

IL PROLOGO DI LUCA E LA ἀσφάλεια DEL RACCONTO EVANGELICO. LA RI-SCRITTURA DELLA STORIA

1. Introduzione

In tema di storicità dei Vangeli, di affidabilità storica delle fonti canoniche e di relazione dialettica tra storia e fede, l'argomento del seguente contributo rappresenta un'efficace declinazione. In quanto, la categoria ermeneutica richiamata dal termine ἀσφάλεια tende a enunciare una riflessione sostanzialmente rivolta all'affidabilità delle fonti evangeliche di Luca, esplicitamente evocata da un lemma che, appunto, sottolinea semanticamente i valori di solidità, veridicità, certezza, fondatezza e affidabilità.

Sembrerebbe, secondo la consueta e tradizionale interpretazione, che la conclusione del prologo del Vangelo di Luca dica chiaramente che l'intero scritto (sviluppato in un secondo volume negli Atti degli apostoli) sia funzionale a garantire all'illustre Teofilo la "solidità" degli insegnamenti ricevuti, entro un circolo di autocertificazione secondo il quale l'autore del terzo Vangelo vanterebbe presso il suo lettore un grado decisamente alto di affidabilità sulle cose riportate. Detto diversamente: Luca¹ appare a molta critica come uno "storico dell'antichità", in analogia con la storiografia greco-romana, consapevole di comunicare al suo lettore un'intenzionalità esplicita nel riferire l'accaduto sulla figura di Gesù di Nazaret: "gli avvenimenti che si sono compiuti tra noi" (Lc 1,1). Il tutto entro una ipotizzata coscienza storiografica universale, simile appunto a quella di altri importanti storici dell'antichità.

Luca, uno storico in senso pieno, dunque, attento a garantire una presa diretta sulla realtà passata che gratifica universalmente chiunque si trovi a domandarsi: "in sostanza, è accaduto così oppure no?". Interrogativo certo ingenuo, ma in fondo in fondo, esso è ciò che guida la passione di chi vuole ricostruire la storia passata. E l'ἀσφάλεια rappresenterebbe, in questa interpretazione, la cifra sintetica e minima che garantirebbe la "buona fede" di Luca nel comunicare le cose come sono state e come si sono svolte, avendole apprese da fonti attendibili, a partire dai "testimoni oculari divenuti ministri della parola".

Tutto ciò è per richiamare dati abbastanza conosciuti e per rendere chiaro e perspicuo il problema dal quale vorremmo prendere le mosse. Infatti, ora è necessario domandarsi se un tale modo di intendere l'interpretazione del prologo lucano sia coerente con lo svolgimento dell'intera sua opera (Vangelo e Atti) oppure no. Avanzo per tale sospetto una serie di perplessità che emergono dalla lettura delle coordinate ermeneutiche e narrative dell'opera lucana.

Una prima perplessità dalla quale prende avvio la seguente analisi rimanda ad un passaggio di J.-N. Aletti a commento di questo brano:

«Che un'apparizione (*ndr*: a Zaccaria nel Tempio a Gerusalemme) sia il primo episodio di un racconto di cui si dice che avrà tutte le caratteristiche della solidità, effettivamente sembra minare alla base la credibilità del narratore».²

Sebbene nella frase successiva J.-N. Aletti cerchi di motivare la sensatezza del procedimento lucano evitandone la contraddizione, ritengo invece interessante l'osservazione come indizio a ripensare non tanto l'interpretazione dell'episodio di Zaccaria nel Tempio, quanto piuttosto le

¹ Quando in questo studio si usa il nome proprio "Luca" non si intende tanto il personaggio storico identificato tradizionalmente con il "caro medico" di paolina memoria (Col 4,14) quanto piuttosto l'"autore implicito" del terzo Vangelo, ovvero l'istanza comunicativa e retorica dell'intera opera lucana.

² ALETTI, J. N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, Biblioteca biblica 7, Brescia: Queriniana 1991, p. 190.

categorie ermeneutiche che mediamente vengono utilizzate per leggere il prologo del terzo Vangelo e che lo stesso J.-N. Aletti sembra invece condividere.

Ora, la nostra moderna idea di «solidità» e «affidabilità» storica si colloca entro un contesto rappresentativo che deve necessariamente fare i conti con la figura della verosimiglianza e della probabilità tra i possibili del reale. Infatti, finché il racconto presenta eventi verosimili, il testo evangelico passa il vaglio della critica storica, ma appena ne supera il confine, rappresentando eventi non più compresi nel quadro della verosimiglianza e della probabilità storica, emerge immediatamente l'imbarazzo del conflitto di interpretazioni, tra "cosa del testo" e "realtà ipotetica dei fatti".

Intendendo l'ἀσφάλεια nella tradizionale interpretazione, quale volontà esplicita dell'autore del terzo Vangelo di volere declinare un'indagine storica seria e avvertita, vicina alle attese della domanda storica contemporanea, occorre allora domandarsi quale possa essere il senso di iniziare un racconto, come ha bene osservato J.-N. Aletti, con una visione epifanica in cui emerge con importanza decisiva un personaggio non umano, l'angelo Gabriele che trasmette la volontà di Dio. E oltre a questo primo episodio, che tipo di "solidità" può offrire l'intero racconto delle annunciazioni, delle nascite e delle infanzie di Giovanni Battista e di Gesù? Operazione alquanto avventata rispetto alle premesse dell'ἀσφάλεια! Si potrebbe obiettare: i due capitoli del cosiddetto Vangelo dell'infanzia di Luca non erano originariamente inclusi nel testo, pertanto il prologo sarebbe rivolto soltanto agli episodi del ministero pubblico di Gesù, cioè a partire da Lc 3!³ Ma è sufficiente iniziare a leggere da quel punto in avanti per rendersi conto che, al di là delle annotazioni cronologiche iniziali di Lc 3,1-2 che assumono una parvenza quasi cronachistica, per il resto non si riscontra un livello di rigore documentale maggiore rispetto agli altri Vangeli che possediamo. E dunque: dove sta l'originalità dell'affidabilità promessa a Teofilo nell'opera di Luca? E ancora: qual è la semantica ricoperta dal termine ἀσφάλεια? E più ampiamente, qual è l'intenzionalità nascosta dei primi quattro versetti del terzo Vangelo?

Vogliamo pertanto affrontare tali problemi. Ma per rispondere alle questioni qui poste è necessario riflettere sulla traduzione e sulla comprensione del testo a partire dal contesto evangelico lucano e dalle conoscenze sullo sviluppo della diffusione evangelica nell'ambito del I sec. d.C.

2. Il quadro di riferimento: storiografia greca o racconto giudaico?

Dovendo ora prendere in considerazione il senso diretto del testo del prologo di Luca proponiamo una nostra traduzione, la cui giustificazione emergerà dal commento successivo nell'esposizione del tema in oggetto:

Lc 1,1-4: ¹ ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, ² καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ³ ἔδοξε κάμοι παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ⁴ ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

Lc 1,1-4: ¹Autorizzato dal fatto che molti (=testimoni nella visione e ministri della parola) hanno posto mano a configurare **un racconto** sugli avvenimenti che si sono compiuti tra noi, ²nella forma in cui ce l'hanno trasmesso (ogg. sott.: quel racconto) coloro che fin da principio sono divenuti testimoni nella visione e ministri della parola, ³ho deciso anch'io, avendo investigato ogni cosa da principio, con precisione e con ordine, di ri-scrivere per te (ogg. sott.: un altro racconto), illustre

³ Qualcuno approda a questa conclusione sia a motivo dello stile e del vocabolario usato nei primi due capitoli sia a motivo del riferimento ad At 1,1ss; infatti, nel sintetizzare il contenuto del primo racconto (il Vangelo) Luca non accenna ai contenuti dei racconti dell'infanzia.

Teofilo,⁴ affinché tu possa verificare l'affidabilità di quei discorsi in virtù dei quali hai già ricevuto l'in-formazione.

La gran parte dei commentatori sostiene che l'opera lucana si ispiri ad opere storiografiche di matrice ellenistica. La destinazione dell'opera alla figura storica o fittizia dell'"illustre Teofilo" appare infatti non consona alla letteratura biblica. La posizione maggioritaria degli studiosi identificano l'autore del terzo Vangelo come un convertito alla fede cristiana, proveniente dal paganesimo di lingua greca. Il suo linguaggio unitamente allo stile, accanto a quello dell'autore della Lettera agli Ebrei, appare agli addetti ai lavori il più raffinato se confrontato con i restanti libri del corpo letterario canonico neotestamentario.

