

*L'evasione di Pietro e la morte del tiranno
Echi intertestuali in At 12*

Daniel MARGUERAT (Università di Losanna)

Atti 12 non è il capitolo più commentato del libro degli Atti.¹ Altre sequenze vicine, con una maggiore portata dogmatica o ecclesiologica, gli sottraggono risalto presso gli esegeti: At 10-11 (dove l'incontro di Pietro e di Cornelio apre ai non-giudei l'accesso alla salvezza) o At 15 (convalida della missione ai pagani da parte dell'assemblea di Gerusalemme). Evidentemente, il materiale esclusivamente narrativo di questo capitolo, senza discorsi, ha scoraggiato i commentatori.² Ora, oltre alla costruzione narrativa perfettamente riuscita, questo testo offre un campo privilegiato per lo studio del fenomeno dell'intertestualità: la molteplicità dei richiami di altri testi presenta qui un vero gioco di echi intertestuali. Ecco il fenomeno che ho l'intenzione di studiare.

1. L'INTERTESTUALITÀ CREA UNA COMPETENZA

At 12 è un racconto dai colori vivi. La successione di cinque scene si ordina come un dramma. *Prima scena*: presso il re Erode (vv. 1-5). Il re fa uccidere Giacomo fratello di Giovanni e imprigiona Pietro, in attesa di presentarlo davanti al popolo dopo la Pasqua. *Seconda scena*: nella prigione (vv. 6-11). Pietro, custodito da quattro squadre di quattro soldati, deve essere il prigioniero meglio sorvegliato di Gerusalemme. Ed ecco che un angelo del Signore appare, lo sveglia, [498] lo fa

¹ Dedico quest'articolo con emozione alla memoria di mons. Vittorio Fusco, l'esegeta e amico. La sua opera rimane esemplare per l'abbondanza della sua documentazione e la costante preoccupazione di una valutazione propriamente teologica dei risultati dell'esegesi. Vittorio Fusco ha amato tanto la Scrittura quanto la sua chiesa, e la sua vita fu una diaconia dell'una come dell'altra. Sono fiero di onorare la sua memoria con questo contributo su un'opera, Luca-Atti, che egli ha molto studiato. Una prima versione francese di questo testo è apparsa in D. MARGUERAT - A. CURTIS, a cura di, *Intertextualités. La Bible en échos* (Monde de la Bible 40), Genève 2000, 215-236. Sono molto riconoscente a Ettore Franco per la traduzione italiana e a Claudio Zamagni per la rilettura del testo.

² H. MARSHALL, «Apg 12 - Ein Schlüssel zum Verständnis der Apostelgeschichte», in C.P. THIEDE, a cura di, *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal 1987, 192-220, protesta contro l'abbandono di At 12 da parte degli esegeti, pretendendo al contrario che questo capitolo costituisca la chiave di lettura del libro degli Atti. Questo giudizio, eccessivo, si spiega con l'interesse che At 12 presenta nella perorazione di Marshall in favore della storicità del racconto lucano. Non è secondario che questo capitolo sia rappresentativo dei diversi problemi (storici, letterari, genealogici, narrativi, teologici) che il testo degli Atti pone all'esegesi.

preparare e lo trascina al suo seguito fuori, non senza che la porta si sia aperta da sola davanti a loro. *Terza scena*: presso Maria la madre di Giovanni Marco, dove si riunisce una chiesa domestica (vv. 12-17). Pietro bussa alla porta. La serva Rode lo riconosce e corre ad avvertire gli altri, che non le credono, mentre l'apostolo continua a bussare. Gli si apre finalmente. Egli racconta ciò che gli è successo, poi se ne va «verso un altro luogo». *Quarta scena*: ritorno dalla parte di Erode (vv. 18-19), dove i soldati non comprendono nulla di quanto è successo e si fanno punire dal re. *Quinta scena*: a Cesarea (vv. 20-23). Erode è acclamato dal popolo che lo scambia per un dio, ma in quell'istante, il tiranno è colpito dall'angelo del Signore e muore divorato dai vermi. *Finale* (vv. 24-25): la parola di Dio «cresceva e si moltiplicava»; Barnaba e Paolo lasciano Gerusalemme con Giovanni Marco.

Poco valorizzato dai teologi, At 12 si trova tuttavia al centro di molti interessi.

Lo storico è attratto dalla conferma che il testo lucano riceve dalla cronaca di Flavio Giuseppe sulla morte di Erode Agrippa I (*Ant.* 19,343-350).³ La critica delle fonti s'interroga sulla provenienza delle tradizioni raccolte dall'autore degli At.⁴ Il semiotico osserva come si orchestra il confronto tra il programma di Dio e l'anti-programma del re-tiranno.⁵ L'esegeta presta l'orecchio alle risonanze di esodo e di risurrezione suscitate da questo miracolo di liberazione nella notte pasquale.⁶ Il narratologo assapora la prodezza dello scrittore che, a partire dalle sue fonti, compone un racconto dove tragico (due morti violente) e burlesco

³ MARSHALL, «Apg 12 - Ein Schlüssel», S.J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll 1987, 47-50; H.J. KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996, 51-57.

⁴ La critica delle fonti identifica generalmente tre tradizioni distinte sullo sfondo di At 12: una notizia sull'esecuzione di Giacomo il Maggiore, un racconto di liberazione dalla prigione e una tradizione sulla morte di Erode Agrippa I; le sfumature dipendono dal lavoro redazionale di Luca. Cf. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen ⁵1968, 25-26; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 185-188; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12* (ÖTBK 5.1), Gütersloh-Würzburg 1981, 286-288; C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* (ICC), Edinburgh 1994, I, 569-573.

⁵ L. PANIER, «Parcours pour lire les Actes des apôtres», in *SémBib* 32 (1983), 27-32, vedi 30-32.

⁶ R. KRATZ, *Rettungswunder. Motiv- traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung* (EHS.T 123), Frankfurt 1979, 351-445 e 459-473; W. RADL, «Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12», in *BZ* 27 (1983), 81-96; J. DUPONT, «Pierre délivré de prison (Ac 12,1-11)», in *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris 1984, 329-342 [tr. it. Milano 1985], B. PRETE, A. SCAGLIONI, *I Miracoli degli Apostoli nella Chiesa delle origini*, Leumann-TO 1989, 107-121; S.R. GARRETT, «Exodus from Bondage: Luke 9,31 and Acts 12,1-24», in *CBQ* 52(1990), 656-680; C. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (EHPHR 71), Paris 1992, 239-250; D.T.N. PARRY, «Release of the Captives - Reflections on Acts 12», in C.M. TUCKETT, a cura di, *Luke's Literary Achievement* (JSNT.S 116), Sheffield 1995, 156-164.

(Pietro che bussa senza che gli si apra) si alternano.⁷ Ma pone anche il problema [499] della strategia narrativa con la quale si costruisce l'unità del capitolo: a quale percorso di lettura invita il narratore attraverso le cinque scene?

È il percorso di lettura che qui m'interessa. L'idea che il racconto di At 12 sia elaborato con un gioco d'intertestualità - G. Genette parlerebbe piuttosto di «transtestualità», termine generico indicante tutto ciò che mette un testo «in relazione, manifesta o nascosta, con altri testi»,⁸ riservando il termine intertestualità alla presenza esplicita di un testo in un altro per via di citazione, di plagio o di allusione⁹ - questa idea, dunque, non è nuova. Ma che cosa produce questo richiamo ad altri testi nell'atto di lettura?

Mi piacerebbe difendere la tesi che *il lavoro dell'intertestualità indotto dal narratore non fa che presupporre una competenza presso il lettore (la conoscenza d'altri testi); fa accedere il lettore a una competenza*. L'intertestualità infatti non consiste solo nell'arricchire il senso con risonanze improntate ad altri testi; il richiamo ad altri testi funziona come un processo obliquo, dell'ordine dell'implicito, che satura la lettura. Arriva a costruire presso il lettore *un'immagine che il testo non dichiara mai esplicitamente, ma che l'intertestualità costruisce dentro l'atto di lettura*¹⁰ all'occorrenza, nel caso di At 12, l'immagine costruita è un'immagine della storia della salvezza, e la competenza cui mira il processo dell'intertestualità è una comprensione dell'agire di Dio nella storia.

