

DOV'È EMMAUS? INDIZI PRESENTI NEL TESTO DI LUCA 24 SECONDO IL CODICE DI BEZA¹

Jenny Read-Heimerdinger

Alcuni studiosi si sono concentrati sulla specifica tecnica lucana di utilizzo delle Scritture Giudaiche; nello stesso tempo vengono compiute continuamente scoperte che aggiungono nuove informazioni circa la natura e la funzione delle Scritture nel Giudaismo del I secolo.² I riferimenti scritturali non riguardano solo le citazioni dirette usate da Luca quanto piuttosto anche gli adattamenti creativi di testi o di insiemi di testi per una configurazione di narrativa tipo Midrash, impostata in relazione agli schemi interpretativi dell'esegesi tradizionale giudaica.

Luca situa gli eventi relativi alla vita di Gesù (nel Vangelo), come anche quelli relativi alle prime comunità di discepoli (Atti), nell'ambito della continua evoluzione della storia di Israele.³

Nel capitolo finale del Vangelo di Luca troviamo palesi riferimenti alle Scritture Giudaiche che vengono riportati come strettamente legati al Gesù risorto, al fine di interpretare la sua identità Messianica (Lc 24,27; 44-47). Ma, oltre gli ovvi riferimenti relativi alla resurrezione di Gesù, possiamo riscontrare più estesi riscontri dell'utilizzo delle Scritture adoperato da Luca.

Il nostro studio esaminerà in dettaglio questi aspetti e si focalizzerà sulla sezione centrale del capitolo (vv. 13-25), dove Gesù incontra due discepoli durante il tragitto che va da Gerusalemme a un villaggio situato a una certa distanza.

Uno dei punti fondamentali è quello di accertare il testo di prima mano di Luca, dato che il capitolo 24 esiste in due versioni, definite come il Testo Alessandrino (TA) e il Testo Occidentale (TO). Si ritiene che quest'ultimo sia caratterizzato in generale da una maggiore lunghezza per quanto attiene gli Atti⁴, ma nel capitolo finale del Vangelo si riscontra l'esatto contrario. La massima tradizionale dell'esegesi, lectior breviar potior, ha fatto sì che la versione più breve del testo, quella Occidentale, fosse accolta con maggior favore, rispetto alla versione Alessandrina del Vangelo, più lunga, etichettata da Westcott e Hort come '*interpolazione non-Occidentale*'.⁵

Tuttavia, nonostante la generica approvazione per il Testo Occidentale, non c'è stata una reale approfondita analisi di questo testo, per cui la maggior parte degli studi del Vangelo di Luca sono di fatto basati sulla versione Alessandrina. Infatti, come sottolineato in altre occasioni,⁶ il Testo Occidentale, a differenza dell'altro, non ha generato commenti omogenei, ma una serie di testimonianze, la cui principale assonanza risiede nel fatto di non assomigliare alla Alessandrina. Ciò che solitamente

si intende con “Testo Occidentale” è di conseguenza una ricostruzione ipotetica basata su una diversità di testimonianze, molte delle quali sono semplici versioni in opposizione ai manoscritti greci (Greek MSS). Non sembra essere una metodologia giusta quella di comparare un testo ricostruito e non-esistente con un testo come l’Alessandrino, facilmente identificato e consultabile nel Codex Sinaiticus (S01, più antico?) e nel Codex Vaticanus (B03). Tuttavia una analisi indipendente di estesi passaggi nell’unico testo Greco che differisca consistentemente dal testo Alessandrino degli scritti di Luca, il Codice di Beza (D05), ha dimostrato che il testo di questo manoscritto mostra una notevole consistenza linguistica e letteraria.

Alcuni studi sottolineano che questo scritto, nel suo insieme, comunica una particolare intenzione teologica da parte dell’“autore”.⁷ Questo risultato mette in dubbio l’ipotesi che il testo del Codice di Beza, così come oggi conosciuto, sia il risultato di modifiche successive,⁸ o che sia frutto del lavoro di uno scriba sciatto e bizzarro.⁹

Consultando le attuali edizioni del Nuovo Testamento Greco,¹⁰ è possibile trarre alcune impressioni sulle differenze che esistono tra i vari manoscritti utilizzati per il testo definitivo. Queste impressioni, comunque, sono troppo vaghe per permettere la precisa e dettagliata ricostruzione di uno qualunque dei manoscritti. Ciascuna modalità di lettura non è sostenuta da un apparato critico; molte sono ritenute insignificanti dagli autori e, in ogni caso, limitano lo spazio per citazioni appropriate. Inoltre, successive letture di varianti contenute nel testo sono generalmente ritenute dai critici come istanze interpretative indipendenti, col risultato che esse non vengono mai inserite o riconosciute nelle pubblicazioni successive. Detto questo, l’edizione ampliata del Vangelo di Luca, pubblicata dall’International Greek New Testament Project (Progetto Internazionale per il Nuovo Testamento Greco) comprende una serie di varianti di lettura senza essere troppo legata ai criteri di valutazione del contenuto.¹¹ Questa edizione, in concomitanza con l’accesso ai testi di alcuni manoscritti, evidenzia che non è difficile uscire dai confini delle edizioni popolari per poter diffondere altre comparazioni sui vari stadi di redazione del Nuovo Testamento. Sta diventando sempre più evidente che lo studio dei manoscritti, rispetto alle diverse varianti di lettura, è un esercizio che apporta un flusso di informazioni rilevanti nonché opportune chiavi di interpretazione della storia del testo del Nuovo Testamento.