Pertanto c'è chi ha visto negli storici come Erodoto, Tucidide, Polibio, Filone Alessandrino e Flavio Giuseppe un richiamo al modello ermeneutico espresso da Luca; oppure chi vi ha colto una relazione con gli oratori o retori antichi quali Demostene o Dionigi di Alicarnasso; oppure ancora, in modo più sofisticato, grazie agli studi di Lars Rydbeck⁴ e poi di Loveday Alexander,⁵ chi ha riposizionato l'uso linguistico del prologo di Luca in una sorta di via media rispetto al greco letterario aulico, da una parte e il greco popolare, dall'altra in una forma di prosa professionale scolastica o tecnica.⁶ Ma tra tutti, in controtendenza, va citato il lavoro di Roland Meynet che nel suo contributo a commento del terzo vangelo⁷ ha provato, attraverso le strutture letterarie tipiche della prosa ebraica, a verificarne l'ebraicità nella *forma mentis* letteraria di tutto il Vangelo giungendo alla conclusione che "Luca è Giudeo" (p. 739). L'aver mostrato con coerenza in tutto il terzo vangelo che la modalità di composizione che Luca ha utilizzato nel suo testo si interpreta completamente all'interno delle tipiche strutture della prosa ebraica veterotestamentaria (predilezione per le composizioni parallele e soprattutto concentriche)⁸ ha portato a spostare decisamente il quadro di riferimento della genesi e, come vedremo, della destinazione dell'opera lucana da un ambiente ellenistico ad uno giudaico. Questo spostamento dell'ambito è fondamentale per la nostra riflessione e per la comprensione della posizione metodologica assunta dall'autore che, secondo la teoria di R. Meynet e condivisa da noi, era un giudeo di formazione e ragionava secondo l'ermeneutica storica che proveniva dalla scuola scribale giudaica.

Proprio per questo motivo, ancora R. Meynet segnala che forse il modello più vicino al prologo di Luca potrebbe essere quello redatto dal nipote che tradusse dall'ebraico in greco il testo del nonno Gesù Ben Sirach (il libro del Siracide o Ecclesiastico), testo deuterocanonico redatto originariamente in ebraico.⁹ Un testo scritto in greco da un giudeo-alessandrino che, cresciuto nella *forma mentis* ebraica, mostra la coscienza e la preoccupazione di non tradire, con la traduzione, la

⁴ RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch*, Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Graeca Upsaliensia 5, Uppsala 1967.

⁵ ALEXANDER, L., *Preface to Luke's Gospel. Literary convention and social context in Luke 1, 1-4 and Acts 1, 1*, Society for New Testament Studies. Monograph series 78, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

⁶ GAMBLE, H. Y., *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, Edizione italiana a cura di Donatella Zaroddu, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 26, Brescia: Paideia 2006, pp. 57-59.

⁷ MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Retorica biblica 1, Roma: Edizioni Dehoniane 1994 [tit. or.: *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris: Les éditions du Cerf 1988].

⁸ Per la teoria dell'analisi utilizzata si veda: MEYNET, R., *L'analisi retorica*, Biblioteca biblica 8, Brescia: Queriniana 1992; IDEM, «Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia: l'analisi retorica», *CivCatt* 145,3458 (1994) 121-134; IDEM, «I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica», *Gregorianum* 77,3 (1996) 403-436; IDEM, *Trattato di retorica biblica*, Retorica biblica, Bologna: EDB 2008.

⁹ Dalla fine del XIX secolo in poi possediamo ampie sezioni dell'originale ebraico attraverso manoscritti medievali ritrovati nella Geniza della Sinagoga del Vecchio Cairo e alcuni frammenti ritrovati a Qumran e a Masada.

forza originaria del testo; nelle sue parole emerge la fondamentale importanza dell'occupazione dello scriba, di colui che, come fece suo nonno Gesù Ben Sirach, interpretava la Legge, i Profeti e gli altri scritti.¹⁰ L'importanza di tale riferimento al testo del Siracide risiede anche nel fatto che in tutto l'Antico Testamento solo in questo libro abbiamo una trattazione ampia del "lavoro dello scriba". Basti leggere Sir 38,24-39,11 per rendersi conto quanto fondamentale dovesse essere ritenuta l'applicazione di chi esercitava il ministero di interprete delle scritture, che sospendeva ogni altra forma di mansione materiale per dedicarsi pienamente a ciò che era ritenuto decisivo per le proprie radici culturali e religiose. La figura dello "scriba" tanto discussa nell'antichità e poco documentata nella tradizione ebraica¹¹ è qui assunta per interpretare il ruolo di Luca rispetto alla redazione di un testo che va compreso non tanto come la *Formgeschichte* ci ha abituati a decodificarlo, esito di tradizioni, fonti e redazioni multiple e sovente corrotte, quanto piuttosto un mosaico ben composto ed articolato che solo un'azione attenta di scrittura e di controllo testuale sarebbe riuscita a fare, come R. Meynet ha mostrato nel suo commentario. Se dunque il contesto culturale e religioso di comprensione dell'operato di Luca è quello originariamente giudaico occorrerà prendere molto sul serio la volontà espressa da Luca di "scrivere per te, illustre Teofilo".

Se per la nostra mentalità un atto di scrittura è una cosa abbastanza scontata, ben diversa era la comprensione dello stesso nella cultura giudaica: la redazione di un testo contenente eventi salvifici riferiti al compimento delle sacre Scritture mette in campo, evidentemente, una responsabilità altissima in tema di memoria culturale e religiosa della comunità. E il cristianesimo nascente altro non era che una delle espressioni dei giudaismi del I sec. la cui coscienza sacrale delle Scritture era probabilmente la stessa degli altri giudaismi militanti, tra i quali i farisei, i sadducei, gli esseni e i samaritani.¹² Se è vero, come oggi si sostiene da più parti, che per il caso studiato di Qumran non è scientificamente corretto distinguere tra testi canonici della Bibbia ebraica e testi settari¹³ - in quanto non possediamo la documentazione di una coscienza attestata della differenza per il fatto che il canone non era stato ancora fissato - allora tale valutazione dovrebbe valere anche per il cristianesimo nascente nella produzione dei propri testi nella relazione stabilita con le sacre Scritture antiche. In altre parole, come l'autocoscienza redazionale degli scritti a Qumran era assolutamente alta e il lavoro scribale, concentrato non solo sulla copiatura e trascrizione di testi quanto piuttosto sull'interpretazione delle Scritture, era tenuto in massima considerazione, così risulta difficile comprendere come per i testi del cristianesimo nascente si adotti un modello spesso diverso: una trasmigrazione molto lenta dall'oralità alla scrittura durata diversi decenni, in una coscienza meramente strumentale della scrittura come ausilio mnemonico lungo i molteplici strati redazionali. Si ha l'impressione infatti che il modello applicato alla formazione dei Vangeli, in particolar modo, sia molto distante e diverso da quello che può essere compreso a partire dalla coscienza della redazione ebraica di un testo sacro. In conclusione, la valutazione semantica dei primi quattro versetti del Vangelo di Luca, richiamati all'inizio della sua seconda opera, gli Atti

¹⁰ MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca...*, p. 32-33. In tema di terzo Vangelo non si può non notare il collegamento tra la tripartizione degli scritti ebraici, Legge, Profeti e Scritti e l'analogo richiamo al termine del Vangelo di Luca, Legge, Profeti e Salmi (Lc 24,44).

¹¹ Si veda la sezione del testo dedicata alla figura dello scriba: SALDARINI, A. J., *Farisei, scribi e sadducei nella società palestinese. Ricerca sociologica*, Prefazione di James C. VanderKam, Introduzione alla studio della Bibbia. Supplementi 14, Brescia: Paideia 2003, pp. 229-257.

¹² In senso stretto è improprio definire "giudaismo" il samaritanesimo, in quanto tale movimento nasce e cresce proprio in dialettica con le popolazioni storiche del territorio di Giuda. Per tali riflessioni cfr. BOCCACCINI, G., *Il medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di Francesco Adorno, Radici 14, Torino: Marietti 1993.

¹³ Si tratta dei testi redatti dalla comunità e funzionali ad essa. Cfr. PRATO, G. (a cura di), *Scritti qumranici e scritture autorevoli. La gestazione del testo biblico a Qumran*, (Arccia, 7-9 settembre 2009), Atti del XVI Convegno di Studi Veterotestamentari 1, Bologna: EDB 2011.

degli Apostoli, va collocata in questo senso all'interno di una teoria che interpreti l'atto di scrittura dei contenuti sacri, destinati alla liturgia e alla formazione della fede, entro una comprensione alta, originaria e tipica della tradizione ebraica.

3. Come ricomprendere il prologo dell'evangelista Luca?

La maggioranza delle traduzioni di Lc 1,1-4 introduce al v. 2 per il verbo παρέδοσαν (=hanno trasmesso) un complemento oggetto implicito: "gli avvenimenti che si sono compiuti tra noi". Se così fosse, la logica del testo funzionerebbe nel modo seguente: poiché coloro che fin da principio sono divenuti testimoni e ministri della parola ci hanno trasmesso gli avvenimenti che si sono compiuti tra noi, allora molti han posto mano a redigerli in racconto e anch'io ho scritto per te, illustre Teofilo... In questa impostazione, generalmente accolta, avremmo la scansione temporale in tre stadi: le cose che si sono compiute tra noi (=l'evento collegato a Gesù di Nazaret e alla predicazione ecclesiale), coloro che fin da principio sono stati i testimoni oculari e ministri della parola degli avvenimenti compiuti tra noi (=la testimonianza nella forma orale), in terzo luogo, diverse altre persone che hanno accolto la testimonianza originaria e hanno scritto un racconto (=la redazione scritta) e, all'interno di tali operazioni di scrittura si aggiunge anche quella dell'autore del terzo Vangelo che ne definisce la finalità. Tale è la struttura genetica a tre stadi come è stata recepita da tempo sia dagli studi biblici sia dall'impostazione ufficiale della Chiesa cattolica nel documento della Pontifica Commissione biblica, *La verità storica dei Vangeli* (21 aprile 1964).

