

L'UTILIZZO DELLE SCRITTURE GIUDAICHE NEL
TESTO DI LUCA 24 SECONDO IL CODICE DI
BEZA

Jenny Read-Heimerdinger e Josep Rius-Camps.

Il punto di partenza del nostro studio del capitolo finale del Vangelo di Luca è il nome attribuito al villaggio menzionato in 24,13. Al posto del familiare Emmaus, il Codice di Beza propone Οὐλαμμαοῦς, “Oulammaous”, che, in un articolo precedente,¹ è stato identificato come il luogo dove Giacobbe sognò la scala tra cielo e terra ed al quale fu poi dato il nome di ‘Bethel’ (Gen 28,19).² Ci sono numerosi paralleli tra la storia di Giacobbe e la storia dei due discepoli nel Vangelo di Luca. Il più importante, naturalmente, è l’incontro con il divino, ma ce ne sono altri: fra tutti, il sole che tramonta, il sonno di Giacobbe che è in parallelo con gli occhi dei discepoli che non sono in grado di vedere, e la consapevolezza della presenza divina dopo l’iniziale incredulità.

Queste similitudini suggeriscono che la storia di Luca è confezionata per rispecchiare la narrazione di Genesi, così da fungere da chiave ermeneutica per l’interpretazione del significato teologico del racconto evangelico.³ La ragione del viaggio dei discepoli diviene allora chiara: come Giacobbe scappava via da suo fratello dopo averlo ingannato, così i discepoli sembrano scappare dopo il tradimento consumato ai danni di Gesù da alcuni membri del gruppo.

Devono scappare dalla sfera della legge giudaica, rappresentata da Gerusalemme, poiché il Messia è stato tradito dal suo stesso popolo.

Le similitudini tra l’incontro di Giacobbe con Dio e l’incontro dei discepoli con Gesù risorto non solo sono situate nella sezione centrale ma si ripropongono in altre sezioni del capitolo. Nel presente studio guarderemo più strettamente l’organizzazione narrativa di Luca 24.

L’impiego delle Scritture per narrare un evento in modo da raccordarlo ad un modello antico è una procedura del tutto differente dal ricorso all’Antico Testamento al fine di un’autenticazione dei testi, come dimostra la discussione che è venuta a caratterizzarsi nelle generazioni successive intorno al retroterra giudaico del Cristianesimo. La cosa è in linea con il precetto giudaico secondo cui tutta la storia di Israele è inserita nella Torah, e tutto ciò che accade ad Israele è una ri-attualizzazione

¹ J. Read-Heimerdinger, "Where is Emmaus? Clues in the Text of Luke 24 in Codex Bezae", in *Essays in New Testament Textual Criticism* (ed. D.C. Parker and D.G.K. Taylor; TextsS n.s. 3/1; Birmingham: University of Birmingham Press, 1999) 227-49.

² Il v. 19 di Gen 28 specifica che Bethel era “prima conosciuta come Luz”, in ebraico (ולם לוז) [ulam luz]. La LXX, invece di tradurre dall’ebraico la frase “in passato conosciuta come Luz”, la trascrive per intero come se la frase nella sua interezza fosse il nome del luogo, οὐλαμμαοῦς [oulamlouz] (μλ diventa μμ e la ζ spesso diventa ς in alcuni manoscritti della LXX, in linea con le comuni trasformazioni della fonetica). È questa trascrizione di Gen 28,19 che il Codice di Beza utilizza per designare la destinazione del viaggio dei discepoli in Luca 24.

³ I paralleli sono stati esaminati in dettaglio nell’articolo precedente nel quale si è visto che, secondo il testo del Codice di Beza, Luca introduce elementi della storia di Giacobbe nel racconto del tradimento di Gesù descritto nel capitolo 22, dove il bacio di Giuda è riportato con le stesse parole usate dalla LXX per descrivere il bacio del tradimento di Giacobbe in Gen 27,27 // Luc 22,47D05.

del paradigma originario. Attraverso l'inclusione delle parole-chiave e di altri sottili meccanismi tipici dei metodi di esegesi giudaica, il testo del Codice di Beza nel capitolo finale del Vangelo di Luca è più vicino alla interpretazione giudaica delle Scritture rispetto al testo ordinario che viene usualmente letto; una scoperta che è in linea con alcuni studi del Codice di Beza già sviluppati relativamente al Libro degli Atti.⁴

Se questo è vero, il punto di vista tradizionale secondo cui il Codice di Beza trasmetterebbe un testo più tardo prodotto da una generazione tarda anti-giudaica di Cristiani Gentili deve essere rivisto:⁵ dato che esso presenta una prospettiva di Gesù e dei discepoli secondo un punto di vista eminentemente giudaico risulterebbe più consono considerarlo più antico. La nostra tesi è che esso possa essere stato alterato poiché le generazioni più tarde dei lettori non comprendevano le difficoltà rappresentate dalla lettura giudaica delle Scritture nonché le sottigliezze del metodo esegetico utilizzato.

In alternativa, si dovrebbe concludere che le alterazioni presenti in questo codice potrebbero essere scaturite dai tentativi di sopprimere deliberatamente ciò che la chiesa cristiana percepiva come eccessivamente legato alle radici giudaiche del cristianesimo primitivo.

Persino Westcott e Hort hanno infine accettato il fatto che il testo "Occidentale" della parte finale del Vangelo di Luca sia più autentico di quello Alessandrino, poiché esso non legge parte del materiale incluso nei principali codici Alessandrini da ritenersi pertanto nel novero di inserimenti postumi.

Questo è il materiale che essi hanno definito "interpolazioni non-Occidentali". Si deve supporre quindi che non solo le omissioni, ma il testo stesso così come trasmesso dai manoscritti che rappresentano il Testo Occidentale deve considerarsi autentico?

I. Il testo di Luca 24,12-35 nel Codice di Beza (D05) e nel Codice Vaticano (B03)

Il nostro obiettivo è studiare in dettaglio le varianti di lettura dei due testi. Vedremo come la sezione centrale di Luca 24 (vv. 12-35) sia in stretta relazione con la prima e l'ultima sezione, ed estenderemo l'analisi delle differenze sottostanti inserendole nel lavoro di comprensione del diverso obiettivo esistente fra i due testi.

⁴ Vedi, ad esempio, Heimerdinger, 'The Seven Steps of Codex Bezae, A Prophetic Interpretation of Acts 12,' Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994 (ed. D.C. Parker and C.-B. Amphoux; NTTS 22; Leiden: Brill, 1996) 303-10; 'Barnabas in Acts: A Study of his Role in the Text of Codex Bezae,' JSNT 72 (1998) 26-66.

⁵ L'angolo di visuale sotto cui è generalmente considerato il Codice di Beza deriva in parte dalla presentazione del MS ad opera di E. J. Epp. Egli sostiene nel The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis (Cambridge: CUP, 1966) che il testo degli Atti rivela una tendenza anti-giudaica, ma discute solo un piccolo numero di varianti del Codice di Beza mentre trascura parecchie prove che dimostrano come la prospettiva profonda del testo di Beza sia soprattutto giudaica. In altre parole, la tendenza del testo potrebbe ben essere critica nei confronti del giudaismo che non accettava Gesù come Messia, ma questo non è un lavoro che i revisori Gentili abbiano potuto fare. Coloro che hanno le carte in regola per sfidare il pensiero religioso sono quelli che ne hanno fatto esperienza di prima mano, come dimostrano gli scritti dei profeti biblici.

Solo se il testo del Codice di Beza è letto come un testo continuo, e non come un insieme di varianti tra loro disgiunte, diviene chiaro come esso sia dotato di una interna coerenza. Per facilitare la lettura di Luca 24,12-35 presentiamo nelle pagine seguenti il testo greco del Codice di Beza (D05), cioè il testo greco principalmente rappresentativo del Testo Occidentale, e, di fronte ad esso, quello del Codice Vaticano (B03), in rappresentanza del Testo Alessandrino. Le differenze esistenti tra il B03 e il testo dell'altro principale manoscritto della tradizione Alessandrina, il Codice Sinaitico (S01), saranno evidenziate nel corso dell'analisi.