Ciò che mi si chiede di fare in questo studio della sezione centrale del capitolo finale del Vangelo di Luca è commentare alcune letture del “testo breve”, così come appare nel D05, comparandole con quelle del B03 che è essenzialmente il testo stampato nelle edizioni N-A²⁷/UBS⁴. Il B03 sarà il testo di riferimento in rappresentanza del Testo Alessandrino, ma verranno sottolineate tutte le varianti derivanti dal testo del S01. Tenterò di indicare le ragioni delle differenze esistenti tra

le due versioni del testo e di considerare come gli intenti di Luca siano propriamente rappresentati nel testo del D05 e come lo siano differentemente nel testo del B03.

Una chiave teologica

I temi sviluppati da Luca nel corso dell'ultimo capitolo – un viaggio, un incontro con Dio e la provvisione di vino e cibo – sono gli argomenti preminenti contenuti nelle più antiche storie del popolo giudaico, così come è evidenziato in Genesi, ed esistono in Luca 24 espressioni verbali in comune con quelle presenti in molte di queste storie.

Tra queste si può citare la visita che nel querceto di Mamre tre angeli fanno ad Abramo e il pane da lui offerto prima che essi si rimettano in viaggio (18,5); nonché la provvista di pane ed acqua ad Agar prima che cominci ad errare nel deserto di Beersheba (21,14).

Di grande rilevanza è il viaggio di Giacobbe alla volta di Bethel, durante il quale egli fa il sogno della scala tra terra e cielo, un episodio questo che verrà esaminato in maggior dettaglio per evidenziare come esso sia rappresentativo del significato teologico dell'episodio centrale nella sequenza delle apparizioni di resurrezione presenti in Luca 24, cioè quello dell'incontro di Gesù con i due discepoli.

La pista relativa al significato dell'episodio di Giacobbe è tracciata dal nome dato al villaggio di destinazione nel testo del Codice di Beza di Luca 24,13, "Oulammaous". Il testo di quel passaggio nei due codici è il seguente:

Codex Bezae

¹³† Ἦσαν δὲ δύο πορευόμενοι ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ εἰς κώμην ἀπέχουσιν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ὀνόματι Οὐλαμμαοῦς.

Codex Vaticanus

¹³Καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην ἀπέχουσιν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ἢ ὄνομα Ἑμμαοῦς,

Il nome "Oulammaous" si trova solo nelle versioni greca e latina del Codice di Beza; lo si trova altresì nella letteratura greca solo in certi manoscritti della versione della storia della scala di Giacobbe di Genesi 28 dei LXX.¹² È bene dare uno sguardo al passo di Genesi per indagare il significato di questo nome ivi contenuto.

Dopo aver raggirato suo padre sulla primogenitura di Esaù, Giacobbe tentava di sottrarsi alle ire del fratello maggiore (Gen 27,18-45). Era in viaggio da Beersheba verso Haran, quando si fermò all'imbrunire su una strada di montagna a nord fuori Gerusalemme. Lì sognò una scala che toccava il cielo, con angeli di Dio che salivano e scendevano sulla scala stessa o verso di lui.¹³ Una voce gli parlò e gli assicurò la protezione di Dio, confermando che la terra su cui si sarebbe fermato sarebbe stata sua e della sua discendenza, un luogo dove moltiplicarsi e da dove spandersi su tutta la terra. Al risveglio, Giacobbe prese la pietra su cui aveva posato il capo e la depose come pilastro su cui sparse un unguento come sacrificio di ringraziamento. Il nome del luogo, in passato Luz, divenne Beth-El, la casa di Dio.

La scena si conclude con il voto di Giacobbe: se Dio fosse stato con lui e gli avesse fornito pane e vestiti così da poter ritornare con sicurezza dalla sua fuga alla casa paterna allora Dio sarebbe stato suo Signore e la pietra sarebbe stata il fondamento della casa di Dio; ed egli avrebbe restituito la decima di ogni cosa in suo possesso.¹⁴

Nella versione dei LXX di questo racconto, il nome “Oulammaous” risulta essere l’antico nome di Bethel (Gen 28,19). Tale forma del nome deriva da un malinteso (probabilmente involontario, ma è possibile che non lo sia) basato sulla spiegazione data nel testo ebraico, cioè sul fatto che il luogo prima si chiamava Luz (לז מלז [ulam luz]).

“Oulammaous” in altre parole designa il luogo che Giacobbe chiamò Bethel. È importante specificare le connotazioni del nome. Sotto la monarchia divisa, Bethel divenne il luogo di opposizione al culto di Gerusalemme e rappresentò l’antagonismo ai profeti ufficiali. Era il centro religioso del regno ribelle del nord. Tuttavia, se Luca si fosse riferito a Bethel per evocare il luogo quale centro dell’idolatria, avrebbe più propriamente usato il nome “Bethel”.¹⁵ Invece, egli chiama quel luogo “Oulammaous”, il che attua una indubbia connessione con la scena di Genesi 28 in cui Giacobbe per primo realizza un monumento per segnare la dimora di Dio sulla terra.