Il testo greco in Lc 1,1-2 potrebbe offrire anche *un'altra possibile traduzione* con relative conseguenze interpretative non certo indolori rispetto alla teoria tradizionale. Infatti, al v. 2 il complemento oggetto sottinteso del verbo παρέδοσαν in luogo del più comune "gli avvenimenti che si sono compiuti tra noi" potrebbe essere direttamente lo stesso del v. 1 e cioè διήγησιν "un racconto", redatto dai "molti". Infatti, va anche annotato che, coerentemente, non si possono "trasmettere avvenimenti" in quanto, per statuto logico, l'avvenimento si è compiuto e appartiene a ciò che si è dato, quel che si può trasmettere è invece "un racconto degli avvenimenti" che li rende "presentabili" in virtù della possibilità di rfigurazione tipica dell'"invenzione narrativa". Se viene mutato il complemento oggetto implicito, anche il contenuto dell'espressione del v. 2 potrebbe cambiare come segue: Luca intenderebbe affermare che molti hanno collaborato nella stesura di quel racconto che è stato trasmesso autorevolmente da coloro che fin da principio erano stati testimoni e ministri della parola. Letto così, il testo di Luca non afferma che esistono "tanti racconti" quanti sono coloro che han posto mano a redigerli, bensì verrebbe sostenuta l'idea di un'azione redazionale multipla convergente in *un unico racconto*,¹⁴ trasmesso da coloro che da principio furono testimoni e ministri della parola. L'espressione "molti", indistinta nel v. 1 assume in questa chiave di lettura una sua configurazione contestuale: essi non sono un altro gruppo rispetto a "coloro che erano da principio" bensì si identificherebbero a motivo della stessa operazione redazionale, nel far passare la testimonianza originaria in "racconto scritto autenticato" dagli stessi testimoni e ministri della parola. Pertanto i primi due versetti che preparano l'annuncio dell'iniziativa di Luca suonerebbero a senso così: dopo che molti di coloro che furono da principio testimoni e ministri della parola han posto mano a redigere un racconto "ufficiale" di quegli avvenimenti accaduti tra noi e ce l'hanno trasmesso, ho deciso anch'io di scriverne uno per te, illustre Teofilo... Entro questa interpretazione, Luca afferma che ha tra le mani, quale punto di

¹⁴ A sostegno di questa ipotesi di lettura abbiamo riscontrato un solo altro caso analogo (mentre non ve ne sono che attestino la semantica normalmente intesa di Lc 1,1), esattamente nell'opera lucana, in At 27,12. L'esempio presenta lo stesso aggettivo plurale di Lc 1,1 allo stato comparativo, una forma verbale plurale e un complemento oggetto singolare senza articolo determinativo: οἱ πλείονες ἔθεντο βουλήν (=i più presero una decisione). Evidentemente "i più", nell'esempio, valgono in riferimento ai "tutti" e *la decisione presa* di salpare non ha certo bisogno di un articolo determinativo ed è evidente che il testo non può essere inteso nel senso che *ciascuno prese la sua decisione*, ma la *decisione è unica* nonostante il soggetto sia di forma plurale. Come in Lc 1,1 più persone si occupano della stessa cosa.

riferimento, un racconto autorevole redatto da coloro che da principio furono testimoni e ministri della parola relativamente ai fatti accaduti tra la Galilea e Gerusalemme (il significato probabile di “tra noi”). Se la scena degli avvenimenti accaduti “tra noi” è la stessa dell’azione pubblica di Gesù, si comprende anche il posizionamento culturale e geografico di riferimento: non tanto un luogo della diaspora ebraica nell’impero quanto Israele, dalla Galilea a Gerusalemme. E Teofilo, nome greco, potrebbe far risuonare il senso della destinazione di un messaggio la cui origine è stata teatro di avvenimenti legati alla figura di Gesù Cristo. Ma su questo ritorneremo più avanti.

Osservando la collocazione con valore teologico dei luoghi geografici all’interno dell’opera di Luca, si coglie, nel suo primo libro, una centralità data alla città di Gerusalemme: in essa e nel Tempio inizia la prima scena raccontata, quella della visione di Zaccaria (Lc 1,5-25) e il Vangelo di Luca si conclude con il ritorno dei discepoli a Gerusalemme da Betania, presso il Monte degli Ulivi verso il Tempio “dove stavano sempre, lodando Dio” (Lc 24,50-53). Nella sua seconda opera, gli Atti degli Apostoli, la scena riprende a Gerusalemme e si conclude a Roma, nella casa in cui Paolo era tenuto in libertà vigilata (At 28,16ss). Tale passaggio di luoghi in sé accompagna anche l’atto di lettura del destinatario del testo: si tratta di un cammino da Gerusalemme a Roma, dal luogo che divenne teatro degli ultimi “avvenimenti compiuti tra noi” al luogo dove l’annuncio era già arrivato ancor prima che giungesse Paolo, in quanto egli stesso testimone nella visione e ministro della parola.¹⁵ Se ascoltiamo così il testo e vi cogliamo la relazione di passaggio dal “tra noi” di Luca (Lc 1,1), con il luogo di partenza dei “testimoni nella visione e ministri della parola” e il “tu” di Teofilo, si percepisce come una forma di “destinazione delle parole al destinatario”. Un atto di lettura che, partendo da Gerusalemme, giunge narrativamente fino a Roma: così facendo si abbraccia tutto l’impero, tutta la terra abitata, lo spazio vitale che diverrà luogo della missione originaria della Chiesa. E Teofilo, il cui nome porta in sé la vocazione di essere l’“amico di Dio”, può rappresentare davvero, in una lettura narrativa, la tensione ultima della destinazione del messaggio dell’opera lucana.¹⁶ Ma la stessa dinamica vale anche per l’autore Luca che si colloca originalmente nel luogo dove “gli avvenimenti si sono compiuti”, Gerusalemme, e che, nell’ultima sezione degli Atti degli apostoli (At 27,1-28,16), posiziona se stesso a fianco di Paolo, nel viaggio verso l’Italia e Roma.

Se l’operazione svolta dai “molti” è in relazione diretta a quella di Luca e questo lo si percepisce dalla forma ἔδοξε κάμωι (ho deciso anch’io), il fatto che Luca affermi di “scrivere” depone a favore della *natura scritta* anche del “racconto” (διήγησιν) redatto dai “molti”.¹⁷

¹⁵ In particolare Luca nel terzo racconto della vocazione di Saulo sottolinea i valori teologici collegati alla definizione del prologo: οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου. Il vocabolo greco αὐτόπται piuttosto di assumere un significato tecnico-giuridico solitamente tradotto con “testimoni oculari”, può significare anche “testimoni nella visione”. Questo modo di intendere il vocabolo meglio funziona entro un’ermeneutica globale dell’opera lucana, fortemente segnata da semantiche relative al vedere. E nel racconto che Luca fa della vocazione di Saulo questi elementi sono chiaramente documentati quando afferma: «¹⁵E io dissi: “Chi sei, o Signore?”. E il Signore rispose: “Io sono Gesù, che tu perséguiti. ¹⁶Ma ora àlzati e sta’ in piedi; io ti sono apparso infatti **per costituirti ministro e testimone di quelle cose che hai visto di me e di quelle per cui ti apparirò.** ¹⁷Ti libererò dal popolo e dalle nazioni, a cui ti mando ¹⁸**per aprire i loro occhi, perché si convertano dalle tenebre alla luce** e dal potere di Satana a Dio, e ottengano il perdono dei peccati e l’eredità, in mezzo a coloro che sono stati santificati per la fede in me”» (At 26,15-17).

¹⁶ KILGALLEN, J., «Luke wrote to Rome – a Suggestion», *Biblica* 88 (2007) 251-255.

¹⁷ Mentre la versione CEI del 1974 (“Poiché molti han posto mano a stendere un racconto...”) lascia intendere che si tratti di molteplici “racconti scritti” (vedi la redazione di molti vangeli tra i quali quelli che conosciamo di Marco e di Matteo, secondo la tradizionale interpretazione), nella versione CEI 2008 (“Poiché molti hanno cercato di raccontare con ordine gli avvenimenti...”) viene suggerita la possibilità di intendere che si tratti di “racconti orali”, come dal verbo “raccontare” che rimanda piuttosto all’oralità.