I testi sono proposti rispettando la loro struttura letteraria dato che nel Vangelo di Luca, contrariamente agli Atti, il Codice di Beza non organizza lo scritto in frasi di senso compiuto. Le varianti sono identificate e classificate nelle seguenti categorie: il materiale presente solo in uno dei due testi è sottolineato; quello che appare nei due testi, ma con lessico e forma grammaticale differente viene sottolineato con i puntini; infine, laddove il testo presenta vocaboli disposti in un ordine diverso, viene usata la parentesi quadra [...] intorno ai vocaboli in questione. Le differenze ortografiche che rappresentano cambiamenti linguistici storici non vengono indicate.

TESTI A CONFRONTO (D05 -B03), scrittura letterale in parallelo

| LUCA 24,12-35 Codex Bezae D05 | LUCA 24,12-35 Codex Vaticanus B03 |
|--|---|
| 12 (↑) | 12' <u>Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα, καὶ ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός.</u> |
| 13↑ Ἦσαν <u>δὲ</u> δύο πορευόμενοι ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἐξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, <u>ὀνόματι Οὐλαμμαοῦς.</u> | 13' <u>Καὶ ἰδὼν</u> δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἐξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, <u>ἢ ὄνομα Ἐμμαοῦς.</u> |
| 14↑ ὠμίλου <u>δὲ</u> πρὸς <u>ἑαυτοῦς</u> περὶ πάντων <τῶν> συμβεβηκότων τούτων. | 14' <u>καὶ αὐτοὶ</u> ὠμίλου πρὸς <u>ἀλλήλους</u> περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων. |
| 15Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὀμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν ↑ <u>καὶ ὁ</u> Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς. | 15'Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὀμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν <u>αὐτοῦς</u> ↑ Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς. |
| 16(οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγῶναι αὐτόν.) | 16'(οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγῶναι αὐτόν.) |
| 17ὁ δὲ εἶπεν ↑· Τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὕς ἀντιβάλλετε πρὸς <u>ἑαυτοῦς</u> περιπατοῦντες ↑ σκυθρωποί; | 17' εἶπεν δὲ <u>πρὸς αὐτούς</u> · Τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὕς ἀντιβάλλετε πρὸς <u>ἀλλήλους</u> περιπατοῦντες; <u>καὶ ἐστάθησαν</u> σκυθρωποί. |
| 18ἀποκριθεὶς δὲ εἶς <u>ὁ ὄνομα</u> Κλεοπᾶς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Σὺ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ, ↑ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; | 18'ἀποκριθεὶς δὲ εἶς <u>ὀνόματι</u> Κλεοπᾶς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Σὺ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ <u>καὶ</u> οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; |
| 19ὁ <u>δὲ</u> εἶπεν <u>αὐτῷ</u> · Ποῖα; | 19' <u>καὶ</u> εἶπεν <u>αὐτοῖς</u> · Ποῖα; |

↑ Τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ **Ναζωραίου**, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν λόγῳ καὶ ἔργῳ **ἐνώπιον** τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, ²⁰**ὡς τούτων** ↑ παρέδωκαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. ²¹ ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτὸς **ἦν** ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραὴλ· ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην **ἡμέραν** **σήμερ<ο>ν** ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα **γέγονεν**. ²² ἀλλὰ καὶ γυναῖκές τινες ↑ ἐξέστησαν ἡμᾶς· γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον ²³ καὶ μὴ εὐροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ **ἦλθον** λέγουσαι ↑ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακένας, οἱ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. ²⁴ καὶ ἀπῆλθόν τινες **ἐκ** τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ εὗρον οὕτως **ὡς** εἶπον αἱ γυναῖκες, αὐτὸν δὲ οὐκ **εἶδομεν**.

²⁵ **ὁ δὲ** εἶπεν πρὸς αὐτούς· Ἦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ ↑ ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· ²⁶ **ὅτι** ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ.

²⁷ καὶ **ἦν** ἀρξάμενος ἀπὸ **Μωσέως** καὶ ↑ πάντων τῶν προφητῶν **ἐρμηνεύειν** αὐτοῖς ἐν ↑ ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ **αὐτοῦ**.

²⁸ καὶ **ἠγγίκαν** εἰς τὴν κόμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο **πορρωτέρω** πορεύεσθαι.

²⁹ καὶ παρεβίασαντο αὐτὸν λέγοντες· Μείνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ↑ κέκλικεν ↑ ἡ ἡμέρα. καὶ εἰσηλθεν ↑ μεῖναι **μετ' αὐτῶν**.

³⁰ Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν ↑ λαβὼν ↑ ἄρτον **ἠυλόγησεν** καὶ ↑ **προσεδίδου** αὐτοῖς·

³¹ **λαβόντων** δὲ αὐτῶν **τὸν ἄρτον ἀπ' αὐτοῦ ἠνοί<χθ>ησαν** οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.

³² **οἱ δὲ εἶπον** πρὸς **ἑαυτούς**· Οὐχὶ ἡ

οἱ δὲ **εἶπαν αὐτῷ**· Τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ **Ναζαρηνοῦ**, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ **ἐναντίον** τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, ²⁰ **ὅπως τε** παρέδωκαν **αὐτὸν** οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. ²¹ ἡμεῖς δὲ ἠλπίζ<ο>μεν ὅτι αὐτὸς **ἐστιν** ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραὴλ· ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην **ταύτην ἡμέραν** ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα **ἐγένετο**. ²² ἀλλὰ καὶ γυναῖκές τινες **ἐξ ἡμῶν** ἐξέστησαν ἡμᾶς· γεν<ό>μεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον ²³ καὶ μὴ εὐροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ **ἦλθον** λέγουσαι **καὶ** ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακένας, οἱ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. ²⁴ καὶ ἀπῆλθόν τινες ↑ τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ εὗρον οὕτως **καθὼς αἱ** γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ **εἶδον**.

²⁵ **καὶ αὐτὸς** εἶπεν πρὸς αὐτούς· Ἦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ **τοῦ πιστεύειν** ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· ²⁶ **οὐχὶ** ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;

²⁷ καὶ ↑ ἀρξάμενος ἀπὸ **Μωϋσέως** καὶ **ἀπὸ** πάντων τῶν προφητῶν **διερμηνεύσεν** αὐτοῖς ἐν **πάσαις** ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ **ἑαυτοῦ**.

²⁸ καὶ **ἠγγικαν** εἰς τὴν κόμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο **πορρώτερον** πορεύεσθαι.

²⁹ καὶ παρεβίασαντο αὐτὸν λέγοντες· Μείνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν **ἐστὶν καὶ** κέκλικεν **ἤδη** ἡ ἡμέρα. καὶ εἰσηλθεν **τοῦ** μεῖναι **σὺν αὐτοῖς**.

³⁰ Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν **μετ' αὐτῶν** λαβὼν **τὸν ἄρτον εὐλόγησεν** καὶ **κλάσας ἐπεδίδου** αὐτοῖς·

³¹ ↑ αὐτῶν δὲ ↑ **δηνοίχθησαν** οἱ ὀφθαλμοὶ ↑ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.