Se esaminiamo in parallelo il testo di Luca 24 e Genesi 28 possiamo notare una ricca serie di analogie. Ciò comporta similarità di concetti, ma dipende in parte anche dalla fraseologia del testo dei LXX. Gli elementi in Luca 24 sono concentrati nell’episodio centrale (vv. 13-35), ma i paralleli si spingono a comprendere gli episodi precedenti e successivi del capitolo. Possiamo vederli più chiaramente esaminando punto a punto il racconto di Genesi e Luca 24:

Genesi 28

v.10

Giacobbe si mette in viaggio per sfuggire a suo fratello

v.11

- a. il sole tramonta quando lui arriva in un determinato luogo
- b. si addormenta

v.12

- a. sogna

Luca 24

I due discepoli si mettono in viaggio, verso un luogo che dista un giorno intero (vedi sotto)

- a. verso sera, sul finire del giorno, mentre si avvicinavano al villaggio. vv.28-9.
- b. i loro occhi si oscurano, v.16

- a. la donna dice che hanno avuto una visione

| | |
|--|--|
| <p>b. la scala che unisce cielo e terra</p> <p>c. angeli salgono e scendono</p> | <p>b. il giorno dell'ascensione, Gesù va in cielo (At 1:10-11)</p> <p>c. la donna ha avuto una visione di angeli (v. 23)</p> |
| <p>v.13</p> <p>a. Dio si rivela fuori dal cielo per comunicare con Giacobbe</p> | <p>Gesù, risuscitato, si rivela ai discepoli, secondo le Scritture, vv. 25-27,44</p> |
| <p>v.14</p> <p>Promette che Giacobbe sarà padre di molta discendenza che raggiungerà i quattro angoli della terra</p> | <p>Gesù ordina ai suoi discepoli di andare ai confini della terra, e promette lo Spirito Santo (vv. 47-49, At 1:4-8)</p> <p>I suoi dodici apostoli rappresentano i dodici figli di Giacobbe (22:30, At 1:17)</p> |
| <p>v.15</p> <p>a. Dio sarà sempre con lui (μὲν σοῦ); espressione tipica durante i viaggi</p> <p>b. tutto ciò che Dio ha detto sarà compiuto</p> | <p>a. Gesù sta con i discepoli (μὲν ἑμῶν) (v. 29, due volte in D, v. 30B)</p> <p>b. Il compimento delle Scritture in Gesù (vv. 25,32,44)</p> |
| <p>v.16</p> <p>a. Giacobbe si sveglia</p> <p>b. si accorge che il Signore è con lui</p> | <p>a. Gli occhi dei discepoli sono aperti (v. 31); la mente è aperta (v. 45)</p> <p>b. Riconoscono Gesù (vv.31-35); si rendono conto che egli è risuscitato (v.34D)</p> |
| <p>v.17</p> <p>Egli ha paura</p> | <p>I discepoli riuniti a Gerusalemme hanno paura quando Gesù appare (v.37)</p> |
| <p>v.18</p> <p>Egli si alza</p> | <p>I due discepoli si alzano (v.33)</p> |
| <p>v.20</p> <p>Egli chiede del pane e dei vestiti quale segno dell'alleanza</p> | <p>Il fatto che Gesù prende il pane è il segno tangibile di chi egli sia (v.31D) (In B, è lo spezzare il pane, v.35)</p> |

Nel testo B03, il segno che identifica Gesù è *lo spezzare* il pane, comunemente inteso come collegato all'ultima cena di Luca 22. Nel testo D05 è *il prendere* il pane che funge da segno per i discepoli. Molto prima che la distribuzione del pane divenisse il simbolo eucaristico cristiano, essa era segno giudaico di ospitalità e di provvigione da parte del padrone di casa. Il testo del D05 non imbastisce una connessione specifica con l'ultima cena, ma dà la traccia da seguire, quella secondo cui Dio provvede al sostentamento, stabilendo così un ulteriore parallelo con Gen 28,20.¹⁶

Il numero di similitudini tra il testo di Gen 28 e Luca 24 è impressionante: queste si riscontrano nel testo di Beza soprattutto laddove si narra dell'incontro dei discepoli con Gesù. Queste similitudini ci suggeriscono che l'autore vuole in qualche modo ricollegarsi all'incontro di Giacobbe con Jahvè a Bethel. È un modo questo di leggere le scritture tipicamente giudaico, a voler dimostrare che gli eventi di Gesù e dei suoi seguaci sono già contenuti nella Torah. È un uso delle scritture che non può però essere ristretto agli scritti di Luca, né tanto meno a Luca come autore del Nuovo Testamento. Nello specifico viene presa ad esempio la storia di Giacobbe: il perché diventa più comprensibile quando si considera la ragione del viaggio di Giacobbe. Egli è in fuga dal fratello, al quale ha sottratto la primogenitura. Scappa per salvarsi la vita.¹⁷ Durante il viaggio, che prende le mosse da questo inganno Dio decide di andargli incontro. Nell'insegnamento tradizionale legato alla storia di Giacobbe¹⁸ alcuni elementi si sono radicati. In particolare, è stata attribuita grande importanza al tramonto del sole: si dice che Dio abbia miracolosamente anticipato il tramonto perché voleva parlare con Giacobbe in privato, e perfino che lo abbia fatto "perché "il Verbo" ardeva di parlare con lui".¹⁹

Se Luca, nel suo Vangelo, utilizza la storia di Giacobbe come sfondo per l'apparizione di Gesù ai due discepoli dopo la sua resurrezione, è perché egli vuole ritrarre il viaggio dei discepoli in modo simile, come in fuga da qualcosa. Questa interpretazione è confermata da un discreto numero di fattori che sono sempre evidenti nel testo del Codice di Beza. Prima di tutto, la fuga trova motivo nel contesto dei due tradimenti perpetrati ai danni di Gesù da parte del gruppo, quello di Giuda (Lc 22,3-6, 47-8) e quello di Pietro (22,54-62). Non è da sottovalutare il fatto che nel testo di Beza il tradimento di Giuda è una ri-attuazione del tradimento di Giacobbe ai danni del fratello.