Va anche detto che il termine διήγησις (=racconto, narrazione) ricorre una sola volta nel Nuovo Testamento, esattamente nel nostro testo, in Lc 1,1 e soltanto 11x nei LXX di cui 7x nel libro del Siracide, unico testo, lo ricordiamo, che riflette ampiamente sull'identità dello scriba. Attestato sostanzialmente in opere che ci sono giunte in lingua greca, Siracide e Maccabei colpisce l'occorrenza del passo di Gdc 7,15 che riferisce dell'ascolto da parte di Gedeone del "racconto del sogno" premonitore.¹⁸ Il termine ebraico utilizzato è *mispar* che significa normalmente "numero calcolato" ma in questo preciso passaggio non può che significare "racconto". Ritroviamo qui la relazione tra il termine greco διήγησις e il sostantivo ebraico *mispar*. Ma, se in luogo del sostantivo si ricerca il verbo che genera il sostantivo, διηγέομαι (raccontare, narrare), che ricorre 8x nel NT di cui 5x nella letteratura lucana e 63x nei LXX, ci si accorge che, confrontato con la versione ebraica, tale verbo traduce regolarmente l'ebraico *spr*, cioè "contare" e "rac-contare, narrare".¹⁹ E' la radice verbale del sostantivo *mispar* (numero calcolato) e di *sēfer* che significa "conto" o "elenco" e si espande per significare "scritto o libro scritto" e di *sōfer* (scriba, segretario). La confluenza del numero nell'azione di contare e di calcolare è in stretta relazione con il "rac-conto" ed è un dato interessante che il fenomeno si ripercuota anche nelle lingue moderne.²⁰ Il motivo è probabilmente legato originariamente ad una scrittura di contabilità, una scrittura che si basa su calcoli di lettere, di numeri e di liste, ben significate dalle stesse incisioni sumeriche sulle tavolette d'argilla risalenti ai primi tentativi di creazione della scrittura del IV millennio a.C. Basti pensare come nella tradizione ebraica la storia venga spesso organizzata attraverso le genealogie; e occorre non dimenticare che ogni lettera ebraica scritta era anche un numero. Raccontare, contare e calcolare era azione tipica dello scriba, azione collegata direttamente con l'atto di scrittura e di lettura: entrambi gli atti sono collegati al "calcolo", al "numero". Altra cosa invece è l'esperienza della pura oralità.

Se valgono queste riflessioni di carattere semantico nella relazione tra testo greco di Luca e substrato ebraico, comprendiamo quanto la scelta del termine διήγησις (rac-conto) da parte di Luca abbia una sua forte connotazione entro la tradizione giudaica, legata sia al *mispar* (numero calcolato/racconto) sia al *sēfer* (il libro in quanto testo scritto). Sottratto dalla sua generica interpretazione di "racconto/narrazione", la διήγησις così semantizzata, a cui han posto mano "i molti", diventa *un testo scritto secondo le modalità di redazione e interpretazione delle sacre Scritture* praticate entro la tradizione giudaica. E queste considerazioni allontanano alquanto la relazione del prologo di Luca dalla storiografia di matrice greco-romana per ricollocarla nel contesto dell'atto di scrittura sacra della tradizione ebraica.

4. L'operazione di Luca tra "scrittura" e "ri-scrittura"

I vv. 3-4 rappresentano l'intenzionalità espressa dello scritto lucano. Che cosa spinge l'autore del terzo vangelo a scrivere? Perché egli afferma: "ho deciso anch'io"? E che tipo di iniziativa emerge da parte dell'evangelista se si accoglie la diversa interpretazione dei primi due versetti? Era quella di Luca un'attività di scrittura o di "ri-scrittura"? Ma soprattutto: chi è l'"illustre Teofilo"? A queste domande cerchiamo ora di rispondere.

Non potendo risolvere il problema dell'identificazione alquanto complessa del destinatario Teofilo, possiamo comunque riconoscere con evidenza e oggettività la volontà esplicita segnalata da parte di Luca di "scrivere". La traduzione che abbiamo offerto interpreta il verbo greco γράφω nel significato di "ri-scrivere" sebbene la sfumatura non sia insita direttamente nel vocabolo originale. La scelta semantica è basata anzitutto sul rapporto con un primo testo "matrice" dal quale

¹⁸ L'espressione τὴν διήγησιν ricorre nel Codice Alessandrino (A) del V sec., mentre il Codice Vaticano (B) del IV sec. riporta il sostantivo τὴν ἐξήγησιν.

¹⁹ KÜHLEWEIN, J., «*Sēfer LIBRO*», in: JENNI, E. - WESTERMANN, C., *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. Vol.II, Torino: Marietti 1982, coll.148-158.

²⁰ Quasi un enumerare, narrando, descrivendo: si confronti in particolare in tedesco: *er-zählen* da *Zahl*, numero.

attingere il canovaccio fondamentale dei contenuti narrativi; il significato dato è inoltre fondato sull'attività tipica di interpretazione dei testi sacri nella cultura ebraica. L'attività di "ri-scrittura" attiene all'operazione ermeneutica di rileggere e adattare in modo nuovo il senso di un testo fondatore, appartenente alla Scrittura sacra: ad una sua "re-interpretazione" corrisponde, in termini tecnici, una "ri-scrittura". La volontà di applicare tale procedimento è implicita nell'interpretazione data al prologo lucano. Infatti, l'ipotetico racconto originario,²¹ qui evocato, redatto a partire dalla testimonianza di "coloro che furono da principio testimoni della visione e ministri della parola", portava in sé, senza dubbio, quell'ermeneutica tipica della "ri-lettura" e "ri-scrittura", modalità attestata nella redazione dei testi sacri nell'Antico e nel Nuovo Testamento.²²

Pertanto, la volontà di scrivere o, meglio, di "ri-scrivere", espressa da Luca pone anzitutto l'accento su *un'operazione autorevole*. Tale interpretazione esclude di immaginare l'autore del terzo vangelo come una sorta di "giornalista *freelance*" dell'antichità che raccoglie le sue fonti per redigere la sua versione dei fatti. Piuttosto sarebbe più opportuno pensarlo in una relazione di collaborazione con altre persone entro una responsabilità redazionale innovativa. Il gruppo di tali persone anzitutto è composto dai "molti" che sono anche i "testimoni e ministri della parola" da cui attingere quale fonte fondamentale affinché l'immagine dell'autore del nuovo scritto lucano sia in relazione all'autorevolezza di uno scritto precedente elaborato sinfonicamente; così pure, imitando l'operazione originaria, anche il nuovo atto di "ri-scrittura" non può che essere in continuità con la logica testimoniale del precedente. In tale contesto vediamo arricchirsi l'immagine di "autore" a partire dall'idea di una scuola scribale, un'attività di riflessione e di esperienza acquisita, un'abilità tipica di chi, attraverso le lettere della scrittura, conosceva bene quale fosse la possibilità di un testo-testimoniale che non doveva e non poteva abbandonare l'ambito originario della testimonianza: "parola, scrittura/ri-scrittura e parola" rappresentava la prospettiva ermeneutica di una tradizione, quella ebraica, nel trattare l'esperienza di una testimonianza orale e scritta dello stesso evento.

Lo scrivere in Israele era un'azione importante quanto delicata, soprattutto, e lo ripetiamo, rispetto a contenuti sensibili di matrice religiosa. Il testo scritto fissa una versione dei fatti, è unidirezionale nella sua esposizione, è come l'azione profetica che porta una parola insindacabile perché viene dall'oracolo divino: questa parola è stabile per sempre. La scrittura porta in sé una struttura "oracolare" e per questo è "sacra" e "ostinata".²³ Temi sensibili come quelli di una

²¹ L'ipotesi di un racconto autorevole redatto dal gruppo di riferimento dei testimoni e ministri della parola non esclude redazioni indipendenti di carattere scritturale. Quello che si vuole sostenere in questa sede è l'autorevolezza dello scritto apostolico che abbisognava di un contesto di riconoscimento autorevole. In genere l'esegesi storico critica ha ipotizzato fonti molteplici collegate a raccolte di *logia*, di *testimonia* di Gesù per giungere all'ipotesi della fonte Q e approdare quindi alla più nota teoria delle due fonti. Ma le indicazioni che scaturiscono dal libro degli Atti degli apostoli e dalla letteratura paolina indicano un centro di riferimento primario per il confronto autorevole con la comunità a Gerusalemme. Tale situazione potrebbe essere la base di comprensione per la tutela della veridicità dell'annuncio attraverso il controllo delle Scritture sacre. Non si vuol giungere ad alcuna conclusione sulla storia della formazione dei Vangeli ma solo avanzare l'ipotesi di un testo autorevole quanto era ritenuto autorevole il confronto con la comunità di Gerusalemme.

²² Cfr. BARBAGLIA, S. (a cura di), *Deuteronomismo e Sapienza: la riscrittura dell'identità culturale e religiosa di Israele*. Atti del XII Convegno di Studi Veterotestamentari (Napoli, 10-12 Settembre 2001), Ricerche Storico-Bibliche 1/2003; PRATO, G. (a cura di), *Scritti qumranici e scritture autorevoli. La gestazione del testo biblico a Qumran*, Atti del XVI Convegno di Studi Veterotestamentari 1 (Ariccia, 7-9 settembre 2009), Bologna: EDB 2011.