³² ↑ **καὶ εἶπαν** πρὸς **ἀλλήλους**· Οὐχὶ ἡ

| | |
|---|---|
| <p>καρδία ἦν ἡμῶν <u>κεκαλυμμένη</u> ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς <u>ἠγνοίγευ</u> ἡμῖν τὰς γραφάς;</p> <p>³³ καὶ ἀναστάντες <u>λυπούμενοι</u> αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἑνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ³⁴ <u>λέγοντες</u> ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.</p> <p>³⁵ καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ <u>ὅτι</u> ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.</p> | <p>καρδία ἡμῶν <u>καλυμένη</u> ἦν ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς <u>διήνοιγεν</u> ἡμῖν τὰς γραφάς;</p> <p>³³ καὶ ἀναστάντες ↑ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἑνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, ³⁴ <u>λέγοντας</u> ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.</p> <p>³⁵ καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ <u>ὅς</u> ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.</p> |
|---|---|

II. L'obiettivo di Luca 24

Il capitolo finale del Vangelo di Luca riporta tre episodi nei quali Gesù risorto appare a gruppi differenti di discepoli, una serie di apparizioni che culminano con la sua dipartita alla fine del libro. Questi episodi sono spesso analizzati come pericopi distinte a causa delle differenze in ordine di tempo, di luogo e di personaggi, ma, come già evidenziato in precedenza,⁶ nella versione di Beza essi rappresentano tre stadi di una rivelazione progressiva in cui Gesù si fa riconoscere ad un gruppo sempre più vasto di discepoli e con una sempre maggiore completezza. I tre episodi sono uniti da legami sottintesi di tempo e di spazio.

Considerando in primo luogo il fattore del tempo, si dovrebbe notare che le apparizioni post-resurrezione nel Vangelo di Luca sembrano aver luogo nell'arco di un solo giorno, mentre nel capitolo corrispondente degli Atti esse sono ripartite nell'arco di quaranta giorni. Entrambi gli archi temporali sono figurativi, un modo questo per esprimere verità profonde sulla resurrezione del Messia. Dal punto di vista storico razionale e letterale ciò naturalmente marca una contraddizione, ma Luca non è interessato semplicemente alla storia come insieme di fatti verificabili che coinvolgano un'umana attività. La sua preoccupazione, dimostrata nel corso dei due volumi del suo lavoro, è quella di comunicare il messaggio teologico che scaturisce dagli avvenimenti descritti. E questo lo fa ampiamente attraverso mezzi impliciti piuttosto che con spiegazioni logiche, cioè secondo quelle convenzioni che sarebbero familiari ai lettori.

La storia nel contesto del giudaismo del primo secolo (il contesto di Gesù e dei primi cristiani) non è rappresentata dalla cronologia degli eventi che hanno luogo in luoghi specifici, ma è il dispiegarsi del piano di Dio per Israele, in rispetto cioè del suo popolo.⁷

Gli avvenimenti del mondo umano servono da conferma della Scrittura, essi sono la manifestazione di una verità divina rivelata. Il tempo, e lo spazio, hanno un'altra dimensione rispetto a quella terrena, la dimensione spirituale. In Luca 24 un singolo giorno sembra dispiegare le apparizioni post-resurrezione in una rivelazione

⁶ 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* 4 (1991) 22-49.

⁷ Vedi R. G. Hall, *Revealed Histories. Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 171-208.

progressiva (e corrispondente comprensione) della conformità di Gesù alle profezie Messianiche delle Scritture.

Questa è l'impressione che si ricava dal testo del D05 che vedremo quando esamineremo le varianti di lettura ivi contenute.

I luoghi a cui si fa riferimento in Luca 24 allo stesso modo corroborano il messaggio teologico della narrazione. Nonostante gli spostamenti descritti, l'intera giornata è concentrata su Gerusalemme, la capitale religiosa di Israele, nel cui tempio Dio aveva preso dimora. L'importanza del nome Oulammaous sta nel fatto che esso ha un significato teologico per Luca, come cioè luogo di fuga e successivamente come luogo di incontro tra il divino e l'umano.

Tra gli evangelisti, Luca è quello che fa il più largo uso della tecnica di utilizzo di nomi per trasmettere il suo messaggio, ma facendo così egli ricorre ad una vasta gamma di strumenti della tradizione.⁸

Vedremo che la tendenza del Testo Alessandrino è di eliminare, o per lo meno ridurre, il messaggio teologico rimuovendo molti dettagli presenti nel testo di Beza.

In comparazione con la versione di Beza, il Testo Alessandrino appiattisce la narrazione così da fornire un resoconto lineare, quello che leggiamo oggi e come sembra che fosse già poco dopo la redazione degli Atti, eccetto in quei punti dove una forma alternativa del testo era conosciuta. Le varianti che dimostrano questa tendenza a storicizzare sono evidenti nel testo di Marcione della metà del secondo secolo e nei papiri e codici Alessandrini del terzo e quarto secolo.

III. La comprensione parziale dei discepoli

Cominceremo con il constatare come il testo di Beza veicoli l'idea che la comprensione dei discepoli quale traspare nell'episodio centrale sia incompleta, e che solo nell'episodio finale l'esatta coscienza della resurrezione avvenga con pienezza.

Per mezzo di una serie di letture presenti nel Codice di Beza, alcune di queste con sottili sfumature, i discepoli appaiono tristi e sconcertati mentre ritornano a Gerusalemme. Nel Testo Alessandrino, invece, i due discepoli comprendono immediatamente ciò che Gesù ha detto loro e l'episodio dell'incontro con Gesù è della stessa natura degli altri due del capitolo, senza accenno alcuno ad una progressione nella comprensione.⁹

⁸ Sono stati compiuti molto più studi relativi a questi strumenti sulla Bibbia Ebraica che sul Nuovo Testamento. Vedi ad esempio M. Garsiel, 'Puns upon Names as a Literary Device in I Kings 1-2', Biblica 72 (1991) 379-86; ibid, 'Homiletic Name-Derivations as a Literary Device in the Gideon Narrative: Judges VI-VIII', Vetus Testamentum 43 (1993) 302-17; W. W. Hallo, 'Scurrilous Etymologies', Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of J. Milgrom (ed. D. N. Freedman e A. Hurvitz; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1995) 767-776; H. Marks, 'Biblical Naming and Poetic Etymology', JBL 114 (1995) 21-42.

⁹ È stato evidenziato da B. J. Koet (Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts [SNTA 14; Leuven: Leuven University Press, 1989] 56-72) che l'episodio di Luca 24,13-35 è ricco di interpretazioni della terminologia della tradizione giudaica, il che sta ad indicare che Luca in questo passo si focalizza soprattutto sull'interpretazione delle Scritture. Nel D05, la terminologia annotata da Koet è più precisamente adattata alle specifiche circostanze dell'episodio.

In tre punti, il D05 utilizza un verbo semplice per parlare di spiegazione e comprensione della Scrittura, laddove il Testo Alessandrino invece utilizza il perfetto composto (prefisso δια-):