In relazione al segno del bacio che Giuda dà a Gesù (22,47-48), il testo D nel v. 47 riproduce le stesse parole che il testo dei LXX riserva al tradimento di Esaù da parte di Giacobbe, nel punto in cui questi si reca ad ottenere la benedizione del padre (Gen 27,27).²⁰ Ne consegue che in forza di questa citazione il parallelo della storia di Giacobbe è già in atto nel capitolo 24.

Se da una parte è vero che nel racconto fatto a Gesù i discepoli attribuiscono la caduta (παράδωκαν, stesso significato del verbo "tradire") al "sommo sacerdote e ai governanti", ciò va considerato nel contesto sociale di una comunità profondamente unita che condivide il senso di responsabilità per le azioni mal riuscite. Le autorità religiose rappresentano il popolo, e se sono loro ad aver peccato per la messa a morte del Messia, allora anche il popolo ha peccato.²¹

Anche se i due discepoli in viaggio non avessero avuto un ruolo individuale nel tradimento/consegna di Gesù, non c'è dubbio sulla loro affinità con coloro che l'avevano fatto. Il tema del tradimento è molto importante in quanto fornisce la chiave di comprensione dell'identità dei discepoli, ma questo è un aspetto che non abbiamo il tempo di sviluppare in questa sede.

Infatti, l'ordine preciso delle parole nel testo di Beza., verso 13, conferisce alla frase di introduzione al viaggio dei discepoli il senso specifico di una fuga dal gruppo al quale essi appartengono: ἦσαν δὲ δύο πορευόμενοι ἐξ αὐτῶν. Inoltre, il senso di sconfitta e di disappunto che emerge nella spiegazione data a Gesù dai discepoli mentre egli parla con loro è più acuto nel testo del D05:

v.19 – invece della forma nazionalistica “Nazarenos” (Ναζαρηνός), il D05 utilizza il termine “Nazoraios” (Ναζωραίος) che implica le connotazioni Messianiche negli scritti di Luca.²² Stando al testo del D05, i discepoli riconoscevano Gesù come il Messia, il sovrano di discendenza davidica, ma egli non aveva assecondato le loro aspettative.

v.21 – la speranza è espressa in D05 nel verbo al passato: “noi speravamo che egli fosse...”; S01 usa il presente per il primo verbo e per il secondo; anche B03 ha il secondo verbo al presente. Nel D05 la speranza che Gesù libererà il popolo di Israele è abbandonata poiché la morte del Messia ha determinato la fine di tutto. Essa sarà rinnovata dopo che la resurrezione di Gesù sarà capita (At 1,6; 2,36; 3,20-21; 5,31); sarà poi abbandonata ancora una volta, ma in senso positivo, da Pietro finalmente.²³

v.22 – il senso del tempo trascorso dalla morte è accentuato da D05 mediante l'uso di “oggi è il terzo giorno...”, invece che “questo è il terzo giorno...”.²⁴

Infine, il D05 utilizza i verbi al perfetto “... dato che tutte queste cose accaddero”, mentre il testo Alessandrino usa l'aoristo, una differenza questa che non può essere facilmente resa in altra lingua. Il perfetto esprime l'idea di un evento considerato nella sua totalità, secondo tutte le circostanze del momento, quindi in questo caso esso potrebbe legare la morte di Gesù al tradimento e alla prova; l'aoristo, invece, si concentra prettamente sull'evento della crocifissione.²⁵ Il senso di disorientamento è sempre più grande in D05.

Se questi aspetti delle varianti presenti tra i MSS vengono presi nel loro insieme, è interessante notare che il particolare più interessante della versione della storia narrata nel testo di Beza è il complesso dei pensieri intimi, i sentimenti dei discepoli. Questa sottolineatura è resa dal motivo di sottofondo in riferimento al viaggio, e mantenuta mediante l'insistenza sul dispiacere e sulla tristezza dei discepoli. La loro tristezza non viene mitigata dall'incontro con Gesù nel D05, (cfr. λυπούμενοι v. 33), ma la loro comprensione degli eventi comincia a cambiare quando egli spiega loro il senso delle Scritture.

Questo cambiamento è più evidente e progressivo nel testo di Beza (cf. l'uso del verbo semplice invece del verbo composto del TA in vv. 27,31,32; l'esposizione incompleta delle Scritture fatta da Gesù nel v. 27; l'aggettivo "velato" invece che "ardente" nel v. 32).