²³ A questo proposito sono molto interessanti le riflessioni di ONG, W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Intersezioni 26, Bologna: Il Mulino 1986: «Le culture orali conoscono un tipo di discorso autonomo, che utilizzano in forme rituali fisse, ad esempio nei vaticini o nelle profezie; chi gli dà voce viene considerato solo tramite, non la fonte. L'oracolo di Delfi non aveva responsabilità di quello che diceva, poiché i suoi responsi venivano recepiti come la voce del dio. La scrittura, e ancora di più la stampa, hanno in sé qualcosa di questa facoltà oracolare. Come il vate o il profeta, il libro trasmette un messaggio derivante da una fonte, rappresentata da chi ha effettivamente "parlato"»
Autore: don Silvio Barbaglia – Copyright, All rights reserved ©2011

tradizione credente fissati in un testo assumevano un'autorevolezza unica e la facoltà di superare le barriere del tempo e dello spazio per un atto di parola ora replicabile all'infinito. Ma la coscienza della scrittura ebraica differisce, nella tradizione, rispetto a quella greca. La comunità giudeo-cristiana delle origini, secondo l'opinione di chi scrive, aveva redatto testi "fondatori" principalmente nella lingua sacra del Tempio, in ebraico e poi, come per l'operazione antica della Bibbia greca dei LXX, ha sentito l'esigenza di approdare ad una versione greca che portasse in sé non solo gli aspetti stilistici, bensì l'ermeneutica del testo sacro ebraico. Mentalità distinte tra le due tradizioni a motivo anche di una genesi diversa nella relazione tra "parola e scrittura" come sottolinea W. J. Ong:

«Chi leggeva il semitico doveva basarsi su dati testuali e non testuali, doveva cioè conoscere la lingua che stava leggendo per sapere quali vocali inserire fra le consonanti. La scrittura semitica era ancora profondamente impregnata di una visione non testuale della vita dell'uomo. L'alfabeto vocalico greco invece aveva già abbandonato quel mondo (come avrebbero fatto le idee di Platone): esso analizzava il suono in maniera più astratta, suddividendolo in componenti puramente spaziali e poteva essere usato per scrivere o leggere anche lingue sconosciute. (...) La scrittura della lingua greca, il suo non prevedere, come il semitico, l'omissione delle vocali nella scrittura, si rivelò di enorme vantaggio intellettuale. È stato suggerito da Kerckhove che un alfabeto totalmente fonetico favorisca l'attività dell'emisfero cerebrale sinistro, alimentando così, sul piano neurofisiologico, il pensiero astratto, analitico».²⁴

E siccome non esisteva nell'antichità la lettura silenziosa e mentale, ma solo ad alta voce, ogni atto di scrittura era strettamente connesso alla parola al punto che nella tradizione ebraica non sarebbe stato possibile leggere senza possedere la lingua parlata: senza vocali nessuno avrebbe conosciuto le regole fonetiche per riportare un testo scritto a parola. E la volontà di diffondere il tesoro delle nuove "ri-scritture sacre" spinge alla scelta strategica della comunità delle origini di riporre in lingua greca, anzitutto, ciò che era custodito nella lingua sacra ebraica. L'oggetto "Gesù di Nazaret" doveva essere considerato dalle comunità giudeo-cristiane delle origini entro tale ermeneutica un oggetto "assolutamente sensibile" per il quale mettere in atto la strumentazione adeguata dell'atto comunicativo, secondo la sperimentata tradizione scribale del Tempio.²⁵ E se in qualche misura vale ciò che fin qui è stato sostenuto, ci si rende conto da subito quanto l'ἀσφάλεια di cui parla Luca debba necessariamente confrontarsi con tale teoria della "ri-scrittura sacra".

5. L'ἀσφάλεια lucana e il criterio ebraico di affidabilità

L'identificazione alquanto misteriosa e problematica della figura di Teofilo condiziona in modo radicale la comprensione dell'intenzionalità dell'autore del terzo Vangelo.

1) Se Teofilo è un cristiano proveniente dal paganesimo, come pare dalla derivazione greca del suo nome, e pure un responsabile di mansioni ufficiali e pubbliche in ambito imperiale per l'appellativo onorifico che Luca gli attribuisce,²⁶ resterebbe comunque un personaggio

o scritto il libro. L'autore potrebbe essere sfidato se fosse possibile raggiungerlo, ma di fatto egli non può essere raggiunto in nessun libro. Non esistono modi diretti di confutare un testo. Anche dopo una confutazione totale e distruttrice, esso dirà ancora esattamente le stesse cose di prima. Questo è uno dei motivi per cui l'espressione "il libro dice" ha assunto popolarmente lo stesso significato di "è vero". E questo è anche uno dei motivi per cui i libri sono stati bruciati più volte nel corso della storia. Un testo che dichiara che ciò che il mondo intero conosce è falso, fintantoché esso esiste, ripeterà questa menzogna. I testi sono intrinsecamente ostinati» (pp. 119-120).

²⁴ ONG, W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola...*, 133.

²⁵ L'obiezione secondo la quale non abbiamo alcuna testimonianza scritta di Vangeli o fonti dei Vangeli o testi del Nuovo Testamento in lingua ebraica o aramaica è debole perché, analogamente, di tutta la letteratura giudaica del medio giudaismo, al di là della scoperta di Qumran, nulla ci è giunto se non in traduzione nelle più diverse lingue antiche (greco, latino, copto, siriano, etiopico, ecc...).

²⁶ Lo si deduce a motivo dello stesso uso che ricorre sempre e solo nell'opera lucana per i governatori Felice (At 23,26; 24,3) e Festo (At 26,25).

assolutamente incognito di cui non è rimasta alcuna traccia negli scritti antichi, neppure negli elenchi di persone appartenenti alle comunità cristiane paoline. In questo caso il testo di Luca vuole confermare a Teofilo le catechesi, potremmo dire “catecumenali” e “battesimali”, ricevute dai membri preposti della comunità nella forma del kerygma e della riflessione teologica (come emerge dalla predicazione paolina argomentata nelle sue epistole) e così confermata attraverso l’esplicitazione dei fatti raccontati, relativi alla testimonianza di Gesù e della comunità primitiva. Tale è l’interpretazione maggioritaria degli studiosi.

2) Se Teofilo è un notevole pagano venuto a conoscenza di alcuni fatti relativi all’annuncio cristiano e interessato ad essi, allora il testo di Luca funziona come volontà di contribuire a rendere credibile ad una persona proveniente dal paganesimo il fatto cristiano. Il terzo Vangelo e l’insieme dell’opera lucana avrebbero lo scopo di supportare l’annuncio nella sua credibilità funzionale ad un cammino di conversione.

3) Se Teofilo è un nome in codice per definire emblematicamente il “lettore ideale” del testo lucano, cioè l’“amico di Dio”, allora la finalità dell’opera è quella di portare qualsiasi lettore ad accostarsi il più possibile al progetto del testo dichiarato dall’autore, ovvero quello di avvicinarsi a Dio e divenire suo “amico”, in virtù della sequela messa in atto dall’attuazione pragmatica del racconto evangelico e di Atti.

4) Ma esiste anche un’altra interpretazione minoritaria che però destabilizza tutto l’impianto tradizionale della lettura di Lc 1,1-4. C’è chi infatti ha voluto vedere nella figura di Teofilo - nome rarissimo nelle testimonianze ebraiche - uno dei cinque figli del Sommo sacerdote Anna (Anano), suocero di Caifa, divenuto anch’egli come il padre Anna e gli altri quattro fratelli Sommo sacerdote a Gerusalemme, dal 37 al 41 d.C., secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio.²⁷ E per questo l’epiteto “illustre” ben si confà nei confronti di un’autorità massima, quale era quella del Sommo sacerdote, rispetto alla gestione del potere giudaico in Gerusalemme. Vitellio, di ritorno da Roma, dopo avere depresso il Sommo sacerdote Gionata, anch’egli figlio di Anna e fratello di Teofilo, lo impose come Sommo sacerdote. Ma nel 41 egli stesso venne invece depresso da Agrippa. La scoperta di un ossuario nei pressi di Gerusalemme, la cui iscrizione fu pubblicata nel 1986 da D. Barag e D. Flusser, rende nota epigraficamente e altamente fondata sul piano storico la testimonianza di Giuseppe Flavio, nell’indicare nell’iscrizione sull’ossuario i resti mortali di “Giovanna nipote del Sommo sacerdote Teofilo”. Ma la compresenza dei due nomi, Teofilo e Giovanna, ha portato alcuni a congetturare in termini di calcolo di probabilità sulle ricorrenze dell’onomastica conosciuta e finora catalogata in ambito giudaico. L’opera lucana, Vangelo e Atti, è quella che con più chiarezza mostra la coesistenza di entrambi i nomi: l’illustre Teofilo in Lc 1,3; At 1,1 e la discepola Giovanna in Lc 8,3; 24,10.²⁸ Mere coincidenze o riferimenti onomastici

²⁷ Giuseppe Flavio, *Ant.*, 18,121-123; 19,297.