Procederei in tre tempi. Primo momento: verificare ciò che il racconto dà a comprendere (si tratta di darsi un'intelligenza globale del testo e della sua costruzione). Secondo momento: osservare come funziona il riferimento all'esodo. Terzo momento: guardare come si coniugano i richiami ad altri testi, in particolare allo scenario passione-risurrezione di Gesù.

2. DIO VERSUS IL TIRANNO

L'eccellenza della costruzione narrativa di At 12 (M. Dibelius parlava di una «perla tra le leggende degli At»¹¹ colpisce nell'analizzarla. Il racconto si può facilmente distaccare dal contesto tra le notizie editoriali di 11,27-30 e 12,24s,

⁷ WEISER, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12*, soprattutto 282-286; R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, Philadelphia 1990, II; L.M. MALONEY, «All that God had Done with Them». *The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles*, New York 1991, 101-115; L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles (Sacra Pagina)*, Collegeville 1992, 209-219.

⁸ G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Points 257), Paris 1992, 7.

⁹ *Ibid.*, 8-9. Da parte mia, parlerei in questo caso d'«intertestualità in senso stretto».

¹⁰ Per un approccio narrativo dell'intertestualità, che la narratologia pone nella categoria dei «commenti impliciti», vedi D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, Roma 2001, c.8, 106-123, spec. 110-114.

¹¹ M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen ³1957, 26: «eine besondere Kostbarkeit unter den Legenden der Acta».

tutte e due consacrate all'invio di un'assistenza materiale ai fratelli di Giudea e al ritorno della delegazione da Gerusalemme ad Antiochia. Chiusa tra queste due notizie, la drammatica che sviluppa il nostro racconto annoda pochi legami con la narrazione a monte o a valle, anche se bisognerà domandarsi quale funzione riveste At 12 nell'intrigo del libro. [500] Qual è la portata del nostro racconto i cui eroi muoiono, o sono risvegliati dall'angelo, o stentano a riconoscersi? La notizia finale indica secondo me di che si tratta: «Ora la parola di Dio cresceva e si moltiplicava» (v. 24). Come altrove negli At (6,7; 19,20), questo ritornello di crescita rinvia all'agire di Dio che fa ingrandire la sua chiesa.¹² Primo effetto d'intertestualità che noi incontriamo: il binomio *aujxavnein/plhquvnein* è uno stereotipo della Settanta (LXX) per designare nella tradizione sacerdotale la crescita richiesta dalle creature umane (Gen 1,22.28; 8,17; ecc.), ma soprattutto per descrivere il pullulare del popolo d'Israele lungo la sua storia (9,1.7; 28,3; 35,11; 47,27; 48,4; Es 1,7; ecc.).¹³ Qui, il pullulare della Parola include la crescita della comunità credente, e questa duplice grandezza è vista come l'opera provvidenziale di Dio.

La sorpresa viene dalla collocazione del ritornello di crescita: giusto dopo la menzione dell'orribile morte di Erode mangiato dai vermi (v. 24). Il contrasto è eloquente. Erode ha colpito Giacomo (v. 2s) e si prepara a colpire Pietro (v. 6a); egli se l'è presa con due apostoli, che il narratore qualifica come «quelli della Chiesa» (*tina" tw`n ajpo; th`" ejkklhsiva" v. 1*): è dunque all'*ejkklhsiva*, al popolo santo di Dio indicato col suo titolo onorifico, che il re attenta. La sua morte vergognosa segna la vittoria di Dio e la disfatta dell'avversario. La fine della prima scena (v. 5) aveva d'altra parte chiaramente identificato i fronti con una costruzione sintattica in *me;n/dev* da un lato Pietro custodito nella prigione, Pietro è in potere di Erode, controllato con misure di sicurezza eccezionali (quattro squadre di quattro soldati!); dall'altro lato la Chiesa, che prega Dio per lui con intensità (*ejktenw`"*). La miracolosa liberazione che seguirà e la punizione del tiranno non significano la superiorità del «potere della preghiera»¹⁴ ma la supremazia del Dio che la comunità invoca in suo aiuto pregando.

2.1 *Erode il re*

Fermiamoci sulla designazione di questo re: *JHrw/^dh" oJ basileuv"* (v. 1). Sempre altrove, nella letteratura storiografica greco-romana, questo monarca è designato sotto il nome di (Giulio) Agrippa.¹⁵ Senza pre-informazione, il lettore di At 12 ha

¹² Studio della formula in J. KODELL, «"The Word of God grew". The Ecclesial Tendency of Lovgo" in Acts 6,7; 12,24; 19,20», in *Bib* 55 (1974), 505-519, e della nozione di crescita ecclesiale legata alla Parola in W. REINHARDT, *Das Wachstum des Gottesvolkes. Biblische Theologie des Gemeindegewachstums*, Göttingen 1995, 143s.

¹³ Lista in KODELL, «"The Word of God grew"», 510-511.

¹⁴ Così JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, 218.

¹⁵ È così che lo chiama FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 19,343. Per quel che segue, rinvio alle osservazioni di KLAUCK, *Magie und Heidentum*, 51-53. La storia della dinastia erodiana è

difficoltà a identificare il personaggio, se non con la sua appartenenza alla dinastia erodiana. Ci sono tutte le ragioni per pensare che l'autore degli At non è colto qui in flagrante delitto di imprecisione storica, ma d'interstualità [501] interna all'opera. In effetti, si sa che nella sua preoccupazione di ancorare il suo racconto nella storia mondiale, l'autore a Teofilo si è servito della dinastia erodiana per assicurarsi un inquadramento storico. Un primo Erode sorge sulla soglia del Vangelo dell'infanzia: «Ci fu nei giorni di Erode re di Giudea¹⁶ un prete di nome Zaccaria [...]» (Lc 1,5); si tratta di Erode il Grande (37-4 a.C.), fondatore della dinastia. Un secondo Erode fa imprigionare Giovanni il Battista (Lc 3,19s), poi lo fa decapitare (Lc 9,7-9); Pilato, secondo la versione lucana, invierà presso di lui Gesù per un'udienza durante la Passione (Lc 23,6-12): si tratta di Erode Antipa, tetrarca di Galilea (Lc 3,1), uno dei numerosi figli di Erode il Grande. L'Erode che appare in At 12 è Agrippa I, nipote di Antipa e protetto da Caligola e da Claudio; il regno di quest'ultimo re di Giudea fu breve (41-44 d. C.), ma grande. Il quarto sovrano erodiano inquadra l'opera lucana alla sua estremità: è Agrippa (di fatto Agrippa II), figlio di Agrippa I, che in compagnia della regina Berenice si fa uditore dell'apologia di Paolo in 25,13–26,32; egli riprese nell'anno 53 l'antica tetrarchia di Filippo.

Notiamo la gestione differenziata della titolatura. Erode il Grande è chiamato JHrwv/dh" [oJ] basileuv" (Lc 1,5); Antipa è denominato tetraavrch" (Lc 3,19; 9,7; At 13,1; cf. Lc 3,1); Agrippa I è denominato basileuv" (At 12,1); Agrippa II è chiamato Agrippa oJ basileuv" (At 25,13.26; 26,27). Risultato: Luca vuole riportare sul re di At 12 il ruolo tematico negativo degli Erodiani. Agrippa II, al contrario, assumerà in At 25–26 il ruolo positivo del sovrano ellenistico illuminato, capace di stabilire l'innocenza di Paolo fuori di ogni animosità interna al giudaismo (26,32), mancando poco a essere convinto dal cristianesimo di Paolo (26,28): l'etichetta JHrwv/dh" gli è dunque risparmiata. In At 12, invece, il riporto dell'etichetta erodiana è intero: il re giustizia Giacomo come Antipa aveva fatto per Giovanni. Imprigiona Pietro per «piacere ai giudei» (v. 3a): la notizia ha il suo ruolo nel conflitto tra giudei e cristiani all'interno degli At, ma si può rilevare che essa è storicamente verificabile: Erode-Agrippa I ha avuto gran cura di mettere in mostra il suo rispetto verso le usanze giudaiche, e questo gli procurerà, sia presso Flavio Giuseppe che nel *Talmud*, un concerto di lodi.¹⁷

Dopo il primo effetto d'intertestualità notato a proposito del binomio *aujxavnein/plhquvnein*, che fa appello alla potenzialità semantica di uno stereotipo linguistico della LXX, constatiamo un secondo effetto, interno all'opera lucana: il richiamo, con la semplice ripresa del sintagma JHrwv/dh" oJ basileuv" di Lc 1,5, di un ruolo tematico costruito a monte del racconto.

stata appena presentata di nuovo nell'utile manuale edito da H. COUSIN, *Le monde où vivait Jésus*, Paris 1998, 99-128.