Rispetto alla versione del Codice di Beza, quella Alessandrina presenta l'incontro fra Gesù e i discepoli con minori sfumature e dettagli. L'interesse qui risiede più negli aspetti dell'apparizione post-resurrezione che nell'attitudine mentale dei discepoli, e l'incontro viene descritto palesemente come un fatto storico. La scelta del nome "Emmaus", luogo già conosciuto se non altro per essere stato il campo di battaglia della Guerra dei Maccabei (1Mac 3,40,57; 4,3), prepara la scena per un incontro che abbia un senso reale più che spirituale.

Il riferimento alla distanza del villaggio da Gerusalemme, 60 stadi, l'equivalente di 11 chilometri, conferisce ulteriore peso all'idea che l'episodio dell'incontro dei discepoli con Gesù sia incluso nel Vangelo di Luca soprattutto per il suo significato non letterale. Il luogo chiamato Emmaus nel primo libro dei Maccabei è molto più distante di 60 stadi da Gerusalemme e corrisponde piuttosto ai 160 del Codice Sinaitico, suggerendo che la versione contenuta nel S01 sia sorta per superare il problema di abbinare un posto noto come Emmaus alla distanza data da Gerusalemme.²⁶ Si potrebbe pensare che concepire questo villaggio come Bethel potesse fornire una soluzione al problema della distanza. Bethel tuttavia non si trova a 60 stadi, ma a piuttosto a 90 stadi da Gerusalemme!

Stando così le cose, possiamo dedurre che la distanza menzionata da Luca non è letterale, ma simbolica. Simbolo di che cosa? Il significato lo troviamo nel primo capitolo degli Atti, che contiene il racconto evangelico delle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione.²⁷ In Atti 1,12 è fatto riferimento alla distanza che era consentito percorrere durante il sabato: successivamente all'ascensione di Gesù i discepoli ritornano a Gerusalemme dal Monte degli Ulivi, che dista dalla città quanto un cammino di sabato (ὁ ἔστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλήμ σαββάτου ἔχον ὁδόν).

Molti esegeti sottolineano che il riferimento al sabato costituisce un'anomalia rispetto alla data indicata dal Vangelo di Luca e dagli Atti, in quanto l'ascensione non si è verificata di sabato. Il dettaglio sulla distanza è, però, come spesso negli scritti di Luca, una informazione da non prendere alla lettera. La frase che sottolinea che il viaggio di ritorno a Gerusalemme non durò che un giorno di sabato, può rappresentare l'indicazione precisa che, almeno nella loro attitudine mentale, essi rimanevano nella sfera della legge giudaica mentre tornavano alla capitale, la sede dell'autorità religiosa.²⁸

La distanza permessa durante il sabato era di 2000 cubiti, circa 1,1 chilometri, cioè 6 stadi, e questa è proprio la distanza tra il Monte degli Ulivi e la città di Gerusalemme.²⁹ Sessanta stadi, invece, corrispondono a ben 10 volte la distanza

permessa di sabato. Questo significa che, quando nel Vangelo si narra del percorso compiuto dai discepoli, si intende situarli in fuga da Gerusalemme, percorrendo essi una distanza dieci volte superiore rispetto a quella permessa durante il sabato (εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἰερουσαλήμ- da notare qui il verbo ἀπέχουσαν in contrasto con l'inusuale impiego di ἔχον in Atti 1,12, il che indica che esiste un'idea di chiusura piuttosto che di distanza nella mente dell'autore). Alla luce di ciò che abbiamo esaminato essere le circostanze che hanno ispirato il viaggio, il dettaglio della distanza (dettaglio che precede nell'ordine della frase lo stesso nome del villaggio in 24,13), può essere interpretato come una metafora, a significare che essi stavano cercando di venir fuori dalla sfera della legge giudaica.

Conclusioni

La lettura di "Oulammaous", col suo significato che scaturisce dalla storia di Giacobbe in Genesi, è in linea con altre letture contenute nel testo del Codice di Beza. La combinazione la complessità e l'intreccio delle letture all'interno del testo di Beza sono tali da far ritenere impensabile che uno scrittore postumo possa averle introdotte in un testo più semplice.

Esistono, d'altro canto, ragioni per cui il nome "Oulammaous" possa essere stato alterato. Può essere che il nome "Oulammaous" non fosse riconosciuto come il nome del luogo, e che pertanto esso sia stato sostituito con uno che suonasse più reale. Per un altro aspetto il nome "Oulammaous" e, ciò che esso implica, potrebbe essere stato compreso fin troppo bene. Per una successiva generazione di cristiani, non più consapevole delle proprie origini giudaiche come invece lo era la prima generazione, un certo radicamento della propria fede nella tradizione giudaica potrebbe aver generato delle difficoltà.

La reminiscenza della storia di Giacobbe nel bacio di Giuda è già assente nel capitolo 22; può darsi che ogni ulteriore allusione nel capitolo 24 sia stata perciò cancellata e che le prove di una dimensione spirituale del racconto siano state modificate così da riprodurre un fatto puro e semplice.

È il racconto più diretto che ci sia pervenuto fino ad oggi attraverso le successive edizioni del Nuovo Testamento greco. È stato particolarmente amato dai cristiani per la sua forte nota di speranza gioiosa e perché è l'unico racconto del Nuovo Testamento in cui si parli delle apparizioni di Gesù risorto. Se la storia viene letta secondo il Codice di Beza diventa ancora più interessante per l'attenzione dettagliata che viene prestata allo stato d'animo dei discepoli e soprattutto per la ricchezza che le viene conferita dal suo essere radicata nella storia di Israele.