²⁸ Occorre accostare gli studi che hanno voluto cogliere un probabile riferimento al notevole giudeo Teofilo, di alta stirpe sacerdotale, figlio del Sommo sacerdote Anna e da questa identificazione ipotizzare un’antedatazione del Vangelo molto prima dell’anno 70 a pochi anni dagli eventi raccontati nello stesso Vangelo (in particolare: A. J. MATTILL Jr., «The Date and Purpose of Luke-Acts: Rackham reconsidered», *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 335-350 che a partire da: ROBINSON, J. A. T., *Redating the New Testament*, London: SCM Press Ltd 1976 riprende la tesi di R.B. RACKHAM, «The Acts of the Apostels. II. A Plea for an Early Date», *JTS* 1 (1899-1900) 76-87). Inoltre nel 1986 D. Barag and D. Flusser pubblicarono un articolo che interpretava l’iscrizione di un ossuario scoperto a Hizma (Bet 'Azmaweth), a circa 7,25 km a nord/nord-est di Gerusalemme: «The Ossuary of Yehohanah Granddaughter of the High Priest Theophilus», *Israel Exploration Journal* 36 (1986) 39-44. L’identificazione archeologica del Sommo sacerdote Teofilo in riferimento alla sua nipote Yahohanah, cioè Giovanna, ha condotto Richard H. Anderson (ANDERSON, R. H., «Theophilus: A Proposal», *Evangelical Quarterly* 69.3 (1997) 195-215 e più recentemente IDEM, *À la recherche de Théophile*, *Dossiers d'Archéologie*, Décembre 2002-Janvier 2003) a sostenere che ci sia un ulteriore elemento a convalida dell’identificazione di Teofilo con l’omonimo Sommo sacerdote e cioè la figura di Giovanna. Infatti solo Luca contiene la citazione di una Giovanna, nome raramente attestato, descritta come moglie di Cusa, amministratore di Erode Antipa (Lc 8,3). Ella è presentata anche al sepolcro di Gesù con Maria di Magdala e Maria di Giacomo (Lc Autore: don Silvio Barbaglia – Copyright, *All rights reserved* ©2011

attendibili e da approfondire? Una cosa è certa: se Teofilo è il Sommo sacerdote di Gerusalemme, membro della più influente famiglia sacerdotale, vanno ripensati il ruolo, il motivo, il contesto e la destinazione dell'opera lucana. Teofilo ricopriva ancora la carica di Sommo sacerdote quando, secondo l'ipotesi, ricevette lo scritto di Luca? Se il libro degli Atti narra di eventi accaduti fino all'inizio degli anni 60 del I sec. come può riferirsi ad un personaggio di cui abbiamo notizie solo tra il 37 e il 41 d.C.? Può lo stesso Teofilo, già Sommo sacerdote, essersi convertito al cristianesimo successivamente? E Giovanna, compagna di missione di Gesù, oltre ad essere legata ad Erode Antipa per via del marito Cusa sarebbe stata imparentata anche con la famiglia sacerdotale più importante della prima metà del I sec. d.C.? Ci pare che tale ipotesi di lavoro richieda troppo allo studioso nel ripensare in radice il tracciato storico del cristianesimo nascente rispetto ai dati verosimili consolidati dalla critica negli ultimi secoli.

Se, dunque, Teofilo fosse un ebreo e ancor più appartenente alla famiglia sacerdotale del Sommo sacerdote Anna ricoprendo per quattro anni tale compito, lo scopo del racconto di Luca potrebbe essere quello di convalidare informazioni già conosciute, avvicinando così alla simpatia del gruppo cristiano il massimo rappresentante del Sinedrio. Ma in tale caso la redazione del testo andrebbe posta a circa sette o otto anni dopo gli eventi legati a Gesù di Nazaret, la qual cosa solleva non pochi problemi, come è stato osservato!

Se invece si ipotizza un indirizzo a Teofilo, figlio di Anna in anni successivi (non si sa fino a quando visse), non si può escludere un eventuale avvicinamento o conversione dello stesso Teofilo al gruppo cristiano di Gerusalemme, fenomeno ampiamente attestato e già preparato anche dalle testimonianze sul discepolato di Gesù (basti pensare alle figure di Nicodemo e di Giuseppe di Arimatea collegate con il Sinedrio di Gerusalemme).²⁹ Tale ipotesi potrebbe anche estendersi cronologicamente fino agli inizi degli anni 60 del I sec. a Gerusalemme, a chiusura degli eventi raccontati negli Atti e prima della fuga della comunità cristiana dalla città santa a Pella, secondo le testimonianze di Eusebio ed Epifanio,³⁰ fuga che andrebbe collocata all'inizio della guerra giudaica (attorno al 66 d.C.). Questa ipotesi riesce ad armonizzarsi maggiormente anche con le date proposte da J. A.T. Robinson (opera lucana, dal 57 al 62 d.C.)³¹ in una prospettiva "tollerabile" di

24,10). Ora, siccome questa Giovanna è nell'ossuario la nipote del Sommo sacerdote Teofilo figlio di Anna, i casi di omonimia che pongano assieme i due nomi nello stesso contesto epigrafico e/o letterario innalzano moltissimo - secondo Richard H. Anderson - il livello della probabilità che si tratti delle stesse persone. E la "testimonianza oculare" di Giovanna, discepola di Gesù dalla Galilea fino all'attestazione del sepolcro vuoto, funzionerebbe come probante nei confronti del parente (zio o nonno) Sommo sacerdote Teofilo, figlio di Anna: "perché tu possa verificare l'affidabilità di quei discorsi per i quali hai ricevuto l'in-formazione" (Lc 1,4)

²⁹ Certo l'appartenenza di un Sommo sacerdote al gruppo cristiano delle origini non è un evento irrilevante. Ma non per questo da escludersi sul piano delle possibilità e delle probabilità. Soprattutto per il fatto che se si colloca la questione attorno agli anni sessanta del I sec. d.C. Anna, suocero di Caifa, capo della famiglia sacerdotale più influente con molta probabilità era già morto e i figli ancora viventi probabilmente erano abbastanza avanti negli anni rispetto alla media di vita di allora. Inoltre, va anche ricordato il clima alquanto complesso e movimentato in quegli anni che prepararono la guerra giudaica del 66-74 d.C., guerra che vide proprio le realtà interne al giudaismo e ai gruppi sacerdotali come causa e alimento di un conflitto sul quale Roma pose la pietra finale. In tutto ciò, il gruppo giudaico-cristiano, ad un certo punto, prima dell'inizio della guerra giudaica si ritirò lasciando la città santa. In tale contesto non ci sentiamo di escludere l'ipotesi di un avvicinamento al gruppo giudaico-cristiano anche di un già Sommo sacerdote come Teofilo. Occorre anche non dimenticare come ad es. la testimonianza di Policrate su Giovanni, autore del quarto Vangelo, vada in questa direzione: "E inoltre anche Giovanni, che era adagiato sul petto del Signore, il quale fu sacerdote, portatore della lamina, e testimone e maestro: costui si è addormentato a Efeso" (Eusebio, *HE* 3,31,3 = *HE* 5,24,3). Portare "la lamina" significava essere o essere stato Sommo sacerdote di Gerusalemme e quindi, secondo Policrate, lo stesso Giovanni, discepolo di Gesù fu Sommo sacerdote di Gerusalemme (cfr. RIGATO, M. L., *Giovanni. L'enigma, il Presbitero, il culto, il Tempio, la cristologia*, Testi e commenti, Bologna: EDB 2007, pp. 91-111).

³⁰ Eusebio, *Hist. Eccl.* III,5,3; Epifanio, *Haer.* XXIX,7,8.

³¹ ROBINSON, J. A. T., *Redating the New Testament*, London: SCM Press Ltd 1976, 86-117; 352.

antedatazione dei Vangeli. In quest'ultima prospettiva, occorre anche valutare un aspetto particolare. Infatti, se per gli altri Vangeli non conosciamo l'immagine reale del lettore ipotizzato dalla redazione finale, nel caso di Luca invece il rapporto tra autore e lettore è diverso. Entro un approccio retorico-narrativo occorre domandarsi quale immagine di "lettore implicito" ha di fronte a sé l'"autore implicito" del terzo Vangelo. E se tale immagine ipotetica corrisponde sul fronte storico alla fisionomia religiosa e culturale di un Sommo sacerdote del Tempio di Gerusalemme, allora la prospettiva di lettura dell'intera opera lucana viene fortemente segnata. Le istanze legate al culto, alla tradizione giudaica, all'ermeneutica scritturistica sono competenze certamente possedute e presupposte nella formazione alta per l'esercizio sacerdotale: conoscenza mnemonica delle Scritture e pratica legale minuziosa in materia di esercizio di culto. Prospettive ermeneutiche peraltro presupposte anche dal quarto evangelista. Teofilo è per eccellenza colui la cui mente è portata ad aprirsi alle Scritture, come viene ricordato nell'episodio finale del vangelo nel cammino verso Emmaus. L'itinerario dei due discepoli presuppone il cambiamento avvenuto in Teofilo, già "in-formato" ma bisognoso di orecchie e occhi nuovi per comprendere e vedere ciò che la stessa tradizione giudaica non era stata in grado di cogliere.

In tutte queste finalizzazioni distinte del racconto riscontriamo che il ruolo ricoperto dall'ἁσφάλεια è comunque sempre "confermativo" rispetto alla comunicazione che era stata rivolta precedentemente a Teofilo, qualunque essa fosse. E' chiaro che il ruolo esercitato dalla certificazione dell'operazione di "ri-scrittura" di Luca muta carattere rispetto alla posizione del destinatario Teofilo, sostanzialmente se si tratta di chi ha aderito o di chi non ha aderito al gruppo cristiano. Infatti, a tale lettura è anche sottoposta la definizione del "noi" dei vv. 1-2: il pronome personale include il "tu" di Teofilo oppure no? Se lo include, Teofilo è già sicuramente appartenente al gruppo (membro della comunità lucana); se invece non lo include, Teofilo può essere già appartenente al gruppo cristiano ma localmente distante sul piano culturale e geografico (nel caso di un cristiano venuto alla fede in un territorio della diaspora e che riceve la testimonianza su Gesù attraverso la forma narrativa) oppure non appartenente o non pienamente appartenente alla comunità cristiana ma localmente prossimo sul piano culturale e geografico (come il caso dell'ebreo Teofilo, già Sommo sacerdote a Gerusalemme).