- 1) v. 27 **TA**: “a cominciare da Mosè e da tutti i Profeti, egli (Gesù) spiegò loro nella loro completezza (διερμήνευσεν) le cose che su di lui si dicevano in tutte le Scritture”. Il compito quindi era stato espletato pienamente. **D05**: “cominciava con Mosè e con tutti i Profeti a spiegare loro (ἐρμηνύειν) le cose che lo riguardavano nelle Scritture”. Il compito è cominciato ma non completato.
- 2) v. 31 **TA**: i loro occhi erano completamente aperti (διηνοίχθησαν); l’attenzione viene trasferita da Gesù ai discepoli, tramite l’uso della congiunzione (δέ) e la posizione del possessivo (αὐτῶν) messa in evidenza.¹⁰ **D05**: i loro occhi erano aperti (ἠνοίγησαν). Lo spostamento dell’attenzione ai discepoli è già stato effettuato nella frase col genitivo assoluto che precede questo commento in D05, “*quando presero il pane da lui*”; il fuoco della proposizione sta nel legame esistente fra il prendere il pane e l’apertura dei loro occhi, laddove “*i loro occhi*” fa da soggetto al verbo principale che segue il genitivo assoluto.¹¹
- 3) v. 32 **TA**: egli ci rivelò completamente le Scritture (διήνοιγεν) **D05**: egli ci rivelò le Scritture (ἤνοιγεν). L’immagine della parziale comprensione della Messianicità di Gesù è rafforzata nel testo del **D05** da ulteriori dettagli:
- 4) v. 32 **D05**: I discepoli riflettono sul fatto che mentre Gesù spiegava loro le Scritture, i loro cuori “rimanevano velati” (ἦν... κεκαλυμμένα, perfetto perifrastico) (Alessandrino “erano ardenti”).¹² Il loro commento può essere inteso come reazione al lamento di Gesù del v. 25D: essi sono lenti di cuore (βραδεῖς τῆ καρδία) nei confronti (ἐπι) dei profeti, il che può significare che erano lenti nel comprendere tanto quanto nell’accettare. Il Testo Alessandrino limita la lentezza al credere nei profeti.
- 5) v. 33 **D05**: i discepoli sono, di conseguenza, molto angosciati (λυπούμενοι) sulla via del ritorno a Gerusalemme, dettaglio questo non inserito nel Testo Alessandrino.¹³ Essi non hanno ancora compreso che vedranno di nuovo Gesù; se hanno forse afferrato che colui che hanno visto era Gesù risorto, non hanno realizzato la natura intrinseca della resurrezione.
- 6) v. 37: la loro incompleta comprensione è riflessa nella reazione dell’ampio numero di discepoli all’apparire di Gesù a Gerusalemme. Essi non si aspettano di

¹⁰ S. H. Levinsohn, Textual Connections in Acts (SBL Monograph 31; Atlanta: Scholars Press, 1987) 86-9; cf. Discourse Features of New Testament Greek (Dallas: SIL, 1992) 32-3.

¹¹ Levinsohn, Discourse Features 177-8.

¹² Bisogna considerare se il significato del termine “ardente” possa derivare dal testo Targum Neofiti di Gen 28,10 dove si dice che Dio ha rimandato l’ora del tramonto per parlare in privato con Giacobbe, dato che “il Verbo ardeva di parlare con lui”. Potrebbe essere questa una indicazione del fatto che anche nel testo non-Beza le tradizioni giudaiche della storia di Giacobbe venivano intese essere sullo sfondo del racconto di Luca.

¹³ Il participio passivo di λυπέω è presente in un altro punto del Nuovo Testamento, nel testo D05 di Lc 2,48. Quando i genitori trovano Gesù mentre discute con i dottori nel Tempio, il Codice di Beza riporta Maria affermare che sia lei che Giuseppe erano angosciati (λυπούμενοι) mentre lo cercavano.

vederlo e rimangono preoccupati e perplessi (cf. v. 38). **D05**: essi sono spaventati (αὐτοὶ δὲ πτοηθέντες) e pensano che sia un fantasma (φάντασμα). **TA**: la paura non è così accentuata (P⁷⁵ B: θροηθέντες; S: φοβηθέντες). Gesù annuncia la sua presenza con un saluto (v. 36c = Gv 20,19.21.26) e loro pensano che sia uno spirito (πνεῦμα).

I discepoli finalmente comprendono la natura della resurrezione ed il significato delle Scritture attraverso le rivelazioni fatte nel corso dell'episodio finale.

1) v. 44 **D**: Gesù riprende le istruzioni date ai discepoli prima, durante il tragitto, “mentre ero con voi” (ἐν ᾧ ἦμην σὺν ὑμῖν), il che può far riferimento al tempo intercorso dalla sua resurrezione. Nel **TA**, dall'altro lato, si fa riferimento ad un tempo antecedente alla sua morte, “quando ero ancora con voi” (ἔτι ὦν σὺν ὑμῖν), facendo così eco a ciò che era stato detto alle due donne davanti al sepolcro vuoto ὄσα/ὡς ἐλάλφσεν ὑμῖν ἔτι ὦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (v. 6).

2) v. 45: egli apre le loro menti (τὸν νοῦν) completamente (διήνοιξεν); prima, li aveva descritti come “senza comprensione” (ἀνόητοι), v. 25.

3) v. 46: egli riprende le considerazioni intrise di tristezza dei discepoli lungo la strada: che Cristo (posto in evidenza in D05 prima del verbo)¹⁴ doveva soffrire, (cf.v. 20), e che il terzo giorno era precisamente il giorno della resurrezione (cf. v 21).

IV. Modifiche storicizzanti nel Testo Alessandrino

L'assenza di sfumature nel Testo Alessandrino sta ad indicare che esso considera l'episodio centrale di Luca 24 semplicemente uno fra gli altri, invece che parte di uno sviluppo sequenziale. La tendenza del TA, quella cioè di considerare la storia come una serie di fatti da mettere in connessione, può essere riscontrata in vari altri punti del B03:

1) L'assenza di *marker* di sviluppo linguistico: troviamo καί al posto di δέ nei vv. 14a; 19a; 25a; 32a (e nei vv. 38a; 42a; 50b dell'episodio che segue). È stato riconosciuto dai linguisti già da tempo che la scelta tra καί e δέ non è affatto una faccenda di preferenza stilistica di uno scriba.¹⁵ L'effetto che ne sortisce è quello di produrre una narrazione articolata in modo meno chiaro, in cui conversazioni ed eventi non sono strutturati in una costruzione omogenea.

2) La presenza di καὶ ἰδοὺ conferisce al racconto un tono biblico senza però contribuire al significato teologico: v. 13 (e v. 49).

3) Una certa oggettività da parte del narratore, mentre il narratore di D05 entra più nell'ambito della sfera soggettiva dei personaggi della storia: a) rispetto all'attività del parlare (ὁμιλέω, ἀντιβάλλω, λέγω): πρὸς ἀλλήλους,, “l'un l'altro” (vv. 14,17,32: cf. Luca 2,15; 4,36; 6,11; 8,25; 20,14) per πρὸς ἑαυτούς, “per ciascuno di loro” nel D05 (cf. 20,5; 22,23); b) rispetto all'attitudine dei discepoli: καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί (v. 17) per περιπατοῦντες σκυθρωποί nel D05; καὶ ἀναστάντες (v. 33) per καὶ ἀναστάντες λυπούμενοι nel D05.

4) Una attenzione particolare alla persona e alle parole di Gesù rispetto a quelle dei discepoli: καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς (v. 15) per καὶ ὁ Ἰησοῦς nel D05; καὶ αὐτὸς εἶπεν (v. 25) per ὁ δὲ εἶπεν nel D05. Questa insistenza su Gesù riflette la tendenza del Testo Alessandrino a ritenere che l'obiettivo dell'episodio sia quello di evidenziare la

¹⁴ Mettere il soggetto prima del verbo è un modo per far convergere l'attenzione su di esso, vedi Levinsohn, Discourse Features 18, 83-5.

¹⁵ Levinsohn, Textual Connections 83-120, spiega il significato delle particelle καί e δέ, e dimostra che esse sono lungi dall'essere caratteristiche meramente stilistiche come si riteneva un tempo.

presenza miracolosa del Gesù risorto e la completezza della sua interpretazione delle Scritture. Il testo D05 è più interessato allo stato d'animo dei discepoli rispetto alla stessa apparizione di Gesù o alle sue spiegazioni.

5) L'inclusione di un certo numero di dettagli narrativi, molti dei quali in parallelo con il Vangelo di Giovanni (v. 12, cf. Gv 20,3-4.6.10; v. 36b, cf. Gv 20, 19.21.26; v. 40, cf. Gv 20,20; v. 52, cf. Gv 9,38 [?]), e uno col libro degli Atti (v. 51b, cf. At 1,11).