¹ L'esame delle varianti contenute in Luca 24 è sviluppato in dettaglio in uno studio del capitolo effettuato in collaborazione con Josep Rius-Camps, che sarà pubblicato separatamente.

Sono grata per i commenti fatti dai partecipanti al Birmingham Colloquium e presi in considerazione nella stesura di questo articolo.

² Oltre alle informazioni fornite dalle introduzioni alle recenti edizioni intertestamentarie, ci sono tecniche di studio dell'esegesi giudaica che dimostrano in che modo i primi cristiani abbiano utilizzato ed interpretato le Scritture. Tra i vari contributi nel campo possiamo citare i seguenti che ci sono stati particolarmente utili: l'esteso e specialistico lavoro di M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon, 1987; la raccolta di studi specificamente di tecniche targumiche, D.R.G. Beattie e M.J. McNamara (eds), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994; e, in francese, una raccolta di studi più generali editi da M. Tardieu, *Les Règles de l'Interprétation*, Paris: Le Cerf, 1987.

Per studi relativi agli scritti di Luca vedi C.A. Kimball, *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994; C.A. Evans, 'Luke and the Rewritten Bible: Aspects of Lukan Hagiography', in *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, J.H. Charlesworth e C.A. Evans (eds), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, pp. 00-00; Read-Heimerdinger, 'Acts 8:37: A Textual and Exegetical Study', *The Bulletin of the Institute for Reformation Biblical Studies* 2:1, 1991, pp.8-13.

³ Cf. B.T. Arnold, 'Luke's Characterizing Use of the Old Testament in the Book of Acts', in *History, Literature and Society in the Book of Acts*, B Witherington (ed), Cambridge: CUP, 1996, pp. 300-323; C.A. Evans - J.A. Sanders, *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis: Fortress, 1993; cf. Evans, 1995, pp. 172-3. R.G. Hall, *Revealed Histories. Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, pp. 171-208. Sebbene l'esatta definizione di Midrash sia ancora discussa, si può grosso modo dire che essa interpreta gli eventi della storia di Israele sulla falsariga della rivelazione divina contenuta nella Torah. Per una discussione circa il Midrash nel mondo moderno vedi F J. Sacks, *Crisis and Covenant*, Manchester: Manchester University Press, 1992, pp. 209-46; cf. Read-Heimerdinger, 'The Seven Steps of Codex Bezae. A Prophetic Interpretation of Acts 12', in D.C. Parker and C.-B. Amphoux (eds), *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994*, Leiden: Brill, 1996, pp. 303-10; 'Barnabas in Acts', in via di pubblicazione.

L'emergere negli scritti di Luca di una conoscenza specifica del mondo giudaico ci suggerisce che sia stato egli stesso un giudeo. Questa è una possibilità che si va vieppiù affermando, contrariamente alla tradizione che vede Luca come un Gentile cristiano, cf. F. Bovon, 'Studies in Luke-Acts: Retrospect and Prospect', *HTR*, 85:1, 1992, pp. 175-96, per uno sguardo sui contributi al dibattito sull'identità di Luca.

⁴ Per il libro degli Atti, si valuta al 10% la differenza di lunghezza fra i due testi, basata sui calcoli di A.C. Clark, vedi B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York: UBS, 1975, p.260; cf. W. Strange, *The problem of the Text of Acts*, Cambridge: CUP, 1992, p. 213, n. 18. La differenza è infatti più piccola quando si comparano gli attuali MSS: in accordo con il conteggio dettagliato delle parole contenute nei capitoli esistenti degli Atti, il testo di D05 è solo

del 7% più lungo rispetto al B03 ed in ogni caso il materiale aggiuntivo rende conto di circa un terzo della differenza fra i MSS

⁵ Data la loro preferenza per i MSS di S01 e B03, ritenuti contenere la versione più “neutra” del Nuovo Testamento in generale, W e H. fanno riferimento al più lungo testo della testimonianza Alessandrina, alla fine del Vangelo di Luca, come ad „interpolazioni non occidentali“, la qual cosa, se non altro, mette in luce il loro pregiudizio. Le massime tradizionali di *lectio brevior potior* e *lectio difficilior potior*, formulate da G. von Mästricht nel 1711 (vedi L.Vaganay- C.-B. Amphoux, *Introduction to New Testament Textual Criticism*, Cambridge: CUP, 1992, pp.80-81) non sono più ritenute un criterio valido per la valutazione delle letture, vedi M.W. Holmes, 'Reasoned Eclecticism in New Testament Textual Criticism, in *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, B.D. Ehrman and M.W. Holmes eds, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995, pp. 342-3.

⁶ Vedi per esempio, Vaganay and Amphoux, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, p. 110.