¹⁶ La migliore monografia su questo personaggio è di D.R. SCHWARZ, *Agrippa I: The Last King of Judaea* (TSAJ 23), Tübingen 1990.

¹⁷ Riferimenti in GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, 249 note 2 e 3.

2.2 *La liberazione dalla prigione: un genere letterario*

L'esecuzione di Giacomo fratello di Giovanni (la tradizione chiamerà questo figlio di Zebedeo: Giacomo il Maggiore) è narrata in sette parole (v. 2). Si [502] potrebbe immaginare che Luca avesse dato più spazio alla prima morte d'un apostolo dopo Giuda (1,18)! Evidentemente, il narratore persegue un altro scopo soffermandosi sulla prodigiosa liberazione di Pietro (vv. 6-11). Non è né la prima (5,17-20), né l'ultima liberazione dalla prigione (16,25-28) che l'autore degli At racconta, ma questa sorpassa in pittoresco le altre due.

Gli studi di O. Weinreich e R. Kratz hanno mostrato l'esistenza di un genere letterario nella letteratura antica, sia greca che romana, giudea, egiziana e babilonese: il genere «liberazione - apertura di porte».¹⁸ Questo *topos* comporta strutturalmente tre motivi: (a) l'esposizione presenta l'eroe incarcerato, messo sotto alta sicurezza dal potere locale; (b) il nucleo del racconto riferisce la liberazione notturna in seguito all'epifania di un messaggero celeste, e quasi sempre la caduta dei legami e l'apertura automatica delle porte; (c) la situazione finale inverte i dati iniziali: l'oppositore vinto è messo in stato d'inferiorità, talvolta castigato, la sorte delle guardie varia, mentre l'eroe si ritrova libero e vincitore.

Oltre il fatto che il nostro racconto presenta tutti gli ingredienti di questo genere tradizionale (a differenza di At 5,17-20), la cosa più interessante è di rilevare con Kratz il *Sitz im Leben* e la funzione del genere letterario in questione: questo trova il suo posto nel quadro «della propaganda missionaria, in genere per una nuova religione, un nuovo culto, che sono nella necessità di imporsi».¹⁹ Esso si vede perciò assegnare una funzione ben precisa, che è di favorire la diffusione del nuovo culto adducendo la prova che i portatori della nuova credenza sono inaspettatamente protetti dalla divinità; il discredito si trova così gettato su coloro che contrastano la loro predicazione. Il miracolo sigilla dunque l'insuccesso del potere locale, che si scontra con l'intervento protettore di Dio quando tenta di ostacolare l'avanzata del movimento religioso.

«Il lettore si aspetterà ormai che la vittoria dell'eroe sia confermata nei fatti: che la religione dionisiaca prevalga sulle concorrenti; che Apollonio di Tiana confonda i suoi detrattori; che Mosè sia riconosciuto in Egitto; che il cristianesimo di Pietro e di Paolo s'imponga ai giudei e ai pagani».²⁰

¹⁸ Elenchi dettagliati: O. WEINREICH, «Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte», in F. FOCKE ET ALII, a cura di, *Genethliakon W. Schmid Zum 70. Geburtstag am 24. Februar 1929*, Stuttgart 1929, 169-464 o O. WEINREICH, *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968, 200-404; KRATZ, *Rettungswunder*, 351-445.

¹⁹ KRATZ, *Rettungswunder*, 441: «Es hat seinen Platz, seine Funktion im Rahmen der missionarischen Werbung, der Missionspropaganda, in der Regel für eine neue Religion, einen neuen Kult, die sich erst durchsetzen müssen».

²⁰ GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, 239.

Il *Romanzo di Mosè* di Artapano, un giudeo alessandrino della fine del I secolo della nostra era, presenta la storia (non canonica) dell'incarcerazione di Mosè da parte del Faraone e racconta così la sua liberazione:

«Mentre si faceva notte, tutte le porte della prigione si aprirono da sole, e tra le guardie, alcune morirono, altre furono oppresse dal sonno e le loro armi si sbriciolarono. Mosè uscì e si recò al palazzo reale. Avendo trovato le porte aperte, entrò, e [503] all'interno il Faraone si svegliò mentre le guardie erano oppresse dal sonno».²¹

Questo parallelo è istruttivo, perché mostra che Mosè è trattato come un uomo di prodigi, come *theios anèr*, alla maniera di Dioniso o di Apollonio di Tiana. Per contrasto, si sottolineerà che l'autore a Teofilo non pone assolutamente Pietro in posizione di forza. L'apostolo dorme quando appare l'angelo (v. 6b), è svegliato con un colpo al fianco (v. 7b), e uscirà su comando come un prigioniero inebetito (v. 9). La sua totale passività dimostra certo il carattere inatteso dell'intervento angelico, ma anche che l'iniziativa dipende totalmente da Dio. Una concezione risolutamente teocentrica attraversa il racconto.

2.3 *La lenta generazione d'una parola*

Un'altra particolarità colpisce: la lentezza a comprendere. Che sia l'apostolo o la comunità in preghiera, nessuno afferra subito quello che è successo. Il narratore si sofferma al contrario sulla difficoltà di accedere al senso del miracolo, segno che ai suoi occhi l'agire di Dio nella storia non emerge nell'immediatezza.

Pietro stesso, durante tutta l'operazione, s'interroga sul grado di realtà (ajlhqev") di ciò che gli succede e crede di avere una visione (v. 9). Solo quando è fuori egli rientra in se (ejn eJautw'/ genovmeno" v. 11a) e confessa l'autore della sua messa in libertà; egli lo indicherà di nuovo alla comunità (v. 17a). Ci imbattiamo, con questo scarto tra l'avvenimento meraviglioso e il discorso che lo interpreta, in una costante del libro degli At. È Anania che propone a Saulo una lettura cristologica dell'avvenimento sulla via di Damasco (9,17). È un angelo che fa comprendere a Pietro il senso della visione degli animali che egli riceve a Giaffa (10,15); è Pietro che più tardi lo reinterpreterà davanti a Cornelio (10,28) e davanti ai fratelli (11,17s; 15,8s). Tra l'avvenimento e la parola che ne fa sorgere il senso, tra la storia (ambigua) e la parola che nomina Dio deve interpersi, per Luca, la persona del testimone. Pietro, non il narratore, nomina nel racconto l'autore del miracolo: il Signore (v. 11.17)²². C'è, in questo movimento del racconto che ritorna su sé stesso

²¹ Testo citato da GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, 237 nota 4. Il testo d'Artapano ci è conservato in modo frammentario da EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* (citazione: 9,27,23-25).

²² Ho mostrato altrove l'importanza e la ricorrenza di questo processo narrativo negli Atti: «Le Dieu du livre des Actes», in A. MARCHADOUR, a cura di, *L'Évangile exploré. Mélanges S.*

per *nominare* colui che ha *mostrato*, uno spazio aperto alla generazione di una parola teologica. Tornerò più avanti sul contenuto preciso di questa confessione di fede.

2.4 *La fine del tiranno*

L'ultimo motivo del genere «liberazione - apertura di porte», s'è già detto, è la disfatta dell'oppressore. Questa si concretizza qui in maniera particolarmente [504] tragica con la morte del re (vv. 20-23). Con il ritorno della morte nel finale, il racconto si chiude con una impressionante inclusione: la morte (di Giacomo e di Erode) lo inquadra con, tra le due, un gioco d'inversione tra immobilità e mobilità. Lo schema strutturale fa ugualmente apparire il ruolo-cardine del v. 11, dove Pietro rientrato in se stesso libera l'interpretazione teologica dell'avvenimento.

