER, *op. cit.*, p. 99.

In questo volume vengono raccolte le relazioni presentate nel corso del Convegno internazionale *La figura di san Pietro nelle fonti del medioevo*, svoltosi a Viterbo e Roma nei giorni 5-8 settembre 2000 nel contesto dell'evento giubilare *Studiorum Universitatum Docentium Congressus*.

Il Convegno ha voluto sollecitare una riflessione sulle modalità di ricezione della complessa personalità di san Pietro nel periodo medievale in ambito storico, filologico-letterario e storico-artistico, facendo emergere spunti e sollecitazioni che potranno suscitare ulteriore dibattito e stimolare nuove ricerche su una figura che ha agito come una forza globalizzante e che, trascendendo un ambito religioso solo all'apparenza, ha influito in modo determinante sulla storia in un'epoca che è stata fondamentale per la costruzione di ciò che oggi chiamiamo Europa e cultura occidentale.

Gli articoli sono dovuti a specialisti di diversi ambiti : M.G. Arcamone (Pisa), A. Bartolomei Romagnoli (Roma), G. Bartolozzi Casti (Roma), N. Bériou (Lyon), M.G. Bianco (Roma), M.C. Bragone (Viterbo), L. Chiarinelli (Viterbo), C. Cigni (Viterbo), G. Dalla Torre (Roma), A. Ferreiro (Seattle), D. Giunta (Roma), L. Lazzari (Roma), P. Lendinara (Palermo), G. Marconi (Roma), B.M. Kienzle (Harvard), M.R. Menna (Viterbo), A. Paravicini Bagliani (Lausanne), E. Parlato (Viterbo), P. Pogliani (Viterbo), F. Raschellà (Arezzo), A.M. Romanini (Roma), M. Russo (Viterbo), E. Simi Varanelli (Roma), A. Themelly (Roma), R. Tinaburri (Roma), S. Toscano (Pisa), A.M. Valente Bacci (Viterbo), U. Vignuzzi (Roma), M. Viscontini (Viterbo), S. Zincone (Roma), M. Zink (Paris).

viii-708 p. et 153 ill. h.-t.

Prix : 79 €

Les commandes sont à adresser

à BREPOLS

Steenweg op Tielen, 68
B - 2300 Turnhout (Belgium)

ou à la Fédération Internationale des-Instituts

d'Études Médiévales
Place du Cardinal Mercier, 14
B - 1348 Louvain-la-Neuve (Belgium)