⁷ In aggiunta alla traduzione comparativa su larga scala dei due testi degli Atti (*Les Deux Actes des Apôtres*, Paris: Gabalda, 1986), E. Delebecque ha pubblicato vari articoli esegetici che difendono l’attendibilità dello scriba di Beza e dimostrano la coerenza di significato del testo degli Atti secondo Beza. E.J. Epp ha sottolineato che vi è una posizione anti-giudaica nel Codice di Beza in *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis*, Cambridge: CUP, 1966, ma il suo ragionamento è risultato fallace poiché egli ricorre ad altri MSS quando il Codice di Beza non offre supporto alle sue affermazioni. Il commento agli Atti in catalano di J. RiusCamps conferma l’omogeneità del Codice di Beza secondo un criterio comparativo del MS con la tradizione Alessandrina (*Comentari als Fets dels Apòstols*, Vols I, II, III, Barcelona: Herder, 1992-6, vols IV e V in via di pubblicazione). Un esame linguistico che ho portato avanti usando i principi di Analisi del Discorso tende a confermare l’uniformità di linguaggio e di scopo del Codice di Beza negli Atti ('The Contribution of Discourse Analysis to Textual Criticism: A Study of the Bezan Text of Acts', PhD Thesis, University of Wales, 1994). Riguardo l’attendibilità del testo di Beza in altri libri del Nuovo Testamento, sul Vangelo di Matteo, vedi C.-B. Amphoux, *L'Évangile Selon Matthieu. Codex de Bèze, L'Isle-sur-la-Sorgue*: Le Bois d'Orion, 1996.

⁸ Questo punto di vista è difeso da D.C. Parker, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge: CUP, 1994; cf. 'Professor Amphoux's History of the New Testament Text: A Response', *New Testament Update* 4, 1996, pp.41-5. Una varietà di opinioni viene espressa nella collezione di documenti provenienti dal Lunel Colloquium in Francia 1994 (*Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994*, D.C. Parker e C.-B. Amphoux eds, Leiden: Brill, 1996).

⁹ Questa è la visione tradizionalmente più popolare, vedi Metzger *Commentary*, 1975, *passim*. Essa è supportata, sempre riguardo agli Atti, da M.-E. Boismard e A. Lamouille (*Le texte occidental des Actes des Apôtres: Reconstitution et Réhabilitation*, Vol. I, Paris: Editions Recherches sur les Civilisations, p. 11) che definisce il Codice di Beza come un “témoin très abâtardi” – testimone un po’ imbastardito – del testo Occidentale, un testo che essi ritengono d’altro canto quello primitivo.

¹⁰ Nestle-Aland²⁷ o UBS⁴.

¹¹ *The Gospel According to St. Luke*, edito dall’American and British Committees of the International Greek New Testament Project, Vol I, Oxford: Clarendon Press, 1984; Vol II, 1987.

¹² La lettura οὐλαμμαύς è riportata nel Codice Alessandrino e nel MS 370. Molti MSS greci hanno una versione del nome che riporta la L di Luz (οὐλαμλούζ, per esempio). Solo Eusebio riporta esattamente la forma di D05 Luca 24,13 οὐλαμμαούς. Esistono numerose versioni in cui il nome è trascritto in una forma o nell'altra senza la L

¹³ L'ebraico permette di applicare entrambi i significati al pronome; esso viene interpretato nel senso personale in alcune tradizioni esegetiche. Vedi J.L. Kugel, *In Potiphar's House. The Interpretative Life of Biblical Texts*, Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1994, pp. 112-120; cf. J. Massonnet ('Targum, Midrash et Nouveau Testament', in *Les Premières Traditions de la Bible*, Editions du Zèbre, Lausanne, 1996, pp. 67-101, specialmente pp. 86-9), che dimostra l'uso di questo episodio di Giacobbe nel Vangelo di Giovanni.

¹⁴ Il racconto così come è sviluppato in Genesi sembra considerare diversi elementi, circa i quali v. A. De Pury, *Promesse Divine et Légende Cultuelle Dans le Cycle de Jacob*, vol I+II, Paris: Gabalda, 1975. Luca utilizza elementi provenienti da differenti contributi del racconto che egli – si comprende - omogeneizza in un tutt'uno nonostante le apparenti discrepanze.

¹⁵ C.-B. Amphoux, 'Le Chapitre 24 de Luc et l'origine de la tradition textuelle du Codex de Bèze (D.05 du NT), *Fil Neo* IV, 1991, pp. 21-49), ritiene che ci sia un gioco di parole tra Bethel (casa di Dio, culto del Tempio) e Bethlehem (casa del pane, rappresentata da Gesù, il quale con lo spezzare il pane sostituisce le pratiche del culto del Tempio, 24:19), vedi pp. 29-30. Questa interpretazione tende a rendere complicato e criptico il messaggio di Luca, mentre Luca al contrario usa un linguaggio in codice al fine di *rivelare* significati profondi. In ogni caso, non sarebbe stato utile per Luca usare la designazione singolare di Bethel, "oulammaous", se il nome Bethel fosse stato importante di per sé. "Oulammaous" non verrà più utilizzato per riferirsi a Bethel.

¹⁶ Nel testo B03 il segno del pane è presentato nella forma dello spezzare e del benedire (v.13 τὸν ἄρτον, dove D05 non ha l'articolo). Questo crea un'associazione tipicamente giudaica, assente nel testo D05. La rinuncia al ricorso ad espressioni e associazioni stereotipate è tuttavia una caratteristica che abbiamo notato nel testo degli Atti di Beza, in cui c'è un uso del linguaggio, in corrispondenza, più spontaneo e creativo, cf.

J. (Read-)Heimerdinger and S.H. Levinsohn, 'The Use of the Definite Article Before Names of People in the Greek Text of Acts with Particular Reference to Codex Bezae', *Fil Neo* 9, pp. 15-44.