- A (vv. 1-3) Morte di Giacomo
- B (vv. 4-5) Immobilizzazione di Pietro da parte di Erode
- C (vv. 6-10) Messa in movimento di Pietro da parte dell'angelo
- D (v. 11) Lettura teologica dell'avvenimento da parte di Pietro
- C' (vv. 12-17) Messa in movimento della comunità da parte di Pietro
- B' (vv. 18-19) Immobilizzazione delle guardie da parte di Erode
- A' (vv. 20-23) Morte di Erode

Con il motivo della morte del tiranno, ritroviamo un motivo popolare, largamente diffuso nell'antichità. Dopo altri, O. Wesley Allen ha recentemente illustrato l'espansione transculturale di questo tema, il cui successo, tanto presso i greci (Erodoto, Pausania, Polibio, Diodoro il Siculo, Luciano) quanto presso i giudei (Cronache, Maccabei, Flavio Giuseppe), dipende dal fatto che ratifica lo schema della retribuzione divina.²³ Quest'ultimo tratto è particolarmente vivo nell'opera del Cronista, dove le gesta dei re d'Israele conoscono uno schema ricorrente: il re commette una colpa / l'operazione non gli porta vantaggio / l'ermeneutica della colpa punta sulla sua infedeltà (cf. 1Cr 26; 28,16-19). Nella memoria giudaica, la fine di Antioco IV occupa da questo punto di vista un posto particolare (2Mac 9,7-12; Dn 5,20). L'analogia è forte con la morte infame di Nerone.²⁴

Con Luca, il tratto si affina. La colpa di Erode è specificata: egli non ha rifiutato l'*adulatio*, l'adorazione divina. Il racconto di Flavio Giuseppe e quello dell'autore a Teofilo concordano su questo punto, malgrado una divergenza di valutazione: l'autore cristiano racconta la fine del re empio, mentre lo scrittore giudeo narra il trapasso di un peccatore pentito:

Légasse (LD 166), Paris 1996, 301-331 o D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LD 180), Paris-Genève 1999, 119-148.

²³ O.W. ALLEN, *The Death of Herod. The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts* (SBL.DS 158), Atlanta 1997. L'autore identifica le concezioni più vicine a Lc-At in tre storici del periodo ellenistico: Diodoro il Siculo, Dionigi di Alicarnasso e Flavio Giuseppe.

²⁴ Racconto in DIONE CASSIO, *Storia romana* 52,20,5, o in TACITO, *Annales* 14,15; 16,22.

«Alla fine del terzo anno di regno su tutta la Giudea, Agrippa si recò nella città di Cesarea, che precedentemente si chiamava Torre di Stratone; e qui celebrò spettacoli in onore di Cesare, sapendo che erano stati istituiti come una festa per la salute di Cesare; in questa occasione aveva luogo un ampio raduno di persone che svolgevano uffici importanti o erano state promosse di grado nel regno. Nel secondo giorno degli spettacoli, egli andò nel teatro indossando un manto meraviglioso intessuto interamente d'argento. L'argento, illuminato dai primi raggi del sole nascente, sprigionava scintille meravigliose il cui lampeggiamento incuteva timore e paura in coloro che lo fissavano. Gli adulatori, da varie parti, alzarono subito voci, [505] piuttosto di malaugurio, indirizzandosi a lui come a un dio: "Sii a noi propizio!" e, aggiungevano "finora ti abbiamo temuto come un uomo, ma d'ora in avanti concordiamo nel tenerti al di sopra di un (semplice) mortale". Il re non li rimproverò e non respinse, come empia, la loro adulazione; ma di lì a poco guardò in alto e vide un gufo posarsi su una fune al di sopra della sua testa. Subito lo riconobbe come nunzio di tristi presagi, come un'altra volta lo fu di liete notizie, e sentì una fitta al cuore. Sopraggiunse anche un dolore allo stomaco che subito si diffuse dappertutto, acutissimo fin dall'inizio. Sussultando, prese a dire ai suoi amici: "Io, 'il vostro dio', ora sono costretto ad abbandonare la vita, poiché il fato respinge in modo immediato le parole bugiarde dette, or ora, da voi. Da voi sono detto immortale, ed eccomi ora condannato a morire. Io, però, debbo accettare la mia sorte come Dio vuole. In realtà non ho vissuto un'esistenza ordinaria, ma un'esistenza in grande stile, salutata come una vera benedizione". Mentre pronunciava queste parole era sopraffatto da un dolore sempre più profondo [...] Straziato dal dolore al ventre, dopo cinque giorni morì» (*Ant.* 19,343-350).²⁵

Luca costruisce una piccola scena di riconciliazione, dopo una minaccia di blocco economico tra Erode e la gente di Tiro e Sidone (v. 20), per porre Erode in posizione di forza: vestito regale, sedile sul podio e discorso pubblico (v. 21).

È allora che il pubblico lo adula alzando la voce (ejfwvnei): una voce di dio e non di uomo» (v. 22).²⁶ Giuseppe è molto più diretto, poiché fa dire a Erode: «Il fato respinge in modo immediato le parole bugiarde dette, or ora, da voi» (19,347). Il peccato è sottoscritto: il colpo dell'angelo sterminatore (vedi Es 12,23) è giustificato da un commento del narratore: «perché non ha reso gloria a Dio» (v. 23). Attaccando Giacomo e poi Pietro, quelli dell'ejkklhsiva, Erode ha commesso il peccato di dismisura; egli ha attaccato Dio. È diventato colui che combatte contro Dio, il qeomavco" di cui parlava Gamaliele in At 5 quando preveniva il sinedrio dal prendersela con gli apostoli: «Allontanatevi da questi uomini e lasciateli andare! Perché se è dagli uomini che viene questo progetto o questa impresa, verrà distrutta; al contrario, se è da Dio, voi non potete distruggerli, nel timore di trovarvi anche in guerra con Dio (qeomavcoi)» (5,38s).

La morte dopo che il corpo è stato «divorato dai vermi» è un trapasso

²⁵ Trad. di L. MORALDI, a cura di, *Antichità Giudaiche di Giuseppe Flavio* (Classici delle Religioni sez. 2: la religione ebraica), 2 voll., Torino 1998, 11, 1212-1214.

²⁶ Nella sua *Vita di Pompeo* 27,4-5 (trad. franc. di R. Flacelière - E. Chambry, Paris 1973, VIII, 197), Plutarco presenta un esempio di *adulatio* popolare a Pompeo che ha fatto scalo ad Atene e ha arringato la folla dopo aver offerto un sacrificio agli dèi: «Ripartendo subito dopo, poté leggere delle iscrizioni in suo onore, formate ciascuna da un solo verso, una all'interno della porta della città: "Più sai essere un uomo, e più diventi dio", e l'altra all'esterno: "Noi t'aspettiamo, noi ti adoriamo, noi ti abbiamo visto, noi ti scortiamo"».

particolarmente infamante (Giuseppe si esprime più da un punto di vista medico parlando di dolori al bassoventre e di mali intestinali).²⁷ La sanzione divina evocata [506] da Luca è riservata alle colpe gravissime.²⁸ Qui ancora, il tratto è convenzionale sia nella letteratura profana che biblica: miscredenti e nemici di Dio, tiranni empi e traditori devono soffrire la morte più atroce.²⁹ In apertura degli Atti, la fine miserabile di Giuda «squarciato in mezzo» aveva già colpito il lettore (1,18).