V. Implicazioni del parallelo con il sogno di Giacobbe

Ora che abbiamo visto come per il testo di Beza la comprensione della resurrezione da parte dei discepoli si realizzi attraverso un progressivo sviluppo di consapevolezza, possiamo tornare ad occuparci più strettamente della storia di Giacobbe che è sottesa al racconto di Luca.

I rapporti fra il racconto delle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione e il sogno che Giacobbe fa a Bethel di una scala tra cielo e terra non sono paralleli che si appalesano subito, ma costituiscono una trama intricata di elementi interconnessi che cooperano a produrre un quadro globale piuttosto che a fornirne uno lineare.

Nei Vangeli, in linea generale, il patriarca Giacobbe è rappresentato per un verso da Gesù, per un altro dai discepoli. La sua rappresentazione attraverso Gesù appare derivare in parte dalla tradizione secondo cui Giacobbe è il prediletto di Dio, col volto, si diceva, inciso sul trono di Dio: secondo alcune esegesi rabbiniche dello specifico passo di Genesi, è questa immagine che gli angeli vedono mentre ascendono sulla scala ed alternano la loro ascesa con movimenti verso il basso per rivolgere lo sguardo a Giacobbe sulla terra.¹⁶ Nel Vangelo di Giovanni è Gesù che applica il sogno di Giacobbe a se stesso (Gv 1,51). In Genesi Giacobbe lascia questo luogo di comunicazione tra cielo e terra per mettersi in viaggio, pregando Dio di farlo ritornare in pace alla "casa del padre". Allo stesso modo Gesù, quando ascende al cielo, torna al padre. Oltre a queste similitudini tra Giacobbe e Gesù, Giacobbe rappresenta Israele, infatti assume il nome "Israele"; come Messia di Israele, anche Gesù rappresenta il popolo di cui è guida. Ancora, proprio come Giacobbe ebbe dodici figli, che sarebbero diventati i fondatori delle dodici tribù di Israele, così Gesù scelse dodici apostoli per governare Israele sotto la sua regalità (Lc 22,30).

Allo stesso tempo, il ruolo che Giacobbe riveste in Genesi è ri-attualizzato dai discepoli. Essi inizialmente si dirigono al luogo dove Dio si era rivelato in sogno a Giacobbe. Sulla via incontrano e parlano con Gesù risorto; essi ascoltano la rivelazione del piano divino contenuto nelle Scritture e capiscono chi è Gesù allorché mangiano con lui a Bethel, dove Giacobbe aveva parlato con Dio; saranno poi i testimoni dell'ascensione di Gesù (Lc 24,51, non D05; At 1,9-11). Quando ebbe capito che Dio era nel posto in cui lui aveva dormito, Giacobbe aveva eretto una pietra che poi avrebbe rappresentato il fondamento del Tempio, il posto dove abita Dio sulla terra.¹⁷ Gesù, rivelandosi nell'atto di spezzare il pane, segnala ai discepoli

¹⁶ Numbers Rabbah 4,1, nel commento a Is 43,1-4; cf. J.L. Kugel, In Potiphar's House, The Interpretative Life of Biblical Texts (Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1994) 113-9; J. Massonnet, 'Targum, Midrash et Nouveau Testament', Les Premières Traditions de la Bible (Histoire du Texte Biblique 2; Lausanne: Editions du Zèbre, 1996) 67-101, esp. pp. 88-9.

¹⁷ La tradizione giudaica lo presenta come il luogo dove Giacobbe fece il sogno sul Monte Moriah, dove Abramo era stato mandato da Dio per sacrificare Isacco. Il Monte Moriah fu anche assimilato alla localizzazione del Tempio a Gerusalemme

un cambio nel modo di Dio di abitare sulla terra: egli non dimora più in un edificio di pietra, ma nella comunanza tra fratelli.

Nel disegnare lo sviluppo della Chiesa, così come verrà delineato negli Atti, Luca dimostrerà che nel piano di Dio per il suo popolo ci sono ulteriori fratture rispetto al sistema di relazioni e credenze stabilito in antico fra i giudei e ritenuto fin ad allora immutabile. È importante riconoscere, tuttavia, che almeno nel testo di Beza, questi cambiamenti sono presentati da una posizione interna al giudaismo, da un punto di vista interno. Non vengono presentati dal punto di vista di cristiani che reclamino la loro superiorità sui giudei, che esprimano ostilità verso di loro da una posizione esterna al giudaismo.¹⁸ La stretta familiarità con il modo di pensare giudaico dimostrata dal numero di allusioni alla cultura e alle tradizioni religiose giudaiche presenti nel Codice di Beza, non è un artificio utilizzato da un autore Gentile ma è piuttosto l'espressione naturale e spontanea di un giudeo credente in Gesù che scrive del, e, per il suo stesso popolo. Il suo atteggiamento è consono molto più con quello dei Profeti giudei che con quello dei Padri cristiani del secondo secolo.

VI. Sessanta stadi di distanza da Gerusalemme

Abbiamo visto che rispetto alla versione del Codice di Beza, il TA presenta un racconto con meno sfumature circa l'incontro tra i discepoli e Gesù. Il suo interesse è incentrato più sul fatto in sé delle apparizioni post-resurrezione che sulla analisi della mentalità dei discepoli, e l'incontro è descritto come un fatto prevalentemente storico. La discordanza fra gli obiettivi dell'uno e l'altro testo diventa ancor più evidente quando ciascuno dei due nomi utilizzati per indicare il villaggio di destinazione del viaggio dei discepoli è considerato in associazione alla distanza da Gerusalemme.

È difficile conoscere con certezza al giorno d'oggi quale misura di distanza corrisponda a quella menzionata da Luca.¹⁹ Essenzialmente due distanze potevano essergli note, una corrispondente a circa 185 metri (un ottavo di miglio romano), e l'altra a circa 150 metri (un decimo di miglio romano). Secondo misurazioni più antiche (comunemente accettate dai commentari relativi a questo passo del Vangelo di Luca), i discepoli si dirigevano verso un villaggio distante 11 km da Gerusalemme; secondo misurazioni più tarde il villaggio distava invece 9 km.

(Ginzberg, Legends of the Jews, vol. V (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1937) 289, n. 130).

¹⁸ L'interpretazione di Epp (The Theological Tendency) di un esasperato criticismo verso i giudei nel Codice di Beza, come opera di cristiani che desideravano dimostrare che la loro religione era superiore al giudaismo, è solo parte della verità. Non tiene conto del punto di vista giudaico espresso globalmente nel testo di Beza.

¹⁹ La lunghezza dello stadio in antico variava secondo il luogo geografico, l'autorità politica e il tempo. (Poi varierà a seconda dei testi di riferimento consultati!). Alla voce 'stadium' sul Webster's New International Dictionary (London: Bell, 1927) troviamo: misura equivalente a 185 m per lo stadio attico e romano, a 192,3 m per lo stadio olimpico e a 147,9 m per l'asiatico. Secondo il Dictionnaire Larousse du XIXe siècle (1875) 1044, venivano usate differenti misure al tempo dei Greci e dei Romani e in altre parti dell'Impero; la distanza di 147,2 m è quella dello stadio in Grecia sotto l'Impero Romano.

Le difficoltà nel collocare “Emmaus” sono ben note poiché non esiste tale posto distante 9-11 km da Gerusalemme.²⁰ Nel XII secolo, il posto chiamato 'El-qubeibeh', circa 11 km a nord-ovest da Gerusalemme, è stato riconosciuto con il nome di “Emmaus”, ma non esistono riferimenti a questo posto anteriori al XII secolo. Altri suggerimenti riguardo alla localizzazione del villaggio sono stati poi fatti successivamente. Un posto chiamato “Ammaous”, a cui fa riferimento Giuseppe (Guerra Giudaica 7.217), conosciuto anche come “Colonia”, si trova a circa 5,5 km ad ovest di Gerusalemme, e potrebbe adattarsi alla distanza di 11 km nel caso Luca abbia implicitamente considerato un tragitto di andata e ritorno.