¹⁷ Nel ciclo di letture del lezionario identificate da J. Mann (*The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Vol I, New York: KTAV, 1940, p.226ff), l'inizio del *Haftarot* connesso con il *Seder* che dà inizio a Genesi 28,10 è Hos 12,13 (12) dove il viaggio di Giacobbe alla volta di Aran è citato in forza del riferimento alle città di rifugio. Le omelie associate sviluppano il tema della ricerca di rifugio dopo un omicidio al fine di scampare alla vendetta di sangue. L'esistenza di tali tradizioni dimostra quanto il passo di Genesi in effetti rappresenti Giacobbe come in fuga nel lasciare Beersheba.

¹⁸ Vedi in particolare Midrash Rabbah Genesis 28, e Targum Neofiti I of Genesis.

¹⁹ TgGen 28,10; cf.v.12. Il testo targumico può essere eco del rimprovero dei discepoli contenuto in Luca 24,32B (riportato dalla maggior parte dei MSS, tranne D), "non ci ardeva il cuore mentre parlava con noi..."? La presenza dell'allusione nel testo non-Beza può indicare che perfino qui le tradizioni giudaiche della storia di Giacobbe vengono riconosciute come sottostanti il racconto di Luca. Cf. il v. 31B che mostra pari evidenza di una prospettiva giudaica in associazione alla benedizione e allo spezzare il pane (vedi nota 17).

²⁰ καὶ ἐγγίσας ἐφίλησεν αὐτόν. Lc 22,47D: καὶ ἐγγίσας ἐφίλησεν τὸν Ἰησοῦν. Gli altri MSS greci leggono καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλεῖν αὐτόν, il che esprime esattamente la stessa idea ma in una forma che non si avvicina al testo LXX di Genesi 27,27. Inoltre, il testo D di Lc 22,47 vede il narratore specificare che il bacio era un segno prestabilito. Gli Antichi MSS, la Vetus Latina e la Vetus Siriaca, condividono la lettura di Beza. Per un verso la presenza di questa lettura in un numero di MSS può essere l'evidenza che si trattava di una lettura primitiva adottata poi da parecchie testimonianze. Da un altro verso, se il testo di Beza viene visto come quello originale con una prospettiva particolarmente giudaica, è possibile che esso sia stato modificato in un breve arco di tempo da editori greci successivi per attenuare le reminiscenze giudaiche, ma non prima che fosse stato tradotto nella lingua di popoli limitrofi.

²¹ Il Trattato della Mishnah, *Horayoth*, che dovrebbe essere esistito almeno in forma orale dal I secolo, mette in dettaglio le conseguenze che sorgono per Israele quando i governanti peccano. Tutto il popolo di Israele vi è implicato, sebbene solo i governanti debbano compiere i passi necessari per ottenere misericordia.

²² Ναζωραῖος (forma Messianica) è la sola forma presente negli Atti (2:22; 3:6; 4:10; 6:14; 22:8; 24:5; 26:9) quando ci si riferisce a Gesù in contesto Messianico. Nel Vangelo, la sola lettura consolidata è Ναζαρηνός (forma nazionalista) in 4,34 (l'indemoniato nella sinagoga). La forma Messianica altrove è letta da S/B in 18,37 (il popolo all'uomo cieco) e da D in 2,39 (Luca, a compimento della profezia, cf. Mt 2,23) e qui in 24,19. La forma nazionalista si trova in D 18,37 e in S/B 24,19.

²³ At 12,11. Cf. Rius-Camps, *Comentari*, vol III, on Acts 12.

²⁴ Il linguaggio di entrambi i testi per quanto attiene questa frase è inusuale, a motivo dell'uso apparentemente impersonale di ἄγει. Per una discussione circa questa frase, e sull'esistenza di una paragonabile inusuale espressione nel Testimonium Flavianum delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, vedi G.J. Goldberg, 'The Coincidences of the Emmaus Narrative of Luke and the Testimonium of Josephus', *JSP* 13, 1995, pp.59-77, esp. pp. 68-9.

²⁵ C'è stato per un periodo un acceso dibattito tra linguisti sul significato dell'aspetto verbale nella lingua greca. Per un sommario del pensiero corrente vedi R.A. Young, *Intermediate New Testament Greek. A Linguistic and Exegetical Approach*, Nashville, Tennessee: Broadman e Holman, 1994, pp. 00-00.

²⁶ Altri tentativi di trovare un luogo che corrispondesse esattamente alla distanza non hanno avuto successo, vedi I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter: Paternoster Press, 1978, pp. 892-3.

²⁷ C'è un numero di strette affinità di tale natura fra il capitolo finale ed iniziale di Luca, le quali dimostrano che i due libri sono parti dello stesso lavoro. Alcuni studi che reclamano il contrario - T.M.C. Parsons e R.I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis: Augsburg, 1993; J.B. Green, 'Internal Repetition in Luke-Acts' in B. Witherington ed., pp. 283-299) - non tengono conto di queste connessioni, sottintese e translitterali, che stanno ad evidenziare legami di un autore consapevole.

²⁸ Rius-Camps, *Comentari*, Vol I, pp. 60-62.

²⁹ La distanza tra Gerusalemme e il Monte degli Ulivi è specificata da Giuseppe Flavio nel *Bellum Iudaicum* come 5,70 stadi e in *Ant.* 20.169 come 5 stadi.