In tutte queste variazioni possibili, l'ἁσφάλεια consiste in un'operazione ermeneuticamente avveduta di redigere un testo avente un'autocoscienza spiccata della sua portata veritativa, in tema di salvezza. E la sacralità in tale prospettiva ermeneutica consiste nel "compiere le Scritture" come i fatti e la storia si erano "compiuti" (gli avvenimenti che *si sono compiuti* tra noi): il compimento delle Scritture ha cominciato ad essere segnalato da una "nuova ri-scrittura", quella delle testimonianze di visione e di parola a partire dalla quale Luca si incarica di redigere con grande cura, tipica della scuola scribale, un nuovo racconto fondato e sicuro. E per questi motivi, un racconto di apparizione, secondo l'ermeneutica storica e biblica della tradizione ebraica, è l'espressione di massima affidabilità per comprendere la criteriologia originaria dell'evento, per il semplice fatto che proviene direttamente da Dio (Lc 1,5ss). Quasi a dire che ciò che per noi moderni è fonte di sospetto perché difficilmente verificabile, per la tradizione biblica è invece luogo di massima certificazione. E se destinatario di quest'opera fosse stato davvero il già Sommo sacerdote Teofilo, figlio di Anna, convertitosi successivamente alla nuova prospettiva messianica non ci sarebbe stato miglior modo per far cominciare e finire il Vangelo che nel Tempio, a Gerusalemme, entro un quadro rivelativo e sacrale (Lc 1,5ss; 24,53).³²

³² La scelta di tradurre la forma verbale di Lc 1,4 κατηχήθης con "essere in-formato" gioca sul fatto che tale verbo ha nell'uso lucano valenza teologica di annuncio catechetico (At 18,25) e una valenza ordinaria di significato neutro, relativo a comunicare un contenuto (At 21,21.24). Il verbo "in-formare" nella lingua italiana porta in sé l'idea del "dare forma", quindi preparare a "tras-formare". In questo senso, qualunque possa essere stato il significato voluto dall'autore (teologico o comune) in questo modo si salvaguarda la possibilità di una trasformazione fino a caratterizzare una conversione.

Così pensata l'ἀσφάλεια funziona ermeneuticamente al contrario rispetto alla mentalità consueta: ciò che è “sotto gli occhi di tutti” per la mentalità comune è fondamento di veridicità dell'evento, mentre ciò che appartiene ad una prospettiva di fede rappresenta una visione parziale. Invece, al contrario, ci pare che Luca dica: ciò che ti racconto, illustre Teofilo, è ciò che è “sotto gli occhi di tutti” e l'ἀσφάλεια è il prodotto concreto di tale operazione narrativa. E dall'analisi fin qui condotta il ragionamento è il seguente: ciò che è “sotto gli occhi di tutti” può anche non essere visto nella sua verità, concretezza e realtà, ciò che rientra nella visione divina invece è capace di mostrare una verità autentica perché ne assume la forza profetica della visione e della parola. Infatti, “coloro che fin da principio sono divenuti *testimoni nella visione e ministri della parola*” altro non sono che la ripresentazione della modalità profetica entro la quale si è data la storia e la sua verità nelle pagine dell'Antico Testamento, una profezia fondata sulla visione e sulla parola, possibile solo attraverso il dono pieno dello Spirito di profezia.³³ In Lc 24,13-35 Gesù risorto in persona è in cammino da Gerusalemme verso Emmaus e potremmo dire che egli era “sotto gli occhi di tutti”, eppure a cominciare dai due discepoli, compagni suoi di viaggio, non fu riconosciuto. Grazie alla parola e al segno dello spezzare il pane gli occhi dei discepoli divennero capaci di riconoscerlo (testimoni nella visione a motivo della parola ascoltata) ma in quel momento si ritrasse dalla loro vista nuovamente. Ma quando poi Gesù si presenta a Gerusalemme agli altri discepoli (Lc 24,36-49), ancora i loro occhi sono incapaci di riconoscerlo, infatti pensavano di vedere un fantasma, ma Gesù li conduce a vederlo e riconoscerlo con occhi nuovi. Qui abbiamo lo svelamento pieno dell'identità del testimone nella visione e ministro della parola: «⁴⁴Poi disse: “Sono queste le parole che io vi dissi quando ero ancora con voi: **bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi**”.⁴⁵ Allora aprì loro la mente per comprendere le Scritture⁴⁶ e disse loro: “Così sta scritto: il Cristo patirà e risorgerà dai morti il terzo giorno,⁴⁷ e nel suo nome saranno predicati a tutti i popoli la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme.⁴⁸ **Di questo voi siete testimoni.**”⁴⁹ Ed ecco, io mando su di voi colui che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto”» (Lc 24,44-49).

E dunque, se un racconto si scrive e si “ri-scrive” a partire da una testimonianza nella visione e dal ministero della parola, allora l'ultimo grande testimone di tutto ciò per Luca è esattamente Saulo/Paolo di Tarso al quale dedica il massimo sforzo narrativo e con il quale l'autore mostra di avere condiviso parte della sua esperienza, divenendo nelle “sezioni noi” testimone diretto in qualità di personaggio interno al racconto, fino a Roma.³⁴ Parola e visione è una dinamica rivelativa che cresce sempre di più nell'esperienza di autocomprensione della propria vocazione da parte di Saulo.³⁵

6. I risvolti “destabilizzanti” della teoria esposta

Concludendo questa analisi, chi scrive è perfettamente cosciente di avere sostenuto posizioni “destabilizzanti” rispetto ad un consenso maggioritario e sufficientemente consolidato nell'interpretare il prologo di Luca. Ma ancor più rispetto alle conseguenze storico-genetiche dei Vangeli e, *in primis*, alla teoria della dipendenza sinottica il cui luogo di intelligenza – secondo quel che è qui teorizzato - si ritroverebbe anzitutto in Gerusalemme e non nella diaspora o in altro

³³ Per queste idee rimandiamo all'interessante trattazione di: NEHER, A., *L'essenza del profetismo*, Presentazione di Renzo Fabris, Radici 4, Torino: Marietti 1984.

³⁴ Le cosiddette “sezioni noi”: At 16,10-17; 20,5-21; 27,1-28,16.

³⁵ È bene osservare la crescita dell'interpretazione data nei tre racconti di vocazione di At 9; 21 e 26: cfr. SCHILLEBEECKX, E., Gesù. *La storia di un vivente*, Biblioteca di teologia contemporanea 26, Brescia: Queriniana 1980³, pp. 379-398.

ambito nel territorio siro-palestinese.³⁶ Per aprire uno scenario ipotetico, entro il quale collocare l'interpretazione data di Lc 1,1-4, in base alle conoscenze storiche o verosimiglianze possibili, tracciamo ora sinteticamente uno sviluppo delle idee a partire dai risultati del presente scritto. Si tratta di *appunti ipotetici* non documentati come dovrebbero essere per le affermazioni che qui si sostengono, ma il lettore esperto può comprendere più ampiamente a quali teorie o studi tali spunti sinfonicamente possono riferirsi.