2.5 Mordace ironia

Il racconto si conclude con un'ironia mordace:³⁰ la voce di Erode, adulata come l'organo di un dio, tace per far posto alla crescita della parola di Dio (vv. 23s). Un'altra ironia, che covava già dal v. 3, risplende ora in pieno giorno: il sovrano che fa perire Giacomo e imprigiona Pietro per piacere ai giudei (v. 3a) cede in realtà alla bestemmia di credersi Dio. Nell'economia del racconto degli Atti, dopo lo scalpore che ha rappresentato la lapidazione di Stefano da parte del sinedrio (7,54-60), le relazioni tra cristiani e giudei conoscono col c. 12 un nuovo deterioramento. Ormai, il ruolo tematico dei «giudei» (οἱ Ἰουδαῖοι) diventa sempre più sinonimo di ostilità e di aggressione rispetto ai cristiani.³¹

Concludiamo. Abbiamo visto fin qui emergere dal testo di At 12 due tipi d'intertestualità. Un tipo esterno: il richiamo, attraverso l'espedito di uno stereotipo linguistico della LXX, all'idea di una crescita comunitaria voluta e garantita da Dio. Un tipo interno: il richiamo, attraverso la ripresa della titolatura erodiana, di un ruolo tematico ostile a Gesù e ai suoi discepoli. Inoltre, abbiamo constatato l'importanza di due motivi tradizionali (il miracolo detto «liberazione - apertura di porte» e la fine vergognosa del tiranno), ripresi da Luca e reinterpretati

²⁷ La differenza tra la versione di Flavio Giuseppe e quella di Luca è valutata diversamente tra i commentatori. Per gli uni, Luca abbrevia maldestramente una fonte scritta che lo scrittore giudeo riprodurrebbe più fedelmente (H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* [HNT 71, Tübingen 1963, ²1972, 71]). Secondo altri, Luca si lascerebbe condurre da una tipologia ispirata da Ez 27-28, dove Giuda e Israele sono in lite con Tiro per questioni alimentari (M.R. STROM, «An Old Testament Background to Acts 12,20-23», in *NTS* 32 [1986], 289-292; GARRETT, «Exodus from Bondage», 676-677).

²⁸ F. LANG, «*Ἰουδαῖοι*», in *GLNT* XII (1969), 671-674 (= *THWNT* 7 [1964], 456-457).

²⁹ Alcuni riferimenti in H.J. KLAUCK, *Judas - ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg 1987, 116-121.

³⁰ Vedi la dissertazione di J.L. RAY, *Narrative Irony in Luke-Acts. The Paradoxical Interaction of Prophetic Fulfillment and Jewish Rejection*, Lewiston 1996 (sul nostro testo: pp. 58-59).

³¹ E già il caso in 9,23. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, 47-50, immagina che il clan del sommo sacerdote si sia coalizzato con Erode, e restringe la denominazione collettiva οἱ Ἰουδαῖοι del v. 3a alle autorità del sinedrio; il testo non offre alcun appoggio a questa lettura.

Corretta valutazione in S. CUNNINGHAM, *Through Many Tribulations. The Theology of Persecution in Luke-Acts* (JSNT.S 142), Sheffield 1997, 241.

nel quadro della sua narrazione. Dobbiamo ora osservare più attentamente altre procedure transtestuali messe in opera dall'autore in questo capitolo: la prima è sul piano linguistico, la seconda sul piano strutturale. Cominciamo col linguaggio.

3. IL DIO DELL'ESODO

A. Strobel, più di quarant'anni fa, ha attirato l'attenzione sullo sviluppo di una simbolica pasquale nel nostro racconto.³² Egli era confermato nella sua idea [507] dall'insistenza messa sulla datazione pasquale dell'evasione di Pietro nell'esegesi patristica, e già verso la metà del II secolo nella *Lettera degli Apostoli*, uno scritto giudeo-cristiano vicino al cristianesimo primitivo palestinese:

«Voi commemorate la mia morte! Quando verrà la Pasqua uno di voi sarà messo in prigione per il mio nome, e resterà nella tristezza e nella mestizia giacché, mentre voi festeggiate la Pasqua, egli si trova in prigione e (lontano) da voi; allora si affliggerà di non poter festeggiare la Pasqua con voi. Io allora manderò la mia forza nella (forma) dell'angelo Gabriele, e le porte della prigione si apriranno. Egli uscirà e verrà da voi, e con voi passerà la notte della vigilia e resterà fino al canto del gallo. Ma allorché voi compite la memoria, fatta per me, e l'agape, egli sarà cacciato nuovamente in prigione, quale testimonianza, fino a quando ne uscirà per predicare quanto io vi ho trasmesso» (*Lettera degli Apostoli*, 15).³³

Le affinità con il testo di Luca rinviano a una tradizione comune, per quanto i racconti non coincidano esattamente: da una parte, l'apostolo è angosciato per la solitudine e, dopo aver trascorso la veglia pasquale con la comunità, è di nuovo imprigionato; dalla parte lucana, l'angelo trova Pietro che dorme, e costui, una volta che ha raggiunto la comunità, se ne va «verso un altro luogo». Malgrado l'imprecisione della cronologia lucana (il v. 3 parla dei giorni degli azzimi, il v. 4 della Pasqua), il quadro temporale posto dagli At è ugualmente pasquale; Luca pensa alla settimana festiva che segue la festa (cf. Lc 22,1). Ora, la memoria pasquale richiamata da questa data è allertata, man mano che avanza il racconto, da una serie di tratti convergenti. In totale, almeno cinque indizi si succedono.

3.1 Cinque indizi

Primo indizio: l'uso al v. 1 del verbo raro *kakw`sai* per esprimere il maltrattamento che Erode fa subire ai membri della chiesa. Luca utilizza a cinque riprese questo verbo negli Atti (7,6.19; 12,1, 14,2; 18,10); le prime due ricorrenze

³² A. STROBEL, «Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. 12,3ff», in *NTS* 4 (1957-1958), 210-215.

³³ Testo citato secondo la traduzione di L. MORALDI, a cura di, *Apocrifi del Nuovo Testamento. 3. Lettere, Dormizione di Maria, Apocalissi*, Casale Monferrato (AL) 1994, 39-40.

si trovano nel discorso di Stefano, dove designano la violenza del Faraone contro il popolo d'Israele (7,6 cita Gen 15,13 LXX).³⁴ La comprensione del verbo e la sua connotazione esodale sono dunque preparati a monte di At 12, con un procedimento d'intertestualità in senso stretto, cioè per via di citazione.

Secondo indizio: la notte. Pietro è salvato la notte precedente la comparizione popolare decisa da Erode (th/ nukti; ejkeivnh/). Ora, il tempo notturno è un motivo tradizionale del racconto dell'uscita dall'Egitto (Es 11,4; 12,8.12.29.42).

Terzo indizio: le istruzioni dell'angelo, dopo che ha svegliato Pietro con un colpo al fianco, sono di una stupefacente precisione: «alzati in fretta» (ajnavsta ejn tavcei v. 7b), «cingiti e calza i tuoi sandali» (zw`sai kai; uJpovdhsai ta; skandavliav sou v. 8a). [508] Il confronto con Es 12,11, dove Mosè e Aronne sono istruiti dal Signore sul modo di consumare il pasto della Pasqua, è chiarificante: si ritrova, in termini analoghi, il portare la cintura (aiJ ojsfuve" uJmw'n periezwsmevnai), il calzare i sandali (ta; uJpodhvmata ejn toi" posi;n uJmw'n) e la fretta (meta; spoudh").

Quarto indizio: l'interpretazione dell'avvenimento da parte di Pietro (v. 11). Questo versetto gioca un ruolo-chiave perché enuncia la lettura teologica che Pietro fa della sua evasione, nel momento in cui riprende possesso di sé (ejn eJautw'/' genovmeno")³⁵.

Ora, questo atto ermeneutico si cristallizza in una formula che è lontana dall'essere innocente: «Adesso, sono veramente certo che il Signore ha mandato (ejxapevsteilen) il suo angelo e mi ha strappato (ejxeivlato) dalla mano di Erode e da tutto ciò che il popolo dei giudei si attendeva». La formula «strappare dalle mani di» (ejxairesvai ejk ceirov") richiama immediatamente alla memoria del lettore della LXX la fraseologia stereotipata dell'uscita dall'Egitto:

Es 18,4 «Il Dio di mio padre è infatti il mio aiuto e mi ha tolto dalla mano di Faraone (ejxeivlatov me ejk ceiro;" Faraw)»

Es 18,8 «E raccontò Mosè al suocero tutto quanto aveva fatto il Signore a Faraone e agli Egiziani per amore di Israele, e tutto il travaglio che era venuto loro per la via, e che li aveva strappati il Signore dalla mano di Faraone e dalla mano degli Egiziani (ejxeivlato aujtou;" kuvrio" ejk ceiro;" Faraw kai; ejk ceiro;" tw'n Aijguptivwn)»

Es 18,9 «Fu stupefatto Jothor di tutto il bene che aveva fatto loro il Signore, come li aveva strappati dalla mano degli Egiziani e dalla mano di Faraone (ejxeivlato aujtou;" ejk ceiro;" Aijguptivwn kai; ejk ceiro;" Faraw)»

Es 18,10 «E disse Jothor: «Benedetto il Signore perché ha strappato il suo popolo dalla mano degli Egiziani e dalla mano di Faraone» (ejxeivlato to;n lao;n aujtou' ejk ceiro;" Aijguptivwn kai; ejk ceiro;" Faraw)».³⁶

³⁴ Vedi anche Es 1,11; 5,22s; Nm 20,15; Dt 26,6; Gs 24,4.