Infine, si è pensato che Emmaus corrispondesse al villaggio di “Amwas”, 32 km a ovest di Gerusalemme. Questo sembra essere il luogo a cui si fa riferimento in 1 Maccabei 3,40-57, 4,3 come il luogo della disfatta di Giuda il Maccabeo a Gorgias nel 166 a.C. La distanza non corrisponde a 11 km ma potrebbe corrispondere alla distanza di 160 stadi (circa 30 km, considerando la misura più lunga dello stadio) quale appare in una variante nel Codice Sinaitico. Il testo S01 suggerisce che il nome “Emmaus” poteva essere riferito al luogo già conosciuto dal racconto delle guerre dei Maccabei e che la distanza più breve (60 stadi) possa essere stata modificata dal S01 stesso, o addirittura prima, per poter far corrispondere quel luogo alla reale distanza di Emmaus (come “Amwas”) da Gerusalemme. Emmaus, in altre parole, era ritenuto il luogo ideale per un incontro inteso in senso letterale.

Ora Bethel, che abbiamo visto essere indicata col nome “Oulammaous”, è conosciuta in diversi commenti contenuti nell’Onomasticon di Eusebio come un luogo situato presso la dodicesima pietra miliare sulla strada che va da Gerusalemme a Neapolis: quindi Bethel era a circa 12 miglia romane da Gerusalemme. Considerando la misura più breve fra le due sopra menzionate (1 stadio = 150 metri), la distanza collima con i 17-18 chilometri della distanza a cui il luogo supposto come Bethel si trova oggi rispetto a Gerusalemme (12 x 10 x 150m).²¹ Di conseguenza, in termini di stadi, la distanza posta da Eusebio equivale a 120 stadi (12 miglia romane x 10). Chiaramente, questi calcoli non collimano con i 60 stadi citati da Luca; infatti, indicano un luogo situato esattamente ad una distanza doppia da Gerusalemme rispetto a quella stabilita da Luca.

La discrepanza è sconcertante poiché è chiaro che Luca ritiene il fattore distanza molto importante visto che la menziona prima dello stesso nome del villaggio. Sembra indicare che il numero degli stadi sia più simbolico che letterale, possibilità che tende ad essere confermata dal nome “Oulammaous”, a significare il luogo di una realtà spirituale. Nel precedente articolo (Dov’è Emmaus? 241-2) si suggeriva che il significato della distanza deve essere derivato dal parallelo che Luca inserisce nel racconto della resurrezione nel secondo volume del suo lavoro, dove è fatta menzione della “distanza che è consentito percorrere durante il sabato” (At 1,1-2). Questo è il viaggio che gli apostoli compiono dopo l’ascensione di Gesù quando

²⁰ Per ulteriori dettagli e riferimenti, vedi I. H. Marshall, The Gospel of Luke, (NIGTC; Exeter: Paternoster, 1978) 892-3.

²¹ Le questioni sulla distanza di Bethel da Gerusalemme e sulla sua collocazione attuale sono discusse da J. Bimson e D. Livingston, in “Redating the Exodus”, Biblical Archeological Review 13/5 (1987) 40-68, esp. pp. 46-51; cf. la corrispondenza sulla distanza tra A.F. Rainey e Livingston in BAR 14/5 (1988) 67-8; 15/1 (1989) 11. La distanza tra Bethel e Gerusalemme, citata nel precedente articolo come 90 stadi (“Dove è Emmaus?”, 241), è stata rivista alla luce della discussione di BAR.

ritornano a Gerusalemme e alle autorità del Tempio. Il numero “60” indica una distanza dieci volte maggiore rispetto a quella prevista dalla regola del sabato, e il multiplo di “10” può essere interpretato come intensificazione della distanza fino ad un punto estremo di contrasto. L’associazione di questa distanza simbolica in Luca 24 con il nome metaforico “Oulammaous” è fortemente evocativa. Essa rinforza l’immagine dei due discepoli che, come Giacobbe, scappano verso una città ove rifugiarsi dopo il tradimento del Messia ad opera di alcuni membri del loro gruppo: scappano dal rigido sistema di regole, pene e castighi, vigente sotto la legge giudaica.

VII. L’identità di Clèopa

Avendo già considerato la natura simbolica e metaforica del racconto di Luca, possiamo guardare più da vicino i due discepoli che incontrano Gesù durante il viaggio. Ci sono indicazioni che Luca voglia che il suo uditorio possa riconoscere l’identità di almeno uno di loro.

Accanto alla variante del nome del villaggio nel v. 13 un’altra variante, in D05, legge ὄνοματι laddove nel TA troviamo ἡ ὄνομα. Se andiamo avanti, al v. 18, scorgiamo la stessa coppia di varianti di lettura, quella relativa al nome Clèopa, uno dei due discepoli, ma questa volta è il D05 che legge ᾠ ὄνομα, mentre l’Alessandrino legge ὄνοματι:

| | Codice di Beza | Testo Alessandrino |
|--------------|---------------------------------------|--|
| v. 13 | εἰς κώμην ... ὄνοματι οὐλαμμαούς | εἰς κώμην... ἡ ὄνομα ἐμμαοῦς |
| v. 18 | ἀποκριθεὶς... εἰς ᾠ ὄνομα κλεοπαῶς | ἀποκριθεὶς ... εἰς ὄνοματι κλεοπαῶς |

L’interesse di Luca nei nomi come veicolo atto a convogliare il suo messaggio è dimostrato dalla applicazione di uno strumento tipico della tecnica narrativa: usa cioè due espressioni sinonime alle quali attribuisce significati o connotazioni contrastanti selezionando l’una o l’altra in contesti differenti.²² Nel suo Vangelo e negli Atti, l’espressione più comune per introdurre il nome di un luogo o di una persona è ὄνοματι:

Vangelo di Luca(oltre alle *varianti* in 24,13-18)

ὄνοματι x 6

(no *vll*)

ᾠ ὄνομα x 4 (di cui tre nei racconti dell’infanzia)

Non ci sono varianti di lettura al di fuori del cap.

24.

Atti

ὄνοματι x 20

ᾠ ὄνομα x 1 (13:6, non D)

La sola occorrenza di ᾠ ὄνομα nel verso 13,6 di tutti i manoscritti greci degli Atti tranne che in D05 può aiutare a comprenderne il significato sotteso. Qui si dice

²² Questo aspetto è stato documentato da Josep Rius-Camps e discusso in riferimento agli Atti in ripetute occasioni nel suo *Comentari als Fets dels Apòstols*, vols I-III (Col.lectània St Pacia 43, 47, 54; Barcelona: Herder, 1992-2000). È stato anche discusso da D. Sylva ('Jerusalem and Hierosoloma in Luke-Acts', *ZNW* 74 [1983] 207-19) come tecnica narrativa conosciuta al di fuori di scritti biblici.

che Paolo e Barnaba incontrano un mago, un falso profeta giudeo dal nome di Bar-Jesus: ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον ᾧ ὄνομα Βαριησοῦ. Nel v. 8 si specifica che il suo nome significa “Elymas”. L’introduzione di questo personaggio nel racconto avviene con parole diverse nel testo del Codice di Beza: ὀνόματι καλούμενον Βαριησοῦ.²³ Qui sembra risultare che “Bar-Jesus” sia il nome a lui attribuito, non il suo vero nome: la menzione di un altro nome proprio (con un’altra variante nel testo del D05!) confermerebbe che Bar-Jesus era piuttosto una sorta di pseudonimo a lui attribuito.

In altri termini, quando ᾧ ὄνομα è usato negli Atti, esso fa da prefisso ad un termine che non è il vero nome del personaggio dovendosi pertanto tradurre con “che chiameremo...”. Sarebbe interessante approfondire la questione degli pseudonimi nelle quattro occorrenze della prima parte del Vangelo, ma questa analisi ci allontanerebbe dal nostro argomento.²⁴ Restringendo il nostro studio a Luca 24, comunque, metteremo alla prova la conclusione arricchita da una analisi dell’espressione ᾧ ὄνομα negli Atti relativa alla variante dei versi 13 e 18.