La redazione di un Vangelo "autorevole" nella lingua sacra del Tempio che faceva capo al gruppo originario di lingua aramaica in Gerusalemme dal quale possono avere attinto altre forme di ri-scrittura tra le quali quella di Luca esplicitamente palesata dal prologo, comporta necessariamente un ripensamento della teoria presupposta per la genesi della letteratura evangelica, tesa tra tradizioni orali e scritture frammentarie. L'ipotesi di un testo autorevole di *natura narrativa* quale documento fondante per l'interpretazione della vicenda relativa a Gesù di Nazaret e i suoi effetti sui discepoli, può trovare il suo luogo teorico di verosimiglianza storica all'interno della prassi giudaica, da secoli consolidata, della *centralità religiosa di Gerusalemme*. E ci spieghiamo. In altre parole, forse nessuna città nell'antichità poteva vantare la peculiarità di attrarre a sé ogni anno centinaia di migliaia di persone da tutto il Mediterraneo e da oriente in virtù dei tre importanti pellegrinaggi: salire a Gerusalemme, al Tempio, inteso come spazio sacro della residenza e del governo del Dio d'Israele tra le nazioni. Questo movimento continuo, da secoli, aveva ingenerato inevitabilmente una visione centralizzata attorno al Tempio e, conseguentemente, delle stesse realtà che lo reggevano, i vari giudaismi religiosi e culturali di Gerusalemme. Ogni nuovo movimento religioso giudaico per dare fondamento ad una innovata comprensione, a partire dalla comune tradizione, doveva necessariamente gravitare su Gerusalemme. Basti pensare ai farisei, ai sadducei e agli esseni:³⁷ non a caso l'eresia samaritana è compresa in rottura con Gerusalemme. Se il cristianesimo delle origini altro non fu che uno dei giudaismi e con essi si doveva misurare, va da sé che la condizione per uno sviluppo efficace dell'esperienza avrebbe dovuto avere in Gerusalemme il proprio "quartier generale" funzionale a creare e fondare una nuova interpretazione rispetto alle altre già presenti in Gerusalemme. Il centralismo fondato dalla teoria sacrale dell'unico Tempio in Gerusalemme molto verosimilmente ha plasmato le relazioni legali e dottrinali tra i gruppi giudaici. Al pellegrinare a Gerusalemme, all'unico Tempio corrisponde anche un riferirsi alle autorità "dottrinali" presenti nella stessa città santa. Per questo, nell'ipotesi storica ormai affermata dell'esistenza di "molti giudaismi" che ha corretto la classica visione di un "giudaismo monolitico", occorre però incrociare anche questo dato appena ricordato relativo alla dinamica sociologico-religiosa del centralismo gerosolimitano: alla molteplicità dei giudaismi disseminati in parte anche nella diaspora corrisponde in Gerusalemme la presenza del nucleo direttivo di tali giudaismi. E' Gerusalemme con il suo Tempio che riunisce e convalida i vari giudaismi. Questa visione permette di spiegare l'impressione generale che si guadagna ingenuamente dalle fonti, quella di un unico giudaismo monolitico e comprendere invece, in modo non contraddittorio, l'attestazione della presenza di molteplici giudaismi, tra cui quello cristiano. Tale diplopia emerge probabilmente dalla compresenza del fenomeno sociologico della pluralità e, contemporaneamente, di una visione appunto centralizzata. Certo, ogni giudaismo normalmente si è sviluppato anche al di fuori di Gerusalemme nel territorio siro-palestinese e nella diaspora, ma il riferimento fondativo restava, probabilmente, quello del proprio gruppo fondato a Gerusalemme.

³⁶ Riflessioni analoghe rispetto ad un'ipotesi di esistenza di un testo originario e autorevole prima dei testi evangelici a noi giunti, denominato "Vangelo dei Dodici", si trovano in ROLLAND, PH., *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*, Lectio divina 116, Paris: Cerf 1984.

³⁷ Basti pensare alla presenza del cosiddetto quartiere essenico di Gerusalemme. Accanto a ciò, riflettere sulla posizione di alcuni testi di Qumran rispetto al sacerdozio del Tempio (cfr. RIESNER, R., *Esseni e prima comunità cristiana a Gerusalemme. Nuove scoperte e fonti*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana 2001). Pur in tensione, Gerusalemme continuava a restare il punto dal quale ogni giudaismo avrebbe dovuto prendere avvio e con il quale doveva confrontarsi.

Se vale tale ipotesi di lavoro, comprendiamo la presenza del movimento che si riferì al rabbi Gesù di Nazaret come essenziale per la propria definizione e riconosciuta autorevolezza; tutto ciò, in analogia con gli altri movimenti giudaici maggioritari. Infatti, la “Chiesa madre di Gerusalemme”, in sé, non sarebbe da considerarsi un elemento specifico del cristianesimo nascente bensì, con molta probabilità, lo *status nascendi* normale dei gruppi farisaico, sadduceo ed essenico la cui maternità ecclesiale aveva oltre due secoli di storia rispetto al giudaismo cristiano con il quale si dovettero misurare di fronte all’annuncio messianico ed escatologico condiviso o ad esso contestato nelle distinte interpretazioni della Scrittura.³⁸

In questa prospettiva ermeneutica, la “ri-lettura” e la corrispondente “ri-scrittura” degli antichi testi sacri in riferimento all’esperienza interpretativa del rabbi Gesù di Nazaret, condusse il gruppo dei credenti in Gerusalemme ad elaborare scritti autorevoli, redatti da alcuni membri della comunità formati alle scuole scribali della Galilea³⁹ ma soprattutto di Gerusalemme.⁴⁰ Il riferimento alla pluralità dei giudaismi in Gerusalemme quale luogo di legittimazione della propria prospettiva, è l’ambito entro il quale comprendere gli stessi scritti fondativi, “settari”, tipici del gruppo nascente, scritti che dovevano stare nella città santa, analogamente al rotolo della Torah rispetto al Tempio, concepito come la matrice di ogni altra copia e di ogni altra traduzione, aramaica o greca che fosse.

Il riferimento autorevole al gruppo giudaico/messianico di Gerusalemme emerge con chiarezza nel caso di Paolo e dei suoi compagni di missione: come da Gerusalemme partono le varie missioni per la Giudea, Samaria, Galilea e Siria così ad essa devono ritornare i missionari per mantenere una relazione presso i responsabili della comunità nella città santa.

Tale quadro, solo abbozzato, può costituire il punto di partenza anche per una riflessione relativa alla dipendenza sinottica per la quale, nelle ipotesi formulate al problema, vengono individuate due vie fondamentali: una spiegazione interna della dipendenza tra i tre Vangeli sinottici⁴¹ oppure una dipendenza parzialmente o ampiamente esterna ma comunque rivolta all’intreccio di interdipendenza tra i tre testi.⁴² La rilettura di Lc 1,1-4 qui presentata sembra offrire un altro modello, quello di un racconto fondatore dal quale i tre vangeli sinottici possono avere assunto il materiale comune catalogato dagli studiosi nella cosiddetta duplice e triplice tradizione. Luca appare così quale modello documentato di “ri-scrittura”, accanto ad altri, quali quelli conosciuti, che per destinazioni distinte hanno operato in modo analogo.

La presenza del gruppo giudaico-cristiano di lingua greca nella città santa, rappresentativo delle comunità della diaspora, unitamente all’uscita o alla fuga da Gerusalemme del gruppo fondatore prima del 70 possono avere provocato la necessità e l’urgenza di una produzione di traduzioni in

³⁸ In tale prospettiva sarebbe interessante approfondire sul piano sociologico-religioso la funzione dei gruppi battisti che paiono agire a distanza dal Tempio, in una visione forse polemica con l’aristocrazia dominante. Questo però ha comportato una carenza nell’organizzazione, per un riconoscimento effettivo del gruppo che con difficoltà è riuscito ad istituzionalizzarsi. La differenza di influsso sulla continuità tra il gruppo di Gesù e quello del Battista può essere anche spiegata a partire dalla aderenza o meno alla città santa, dal costituire nel luogo centrale del giudaismo un gruppo coeso ed organizzato. Il cristianesimo si sa che lo ebbe e in rilevanza significativa, secondo la testimonianza maggiore degli Atti degli Apostoli, il gruppo di Giovanni Battista invece con molta probabilità non lo ebbe mai.

³⁹ Per questo aspetto particolare rimandiamo al cap. 8 dello studio di: FREYNE, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism*, Edinburg: T. & T. Clark LTD 1998, pp. 305-323.

⁴⁰ Non va dimenticato il ministero stesso di Gesù in Giudea e a Gerusalemme. Contrariamente all’apparente ritratto dei Sinottici che presentano una sola visita di Gesù a Gerusalemme per la Pasqua al termine della vicenda terrena, occorre osservare quando l’evangelista Giovanni faccia gravitare, con grande frequenza, la figura di Gesù su Gerusalemme e la Giudea. Figure come Nicodemo e Giuseppe d’Arimatea, membri del Sinedrio, accanto alla famiglia di Betania, sono indicatori utili per un discepolato altamente significativo, attestato nell’area di Gerusalemme.

⁴¹ Ricordiamo le teorie più recensite, quella di A.M. Farrer, di B.C. Butler e di W.R. Farmer.

⁴² Richiamiamo *in primis* la nota teoria delle due fonti, la più condivisa dagli studiosi.

lingua greca dei testi evangelici originati dalle “ri-scritture” basate sul racconto fondatore nella lingua sacra del Tempio, l’ebraico.⁴³ Questo permetterebbe anche di ripensare il cosiddetto “greco dei LXX”. Esso non va inteso anzitutto come una “forma parlata” di greco tipica dei giudei della diaspora, caratterizzata da povertà di vocabolario e strutture sintattiche semplici, tendenti alla paratassi (teoria funzionale a giustificare la tipologia del greco neotestamentario). Piuttosto, alla luce di ciò che fin qui si è sostenuto, il procedimento di traduzione della Bibbia greca dei LXX fu, per ipotesi, il modello fondamentale a cui ispirarsi per la stessa redazione dei testi evangelici; tale fu la coscienza di far transitare un testo con contenuto salvifico dalla lingua sacra del Tempio, l’ebraico, alla lingua greca, universalmente conosciuta.

Don Silvio BARBAGLIA
Seminario San Gaudenzio
Via Monte San Gabriele, 60
28100 NOVARA
Tel.: 0321-331039 / 0321-432539
Cell.: 349-1272590
Email: sbar@libero.it
Internet: www.lanuovaregaldi.it

⁴³ L’insistenza sulla lingua ebraica piuttosto che quella aramaica è dato dal fatto che l’aramaico era la lingua parlata in Palestina, mentre l’ebraico era la lingua del culto e delle Scritture sante. Una redazione di un testo in ebraico aveva di per sé un peso autoritativo differente rispetto ad un testo in aramaico.