³⁵ Il ruolo-chiave del v. 11 è stato ben intravisto da DUPONT, «Pierre délivré de prison», 338.

³⁶ La traduzione è di LUCIANA MORTARI ET ALII, *La Bibbia dei LXX 1. Il Pentateuco*,

Quinto indizio: la dichiarazione di Pietro ai credenti (v. 17). L'apostolo racconta loro «come il Signore l'aveva condotto fuori (ejxhvgagen ejk) dalla prigione». Questa nuova formulazione è abile: corrisponde a un racconto di evasione, ma nello stesso tempo, prende a prestito il verbo «fare uscire», che più di cento volte nella LXX esprime la fede nel Dio che ha fatto uscire il suo popolo dall'Egitto. Qui ancora, vediamo emergere un linguaggio biblico, uno «stile LXX», che l'autore degli At ha l'abitudine di adottare quando si tratta di dare al suo racconto la profondità di una storia di salvezza.³⁷ Questa procedura d'imitazione stilistica (*imitatio*) era normale nelle scuole retoriche greco-romane; era anche l'oggetto di un esercizio conosciuto, la prosopopea, che consisteva per gli [509] allievi nel comporre un discorso «alla maniera di».³⁸ Ma mentre gli scrittori ellenistici si esercitavano a imitare lo stile dei grandi classici (Omero, Erodoto, Tucidide, Euripide), l'originalità di Luca - ma Flavio Giuseppe gli sta accanto - sta nel ricorrere all'*imitatio* per porre il suo racconto in un quadro di riferimento dato dalla Scrittura.³⁹

3.2 *Un'uscita dall'Egitto in miniatura*

Il fascio di indizi che abbiamo raccolto è sufficientemente denso e omogeneo perché si possa parlare di un processo, elaborato, d'intertestualità tra At 12 e il testo di Es 12 che narra l'uscita dall'Egitto e l'istituzione del rito pasquale. Contro l'idea di un assembramento fortuito di vocabolario, si valorizzerà il fatto che le tre locuzioni kakw'sai, ejxairevsqai ejk ceirov" e ejxavgein, conformemente al vocabolario esodale della Bibbia greca, sono applicate da Luca all'avvenimento dell'uscita dall'Egitto in 7,6.19.34.36.40; 13,17.⁴⁰ Il ricordo di Es 12 è sollecitato più in particolare dalla costellazione di tre motivi: la notte (Es 12,8.12.29.42), il modo di vestire (Es 12,11) e la fretta (Es 12,11), ai quali potrebbe eventualmente aggiungersi il verbo utilizzato per il colpo dell'angelo (patavssein: Es 12,12.23.27.29).⁴¹

Rimanendo nelle categorie di Genette, si parlerà d'intertestualità in senso stretto,

Roma 1999, 311. La formula è ugualmente attestata in Gen 32,11; 37,21; Es 3,8; 14,30; Dt 25,11; 32,29; Gs 9,26; 14,10; IRe 10,18; Sal 105,10; Ger 41,13. Nel Vangelo di Luca, il cantico di Zaccaria fa uso della formula: Lc 1,68.71.74.

³⁷ E. PLÜMACHER ha magistralmente dimostrato il gusto lucano per l'*imitatio*: *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (StUNT 9), Göttingen 1972 (sullo «stile LXX»: 38-72).

³⁸ Rinvio per questo allo studio di W.S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville 1993, 98-99 e 125-131.

³⁹ Si consulerà su questo punto l'analisi di L. ALEXANDER, «L'intertextualité et la question des lecteurs», in MARGUERAT - CURTIS, a cura di, *Intertextualités. La Bible en échos*, 201-214.

⁴⁰ L'argomento è stato avanzato da TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, II, 154.

⁴¹ GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, 244 nota 4, propone questo accostamento, ma ne percepisce bene la difficoltà: patavssein è il termine tecnico della punizione divina, e si applica agli egiziani colpiti nelle piaghe d'Egitto (tanto nei Salmi e ISam che nel libro dell'Esodo). Il suo uso in At 12,7.23 sarebbe allora paradossale.

perché la co-presenza di Es 12 e di At 12 è assicurata per allusione. Ma non bisogna confondere l'allusione con la citazione: il rapporto col testo allegato non opera per integrazione (la citazione), ma per innesto. Il testo lucano convoca nella memoria del lettore un altro testo, che per sollecitazione di linguaggio viene a sovrapporsi al racconto dell'evasione di Pietro per guidarne l'interpretazione. W. Rordorf arriva a parlare di un'«uscita dall'Egitto in miniatura».⁴² Insisto: questo lavoro della memoria appartiene all'atto della lettura; il narratore, piuttosto che suggerirlo, lo induce.

3.3 *Gli effetti ermeneutici*

Questo lavoro della memoria intertestuale mi sembra abbia parecchi effetti nella lettura del nostro testo.

Innanzitutto, permette *la decodifica dell'avvenimento*. Innestare la storia dell'evasione sull'uscita dall'Egitto implica immediatamente che l'attore principi pale [510] non sia né Pietro, né l'angelo, ma il Dio che salva. Pietro formulerà esplicitamente questa lettura al v. 11: «Ora so veramente che il Signore ha mandato il suo angelo [...]». La messa in libertà di Pietro è così ricevuta come l'esperienza della presenza soccorrevole di Dio verso i suoi.

In secondo luogo, la memoria transtestuale induce *un processo di metaforizzazione*: l'evasione è figura di salvezza, e ancora di più, figura di salvezza per un popolo. Questo processo acquista tutto il suo senso se si considera il ruolo di At 12 nell'intrigo degli At. Attaccando Pietro, Erode se la prende con l'apostolo attraverso il quale Dio ha appena aperto ai pagani l'accesso alla salvezza (At 10,1-11,18); dal c. 13, dando il cambio a Pietro, Paolo e Barnaba cominciano a riunire il nuovo popolo venuto dai giudei e dai non-giudei. La liberazione di Pietro annuncia profeticamente e simbolizza questa estensione dell'alleanza alle nazioni; in senso proprio, «apre la porta» alla missione cristiana presso i non-giudei. Il narratore lo dirà d'altra parte poco dopo con queste parole: Paolo e Barnaba «raccontavano tutto ciò che Dio aveva fatto con loro e come avesse aperto ai pagani una porta di fede (quvra" pivstew)» (14,27).

In terzo luogo, il richiamo alla memoria esodale pone tra l'opera di Pietro e la liberazione dall'Egitto *una continuità*. Se il Dio dell'Esodo fa uscire Pietro, questo significa che sta dalla sua parte... e non dalla parte di Erode-Faraone e dei giudei ai quali questi vuole piacere (v. 3a). La continuità della storia della salvezza si trova quindi dalla parte dell'apostolo e della sua apertura ai pagani, mentre ironicamente, il re di Giudea riprende il posto del nemico del popolo santo. Inserendo così l'episodio di Pietro nella grande liberazione pasquale, l'autore a Teofilo fa capire che le gesta salvifiche continuano in favore della chiesa.

⁴² W. RORDORF, «Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag», in *ThZ* 18 (1962), 167-189, 183 nota 63: «so etwas wie ein "Auszug aus Ägypten" im Kleinen».

3.4 Notte di tutte le liberazioni

Un problema sorge tuttavia: Luca richiama un ricordo testuale del libro dell'Esodo oppure, in senso più generale opera un'anamnesi della tradizione esodale? Quello che si sa circa il ricordo dei testi nel I secolo porta a rifiutare l'alternativa: è l'anamnesi che media il ricordo (il più spesso orale) del testo.