Prendiamo in esame per primo il nome del luogo. “Oulammaous” nel D05 è un nome ricco di associazioni e reminiscenze di un’altra storia, quella di Giacobbe, ma non è semplicemente uno pseudonimo poiché corrisponde ad una realtà conosciuta e, secondo l’articolazione metaforica della storia nel testo di Beza, corrisponde al vero nome. Viene infatti introdotto da ὀνόματι. Tuttavia, il posto che corrisponde a “Oulammaous” non è localizzato e pertanto ci ritroviamo in alto mare, perché non esiste un villaggio con questo nome nell’area attorno a Gerusalemme. In alternativa, potremmo considerare questo termine come una chiave di lettura interpretativa del racconto di Luca se non fosse che le sue attinenze giudaiche possono suscitare disagio. Di fronte a entrambi i problemi, è facile notare come il nome potrebbe essere stato cambiato per farlo corrispondere a un luogo conosciuto, Emmaus. I responsabili della modifica, comunque, sapendo che “Emmaus” non era il nome dato in origine nel racconto, ma un sostituto, avrebbero inserito il prefisso ἧ ὄνομα: “che chiameremo... Emmaus”.

Riguardo al nome della persona, Clèopa, nel v. 18, riscontriamo che le varianti di lettura aprono nuove questioni. Il Testo Alessandrino mostra di considerare Clèopa come il vero nome del discepolo: ὀνόματι Κλεοπᾶς. Questo è un discepolo di cui si conosce solo il nome; e, sebbene Luca dia grande importanza ai nomi nel suo lavoro, il significato del nome di questo discepolo non appare comprensibile nel Testo Alessandrino. Il testo D05, invece, è più specifico riguardo al nome: ᾧ ὄνομα Κλεοπᾶς, “che chiameremo...Clèopa”. In altre parole, questo è un indizio del fatto che Clèopa è uno pseudonimo che nasconde la vera identità del discepolo.

Perché Clèopa, allora? C’è tutta una serie di indicazioni secondo cui egli non è altri che Simon Pietro. Queste indicazioni sono più numerose nel testo di Beza.

1) v. 13: I due viaggiatori vengono presentati come “due di loro”, δύο ἐξ αὐτῶν (TA), o con una frase introduttiva “due tra loro erano in cammino”, ἦσαν δὲ δύο πορευόμενοι ἐξ αὐτῶν (D05). Le ultime persone menzionate, di cui questi erano

²³ L’espressione si ritrova anche altrove negli scritti di Luca, Lc 19,2, laddove viene presentato Zaccheo. Era forse una sorta di soprannome? O forse era utilizzato per proteggere la sua identità di esattore capo? Cf. Lc 8,41, dove Giairo, un capo della sinagoga, è presentato con ᾧ ὄνομα.

²⁴ Le ricorrenze nel Vangelo di Luca dell’espressione relativa ᾧ/ἧ ὄνομα sono in 1,26 (Nazareth; om. D); 1,27 (Giuseppe); 2,25 (Simeone); 8,41 (Giairo).

due, sono gli apostoli. (vv. 10-11). Ne consegue che questi discepoli stessi devono essere apostoli.

2) Il testo D05 lega strettamente l'inizio di questo episodio centrale alla parte finale del precedente, dato che non contempla il recarsi di Pietro alla tomba come invece nel v. 12 del Testo Alessandrino (che, così nel finale dei versi 36 e 40, ha un parallelo nel Vangelo di Giovanni 20:3-4, 6, 10). Né dà inizio alla presente sezione l'espressione contenuta nel TA "Ecco!" (καὶ ἰδοῦ), la quale conferisce, sì, un'enfasi biblica, ma allo stesso tempo segna anche una cesura con l'episodio precedente.²⁵ L'ordine delle parole all'inizio della frase di 24,13 in D05 è tipico di una frase introduttiva ἦσαν δὲ δύο πορευόμενοι ἐξ αὐτῶν, che lega strettamente la coppia dei discepoli all'accadimento precedente.

3) Pietro aveva personalmente rinnegato Gesù (Lc 22,54-62) e questa già sarebbe una buona ragione per scappare. Considerato il posto occupato da Pietro tra i discepoli, in accordo con Luca, così come la sua impazienza nella comprensione e nell'azione relativamente alla rivelazione di Gesù come Messia (Lc 6,14;9, 20.31-33;12,41;22,33), egli potrebbe aver sperimentato un grave senso di fallimento e disappunto dopo la morte di Gesù.

4) v. 19 D: Gesù si rivolge solo a Clèopa (αὐτῷ), e solo lui risponde, mentre nel TA sono entrambi i discepoli a rispondere (οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ). Questo significa che il discorso è pronunciato da Pietro, se egli è Clèopa, e noi dobbiamo verificare se questa possibilità si sposi col resto del racconto e se i contenuti del discorso sono o meno in linea con altri discorsi attribuiti da Luca a Pietro. I punti 5) e 9) considereranno tale questione.

5) v. 24 D: Clèopa spiega a Gesù che "alcuni di noi" sono andati al sepolcro dopo il ritorno della donna, senza specificare chi di loro, ma poi scivola nella prima persona quando dice "ma noi non lo abbiamo visto", οὐκ εἶδομεν. Questo corrisponde all'informazione fornita dal TA v. 12, omessa dal Codice di Beza (=Gv 20,3.4.6.10).

6) vv. 19-21: esistono corrispondenze tra il modo di Clèopa di presentare Gesù e quello che usa Pietro nel libro degli Atti (2,22; 3,36; 3,13-15; 4,5-12; 10,38-9), e il fatto è ancora più stringente ove si consideri che queste similarità non esistono in alcun discorso degli altri apostoli negli Atti, inclusi i discorsi di Paolo:

- Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου (il TA legge Ναζαρηνοῦ): At 2,22b; 3,6; 4,10b; l'equivalente di Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, 10,38a.

- ἀνὴρ προφήτης: At 2,22c; 10,38b.

- δυνατὸς ἐν λόγῳ καὶ ἔργῳ (il TA inverte l'ordine): cf. At 2,22c; 4,10c,12; 10,38c. (lo stesso ordine, ma al plurale, lo troviamo nel discorso di Stefano, 7,22).

- ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ (il TA legge ἐναντίον come in At 1,6, dove D05 riporta anche ἐνώπιον): At 2,22d; 4,10a,19 (cf. Lc 11,53 D!); 10,38d.

- ὡς τοῦτον παρέδωκαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν: At 2,23 (D); 3,13,17; cf. 4,5-6.

- εἰς κρίμα θανάτου: At 3,13D (εἰς κρίσιν).

- καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν: At 2,(23),36; 3,15a; 4,10c; cf. 10,39.

7) v. 34 D: quando i due discepoli tornano a Gerusalemme, sono loro a raccontare (λέγοντες) che Gesù era apparso a Simone (Pietro), e non agli "undici e quelli che erano con loro" che erano rimasti a Gerusalemme, come invece secondo il TA nel v. 34 λέγοντας. Nel testo del D05, di conseguenza, αὐτοὶ del v. 35 riporta lo

²⁵ È importante notare che la stessa espressione καὶ ἰδοῦ è omessa nel testo D05 e precisamente in altri due dei quattro punti del Vangelo in cui il personaggio viene introdotto con ὃ ὄνομα: 2,25 (Simone) e 8,41 (Gairo).

stesso soggetto del v. 34 (allo stesso modo del v. 14 del TA);²⁶ il discorso diretto lascia spazio all'indiretto, con il verbo all'imperfetto (ἐξηγοῦντο) per esprimere l'idea della lunghezza delle cose accadute durante il viaggio dei due discepoli. Il verbo finale (ἐγνώσθη), così come i verbi del discorso diretto (ἠγέρθη, ὤφθη), è introdotto da “οἱ” ed è in aoristo. Il soggetto è lo stesso della frase iniziale, “il Signore è risorto ed è apparso”. Se, d'altra parte, sono quelli di Gerusalemme ad annunciare l'apparizione di Gesù a Simone, bisogna allora dire che Luca in nessun punto registra un'apparizione del genere. Inoltre, la dichiarazione è resa con un verbo al participio assoluto (λέγοντας) in accusativo, vale a dire con una costruzione inusuale in Greco per riferire una informazione così importante, cosa del tutto nuova nella versione Alessandrina del racconto.