Ma questo ricordo della notte in cui Israele esce dall'Egitto, all'interno della tradizione giudaica, è memoria delle gesta di liberazione del popolo lungo tutta la sua storia. La notte pasquale è diventata l'archetipo di ogni liberazione salvifica, sia passata che futura.⁴³ Un antico *midrash* di Es 12,42 commenta così la prescrizione di vegliare durante la notte pasquale per commemorare l'uscita dall'Egitto:

«Che significa "una notte di veglia"? (Una notte) durante la quale Dio ha fatto grandi cose per i giusti, come le aveva fatte per gli Israeliti in Egitto. È durante questa notte che ha salvato Ezechia, Anania e i suoi compagni, così come Daniele dalla [511] fossa dei leoni, ed è anche durante questa notte che il Messia e Elia manifesteranno la loro potenza».⁴⁴

La notte pasquale è notte di tutte le liberazioni: notte in cui Dio si ricorda degli oppressi, notte in cui Dio riscatta il suo popolo dai suoi oppressori. Il tema è ripreso da Luca, ma applicato: la linea delle liberazioni ormai passa attraverso l'apostolo Pietro. Questo adattamento è governato da un altro effetto intertestuale, verso il quale dobbiamo ora rivolgerci: il richiamo di un ricordo dell'evangelo, una memoria cristologica.

4. IL DIO DELLA RISURREZIONE

Il gioco della transtestualità non è finito. La rete intertestuale messa in atto da Luca sta per apparirci in tutto il suo spessore, poiché l'autore satura la lettura del suo testo richiamando un secondo metaracconto. Come in un gioco di bambole russe, la memoria esodale è in effetti sovraccaricata da un altro ricordo, più vicino, e che l'avvolge: il ricordo della passione-risurrezione di Gesù.

È vero che il lettore di Luca-At è stato debitamente avvertito: «Il servo non è al di sopra del suo maestro» (Lc 6,40). E durante l'ultima cena, quando Pietro dichiara secondo il Vangelo di Marco: «Anche se dovessi morire con te, non ti rinnegherò mai» (Mc 14,31), il Pietro di Luca dice: «Signore, con te sono pronto ad andare *fino in prigione*, fino alla morte» (Lc 22,33). Il lettore non è dunque sorpreso di vedere questa predizione compiersi e il destino dell'apostolo conformarsi a quello

⁴³ Vedi l'articolo di GARRETT, «Exodus from Bondage», soprattutto 661-666.

⁴⁴ Testo di EsR 12,42 citato da R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Ex XII,42* (AnBib 22), Roma 1963, 352.

del Maestro. Qui ancora, Luca ha moltiplicato i segnali indicanti (si ritrova l'intertestualità) che la passione-risurrezione di Gesù costituisce la matrice di senso della liberazione di Pietro.

4.1 *Destini paralleli*

Notiamo, l'abbiamo già rilevato, da parte di Luca, il richiamo del ruolo tematico erodiano con la scelta della denominazione «(il re) Erode» (12,1.6.19.21). Nel filo del grande racconto di Luca-At, questo nome ha un tanfo di Passione: l'ultima emergenza narrativa di un Erode rimonta al processo di Gesù, dove l'evangelista ha affinato il profilo del suo ruolo introducendo una comparizione di Gesù davanti a lui (Lc 23,6-12). Ma soprattutto, lo scenario tragi-comico dell'incredulità della comunità in preghiera, quando Pietro bussa alla porta, e i vani sforzi della serva per accreditare la notizia (At 12,12-17) richiamano, in modo insistente, lo scetticismo dei discepoli all'annuncio della risurrezione.

Confrontare sistematicamente gli effetti della liberazione di Pietro e quelli della risurrezione di Gesù dà un risultato sorprendente. Il montaggio in parallelo **[512]** delle due sequenze di At 12 e Lc 23-24 fa apparire una serie impressionante di corrispondenze, non più linguistiche come nel caso dell'Esodo, ma strutturali. I rari punti di contatto terminologico sono stati segnalati.

Pietro in At 12**Gesù in Lc 23-24**

Erode vuole piacere ai giudei (3a)	Pilato agisce su richiesta dei giudei (23,13-25)
Pietro è arrestato (sullambavnein) (3a)	Gesù è arrestato (sullambavnein) (22,54)
Erode vuole presentare Pietro al popolo (laov") (4b)	Pilato convoca i sommi sacerdoti, i capi e il popolo (laov") (23,13)
Un angelo appare nella prigione e illumina il locale (7)	Due angeli appaiono alle donne in vesti sfolgoranti (24,4)
L'angelo dice a Pietro: «alzati» (ajnistavnai) (7b)	Gesù è stato rialzato (ejgeivrein) (24,6a)
Pietro si reca nella casa dove sono riuniti i credenti (12)	Le donne riportano la notizia agli Undici e a tutti gli altri (24,9b)
Una donna sente la voce di Pietro (14a)	Le donne ricordano la parola di Gesù (24,8)
Rode corre ad annunciare agli altri ciò che ha sentito (14b)	Le donne ridicono ai discepoli ciò che hanno visto e sentito (24,9)
Gli altri non credono ciò che racconta la donna e la dicono folle (15)	I discepoli prendono le parole delle donne come vaneggiamento (24,11)
I credenti credono che si tratti del suo angelo (a[ggelo") (15b)	I discepoli credono di vedere un fantasma (pneu'ma) (24,37)
I credenti si meravigliano di vedere Pietro vivo (16)	I discepoli si meravigliano di vedere Gesù vivente (24,41)
Pietro se ne va verso un luogo enigmatico (17b)	Gesù sparisce agli occhi dei discepoli (24,31)

Il confronto è illuminante: i punti essenziali del nostro racconto trovano una corrispondenza nell'arresto o nel dopo-risurrezione di Gesù. Si intravede qui all'opera una figura retorica greco-romana molto apprezzata da Luca: la *synkrisis*. Questa consiste nello stabilire un parallelo strutturale tra due personaggi del racconto, da modellare l'uno sull'altro, in vista di fare apparire la continuità che li lega, all'occorrenza di misurarli l'uno con l'altro.⁴⁵ Il mimetismo di Pietro e Paolo è la più celebre *synkrisis* dell'opera lucana.⁴⁶ Un'altra consiste nel modellare [513] l'agire degli apostoli su quello di Gesù: come Gesù, Pietro e Paolo beneficiano di una visione estatica nel momento-chiave del loro ministero (Lc 3,21s; At 9,3-9;

⁴⁵ J.-N. ALETTI ha mostrato l'importanza della *synkrisis* nella strategia narrativa di Luca: *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma 1996, 53-86. Per una valutazione letteraria e teologica: MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 82-86.

⁴⁶ R.F. O'TOOLE, «Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts. A Further Study», in *BZ* 27(1983), 195-212.

10,10-16); come il loro Maestro, Pietro e Paolo guariscono un paralitico (Lc 5,18-25; At 3,1-8; 14,8-10); come Gesù, rianimano un morto (Lc 8,49-56; At 9,36-43; 20,7-12); come lui, predicano indurendo l'ostilità dei giudei, soffrono e sono minacciati di morte. La *synkrisis* è il grande procedimento d'intertestualità interna a Luca-At, mentre l'intertestualità esterna si gioca essenzialmente con la LXX.⁴⁷ At 12 ci mette di fronte a una *synkrisis* Gesù/apostoli (l'equivalente paolino è la liberazione di Paolo e Sila prigionieri a Efeso: At 16,25-28). L'allineamento della sorte di Pietro su quella di Gesù indica la ricorrenza di uno stesso fenomeno nella storia: indissolubilmente, Dio sorprende i suoi liberando i suoi testimoni prigionieri, anche dalla morte. La ripetizione del motivo dell'incredulità dei credenti, a proposito dell'evasione di Pietro, insiste sull'iniziativa di Dio che deve anche forzare i suoi per far riconoscere le sue aperture liberatrici.

4.2 Presenza cristologica

Perché Luca non dice più chiaramente le cose? L'autore a Teofilo non procede qui per citazione o allusione, ma con una serie di reminiscenze di uno scenario d'evangelo; sempre nelle categorie di Genette, bisogna parlare d'«ipertestualità», nel senso in cui l'ipertesto che è At 12 rinvia a un ipotesto (Lc 23-24) da cui deriva.⁴⁸ Perché il riferimento al Risorto si dice per via d'ipertestualità, cioè obliquamente? Perché il precedente costituito dalla passione-risurrezione di Gesù non è esplicitamente nominato?

È qui che il carattere, precisamente, *obliquo* dell'intertestualità deve essere messo in risalto. Sofferenza e liberazione dell'apostolo non reduplicano quelle del Maestro; esse vi si conformano, ma, a modo loro, sono diverse. L'intertestualità richiama alla memoria del lettore un testo che funziona come matrice di senso; ma non intende mettere in atto la riproduzione di quel testo primario. Così il carattere obliquo dei riferimenti a Lc 23-24 mi sembra sintomatico del tipo di rapporto che l'autore dell'opera a Teofilo intende annodare tra il destino del Signore e quello dei testimoni. La fine di Pietro non è raccontata, e neanche quella di Paolo alla fine degli At (28,16-31). Tutto succede come se, con questo mutismo narrativo sulla fine dei suoi eroi, l'autore a Teofilo volesse preservare da ogni ombra la sola morte salvifica: la morte del Signore. Solo questa morte è fondatrice, e l'unico martirio narrato negli At (la lapidazione di Stefano: 7,54-60) gli fa totalmente eco.

[514]

Perciò non mi sembra adeguato parlare di una «Passione di Pietro», vedere il suo sonno in carcere come una morte, assimilare l'apertura delle porte della prigione all'apertura della tomba di Gesù, e la sua partenza «verso un altro luogo» (12,17b)

⁴⁷ J.B. GREEN, «Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography», in B. WITHERINGTON, a cura di, *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge 1996, 283-299, ha scoperto l'importanza di questi due metaracconti che sono il Vangelo di Luca e la LXX nella scrittura degli Atti.

⁴⁸ GENETTE, *Palimpsestes*, 13-14.

a una destinazione celeste.⁴⁹ Questa lettura tipologica forza il testo con una decodificazione allegorica alla quale il testo si oppone; Luca ha avuto cura di non offrire qui alcun equivalente al trapasso di Gesù, né alle sue emozioni durante la passione, e la misteriosa indicazione dell'«altro luogo» verso il quale sparisce l'apostolo taglia corto ogni speculazione su un martirio che farebbe concorrenza alla croce.⁵⁰ Al contrario di questo mimetismo forzato, il ravvicinamento in diversità lascia intatta una presenza che è quella del Maestro. È da sottolineare che sul cammino dell'identificazione tra il Cristo e gli apostoli, Luca non ha mai oltrepassato la soglia che gli At apocrifi di apostoli non tarderanno a passare: Gesù appare sotto i tratti di Paolo negli *At di Paolo* e prende il viso di Tommaso negli *At di Tommaso*.⁵¹

Questa presenza cristologica immessa dal fenomeno dell'intertestualità è anche una *mediazione* cristologica. L'evasione miracolosa di Pietro è percepita male dai credenti tanto quanto la notizia della tomba vuota. Sono sensibile al ruolo integratore che nel racconto esercita il richiamo a Lc 24, che copre il racconto dal v. 3 al v. 17: è attraverso la mediazione della storia di Gesù che la notte di Pietro fa senso e diventa notte di liberazione. La risurrezione del Cristo assicura e perpetua in ambito cristiano l'intervento del Dio dell'Esodo. È dunque attraverso la liberazione di Gesù che il Dio dell'Esodo diventa, per la chiesa, il Dio efficace che fa uscire. Ma ancora una volta, incombe al lettore operare questo lavoro interpretativo - non dichiarato ma indotto dal testo - che lo conduce in definitiva a percepire, *via* la storia di Gesù, come il Dio dei padri non cessa di liberare i suoi dal potere del tiranno.

4.3 *L'esodo di Gesù*

Se è corretta, questa lettura potrebbe essere preparata da un'annotazione del racconto della trasfigurazione in Lc 9,31. Mosè ed Elia sulla montagna, apparsi in gloria, conversano dell'«esodo» di Gesù che sta per compiersi a Gerusalemme [515] qui infatti, a differenza di Mc 9,4, è proprio il termine e[xodo" che Luca

⁴⁹ Questa lettura tipologica è sostenuta da GARRETT, «Exodus from Bondage», 670-677, qui 671: «the account [Ac 12] récapitulates the entire sequence of earthly and cosmic events pertaining to Jesus' death, resurrection, and ascension». Vedi ugualmente PARRY, «Release of the Captives», 159-161, qui 160: «a recapitulation, in the experience of the apostle, of the passion and resurrection of Jesus». Più prudente ALETTI, *Il racconto come teologia*, 63-64.

⁵⁰ L'evasione narrativa del personaggio di Pietro in 12,17 (riapparirà fugacemente in 15,7-11 per dar garanzia alla missione di Paolo e Barnaba) s'inscrive nel quadro della teologia lucana, che rispetto a un orientamento agiografico, privilegia il progresso della Parola rispetto alla biografia del testimone. La stessa logica ha spinto il narratore a sorvolare sul martirio di Paolo, per quanto conosciuto dai lettori (20,24s). Si farà attenzione all'avvicendamento posto dal principe degli apostoli prima di mettersi da parte (12,17b): la trasmissione della notizia «a Giacomo e ai fratelli» prepara la posizione dominante che prenderà il fratello del Signore in At 15. Ancora un indizio di continuità, che conferma la priorità accordata al destino della chiesa su quello dei suoi servitori.

⁵¹ *Atti di Paolo* 3,21; *Atti di Tommaso* 151-153; 154s.

utilizza. Il Dio della risurrezione è già indicato qui come il Dio dell'uscita, il Dio della partenza, il Dio che strappa alla morte.

Pietro non lo contraddirà in At 5,30, quando dichiara che «il Dio dei nostri padri ha rialzato Gesù». Attraverso il gioco dell'intertestualità, il lettore è reso capace in At 12 di verificare questa continuità nella storia della salvezza: la messa in libertà di Pietro, così come Luca la dà a leggere, riattiva la tradizione secolare di liberazione cominciata con i padri, e confermata paradossalmente dalla risurrezione del Messia.

5. CONCLUSIONE

Il richiamo alla memoria di altri testi richiede dal lettore, dalla lettrice di Luca-At una conoscenza previa: nell'ignoranza totale della tradizione esodale, il lettore passerà accanto a una parte importante degli effetti di senso voluti dall'autore. Ma noi abbiamo constatato che Luca aveva premunito il suo lettore rispetto a questa lacuna culturale: il discorso di Stefano (At 7) richiama il vocabolario esodale e lo applica agli avvenimenti dell'uscita dall'Egitto, prima di riattribuirlo in At 12. La lettura diventa così non solamente l'occasione per richiamare l'informazione pre-acquisita dal lettore, ma un luogo dove l'autore costruisce progressivamente un lettore competente per leggere il suo testo. La nostra analisi ha tentato di mostrare attraverso il testo stesso come il narratore aveva orchestrato la costruzione di questa competenza di lettura.

Nel corso dell'analisi di At 12 è apparso che l'effetto dell'intertestualità non è mai esplicitato nel testo. L'individuazione da una parte dell'intertestualità esterna (richiamo alla LXX), dall'altra dell'intertestualità interna a Luca-At (richiamo allo scenario passione-risurrezione), permette al lettore - senza che l'autore l'abbia mai detto - di misurare la dimensione teologica dell'episodio dell'evasione di Pietro, di sottrarlo all'aneddoto per vederci il frammento di una storia di salvezza. L'autore a Teofilo poteva sperare che la competenza di lettura così acquisita sarebbe stata riportata sul presente del lettore - per aiutarlo a decifrare, nella sua storia, i segni di una stessa storia liberatrice. Quello che Vittorio Fusco chiama un «impegno storiografico nell'orizzonte della fede».⁵²

⁵² «Si rivelano fallaci le contrapposizioni tra "Luca lo storico" e "Luca il teologo". Né storiografia fine a se stessa, né speculazione teologica astratta, ma riflessione teologica che passa attraverso la narrazione, la ricostruzione di ben determinati avvenimenti: impegno storiografico nell'orizzonte della fede» (V. Fusco, «Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana», in A.B.I., *La storiografia nella Bibbia*, Bologna 1986, 152).