8) Il fatto che i discepoli sono apostoli (vedi punto 1) significa che essi appartengono al gruppo degli “undici” presso i quali ritornano a Gerusalemme. Non è una contraddizione se ricordiamo che Luca usa i termini “gli undici”, e “i dodici”, come un'etichetta per designare “il gruppo apostolico”, così come anche per indicare il preciso numero di persone nel gruppo.²⁷

9) C'è una certa attinenza tra il nome aramaico di Pietro, Cefa, e Clèopa. Questa similitudine lessicale non è ragione sufficiente per assimilare i due nomi, ma abbiamo visto che esistono altre ragioni per far ciò. Il significato del nome “Cefa” potrebbe, infatti, avere un certo peso. Cefa significa “pietra” in aramaico, come pétra in greco. Nel racconto di Genesi, Giacobbe prende la pietra su cui ha posto la testa per dormire e, sparso dell'olio sopra, la pone come pilastro per marcare il punto in cui ha sognato e in cui Dio è stato presente (Gen 28,11. 18.22). Giacobbe dichiara: “questa pietra che ho posto come pilastro, sarà la casa di Dio” (v. 22).

In entrambe le interpretazioni targumica e midrashica relative al testo di Genesi 28,10-22, è sorto un grande problema circa tale pietra.²⁸ La presenza di questo tema nella storia di Giacobbe, sulla quale Luca costruisce la presente scena, è potenzialmente e sufficientemente forte per sostenere l'interpretazione del nome Clèopa, da intendere come Cefa/Pietro.

Luca non è il solo evangelista a seguire le tradizioni relative al racconto di Genesi circa il sogno di Giacobbe a Bethel. Erano tradizioni molto vive al tempo di Gesù e della chiesa primitiva: ne è testimone la risonanza della stessa storia nel Vangelo di Giovanni.²⁹ Comunque, mentre Luca usa i paralleli come base del racconto della fine del ministero terreno di Gesù, Giovanni lo fa riguardo l'inizio del ministero di Gesù (1,35-51). Considerando l'identità di Clèopa, è importante notare

²⁶ J. Nolland (Luke 18:35-24:53, Word Biblical Commentary 35c; Dallas, Texas: Word, 1993) parla dell'uso di questo pronome del v.14 come se esso non fosse messo in evidenza, e come una tipica formula lucana.

²⁷ Cf. Rius-Camps, Comentari, vol I, su At 1,26.

²⁸ Vedi Ginzberg, The Legends of the Jews, vol I, 349-54; Kugel, In Potiphar's House, 112-20; 'The Ladder of Jacob', HTR 88 (1995) 209-27; Massonnet, 'Targum, Midrash et Nouveau Testament'. Esiste un altro aspetto del motivo della “pietra” connesso ai figli di Giacobbe, dato che i dodici patriarchi sono rappresentati sulle vesti sacerdotali da dodici pietre preziose. Questo aspetto riceve un esteso approfondimento negli antichi scritti dell'esegesi giudaica, la cui importanza non deve essere trascurata nel considerare le similarità tra Pietro e la pietra di Giacobbe: vedi Kugel, In Potiphar's House, 106-8.

²⁹ Vedi Massonnet, 'Targum, Midrash et Nouveau Testament', 91-100.

che Giovanni cambia il nome di Pietro in Cefa, proprio nel contesto del riferimento a Giacobbe.³⁰

VIII. CONCLUSIONI

Abbiamo considerato il passo di Luca 24,12-35 da diverse angolazioni: il nome del villaggio a cui i discepoli sono diretti; la loro comprensione dei recenti avvenimenti e il cambiamento che ha luogo in forza dell'incontro con Gesù; il significato della storia di Giacobbe a Bethel, così come riportata dalla Bibbia ebraica e come è sviluppata dalla tradizione giudaica; il legame tra l'ultimo capitolo del Vangelo di Luca e il primo capitolo del libro degli Atti; l'identità del discepolo chiamato Clèopa. Nell'insieme, abbiamo visto che sia nel testo di Beza che nel TA le letture cooperano per fornire due differenti versioni della storia, ciascuna con la propria interna coerenza.

Quando le letture del testo di Beza vengono viste dall'interno della prospettiva giudaica che esse riflettono, queste appaiono comunicare un messaggio essenzialmente teologico. L'autore del testo di Beza lavora sul significato metaforico del linguaggio, specialmente quello dei nomi, per delineare un messaggio. Egli utilizza un incontro tra Gesù e due dei suoi discepoli come base per esprimere metaforicamente una realtà spirituale. L'obiettivo del Testo Alessandrino, invece, è in primo luogo quello di fornirci una storia come un dato di fatto e l'autore utilizza pertanto un linguaggio da prendere alla lettera. Il contesto giudaico dei partecipanti a questo incontro non è immediatamente evidente nel Testo Alessandrino. È possibile che un "background giudaico" dell'episodio possa essere dedotto, ma l'implicito ascoltatore o lettore della storia non è indirizzato da una interna prospettiva giudaica.

Noi riteniamo che l'evidenza con cui il Codice di Beza riflette un punto di vista giudaico, implichi, sotto molti aspetti, una datazione anteriore di redazione, un tempo cioè in cui gli eventi concernenti Gesù e i suoi seguaci erano considerati ancora parte della storia in sviluppo di Israele come Popolo di Dio, piuttosto che invece come l'inizio di una nuova religione o di una comunità del tutto separata. Considerando questo contesto di Giudaismo, abbiamo suggerito alcune possibili ragioni per cui il testo di Beza potrebbe essere stato alterato. Una successiva generazione di cristiani, non più consapevoli delle loro origini giudaiche, come invece lo era la prima generazione, potrebbe semplicemente non aver avuto coscienza delle reminiscenze delle storie e degli insegnamenti tradizionali. Di conseguenza, possono aver scelto di convertire specifici riferimenti, come "Oulammaous", ad entità più facilmente riconoscibili, alterando e convertendo così il sottile messaggio teologico in uno che fosse più accessibile. Dall'altro lato, il riferimento a Oulammaous con le sue connotazioni avrebbe potuto essere troppo riconoscibile come chiave d'accesso all'incontro di Bethel quale modello della storia per Luca. Per tale ragione, le allusioni alla storia di Israele e alla Torah come modello divino per gli avvenimenti descritti potrebbero essere state eliminate perché offensive per i credenti cristiani, che ormai vedevano sé stessi abbastanza diversi dai giudei.

Un tale resoconto della storia delle divergenze del manoscritto si accorda con ciò che è conosciuto dei primi anni della chiesa, un periodo di graduale separazione fra giudei e cristiani. Il Codice di Beza, un manoscritto che appare aver mantenuto

³⁰ La storia del sogno di Giacobbe sembra allo stesso modo accennata in Mc 16,3 nel manoscritto k della Vetus latina, dove vengono menzionati angeli che salgono e scendono dal cielo alla terra nel punto in cui viene rimossa la lapide dal sepolcro di Gesù.

una prospettiva giudaica, di fatto è una testimonianza fondamentale dei primi anni del cristianesimo.