

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA  
Studi religiosi: Scienze sociali e studi storici delle religioni

Ciclo XXI

Settore/i scientifico disciplinari di afferenza:  
M-STO/07 STORIA DEL CRISTIANESIMO E DELLE CHIESE

TITOLO TESI  
Commentario papirologico al secondo capitolo del *Vangelo di  
Giovanni*

**Presentata da:** Francesco, Christiano Calzolaio

**Coordinatore Dottorato**

**Relatore**

**Prof. Mauro Pesce**

**Prof. Mauro Pesce**

**Esame finale anno 2008**

2009 – Francesco, Christiano Calzolaio

Non riproducibile, in tutto o in parte, se non con il consenso scritto dell'autore.

# Indice

Introduzione

## Prima parte

### La storia della ricerca

#### Capitolo 1

Il testo del secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni*

- 1.1 Suddivisione dei testimoni in base al supporto scritto
- 1.2 Suddivisione dei testimoni in base alle categorie individuate

#### Capitolo 2

Il contesto letterario

- 2.1 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*
- 2.2 La teoria della sostituzione
- 2.3 Interpretazione dei riferimenti spaziali
- 2.4 Interpretazione dei riferimenti temporali

#### Capitolo 3

Il secondo capitolo del vangelo nell'esegesi contemporanea

- 3.1 Gv 2,1-12: le nozze di Cana

*Excursus 1: L'interpretazione simbolica della figura di Maria*

*Excursus 2: La madre di Gesù nel Vangelo di Giovanni, alcuni contributi interpretativi*

- 3.2 La cacciata dei venditori dal tempio (Gv 2,13-22) e la permanenza a Gerusalemme (Gv 2,23-25)

## Seconda parte

### Commento papirologico

#### Capitolo 1

##### Le nozze di Cana

1.1 Localizzazione degli eventi e invito di Gesù (Gv 2,1-2)

*Excursus 1: L'identificazione della donna tramite il nome del figlio*

1.2 Il dialogo tra Gesù e la madre (Gv 2,3-5)

*Excursus 2: La terminologia giovannea relativa al vino nella testimonianza dei papiri documentari*

1.3 Le parole di Gesù ai servitori (Gv 2,6-8)

*Excursus 3: a0rxitri/klinoj – analisi del termine*

1.4 Le parole dell'architriclino allo sposo (Gv 2,9-10)

1.5 Conclusione dell'episodio, il primo «segno» di Cana (Gv 2,11)

*Excursus 4: Il shmei=on nei papiri documentari*

1.6 Il viaggio verso Cafarnaò (Gv 2,12)

#### Capitolo 2

##### La cacciata dei venditori dal Tempio (Gv 2,13-25)

2.1 Localizzazione spazio-temporale degli eventi (Gv 2,13)

2.2 La cacciata dei venditori (Gv 2,14-17)

*Excursus 5: La differenza tra i9ero/n (Gv 2,14.15) e nao/j (Gv 2,19.20.21) nei papiri documentari*

*Excursus 6: Le banche e i cambiavalute nella terminologia giovannea*

2.3 Il dialogo con «i giudei» (Gv 2,18-22)

2.4 La prima Pasqua a Gerusalemme e il problema della fede (Gv 2,23-25)

*Excursus 7: Il concetto giovanneo di “testimonianza” nella documentazione papirologica*

#### Conclusione

Indice delle fonti

Bibliografia Prima parte

Bibliografia Seconda parte

## Introduzione

Sottoporre un testo protocristiano ad un commento papirologico presuppone e richiede un lavoro preparatorio che chiarisca la complessità del testo e la posizione e ruolo che assolve nel contesto letterario e storico-sociale nel quale è inserito. È questo un momento preliminare che permette di considerare la ricchezza e il valore che il commento papirologico può potenzialmente dischiudere. Detto altrimenti, ciò che si può inferire dal dato documentario sul passo di un testo protocristiano e la legittimità delle inferenze dipendono dalla coerenza e completezza con cui questo viene caratterizzato in base alla letteratura scientifica esistente. Per questo motivo il presente lavoro è suddiviso – rigidamente – in due parti fondamentali, la prima è dedicata esclusivamente alla suddetta caratterizzazione del testo da vari punti di vista mentre la seconda è incentrata sull'analisi della narrazione in base al materiale documentario.

Nella *Prima parte* il lavoro seguirà tre linee fondamentali: a) determinazione del testo e delle sue varie forme a partire dai manoscritti ad oggi conosciuti con considerazioni sui criteri in uso nella critica contemporanea dei testi protocristiani (capitolo 1). b) esame del significato che il secondo capitolo assume all'interno del contesto letterario nel quale è inserito, ovvero considerazione della funzione narrativa e strutturale del capitolo all'interno dell'intero *Vangelo di Giovanni* (capitolo 2). Sia nel racconto delle nozze di Cana che nella cacciata dei venditori da tempio, l'esegesi contemporanea ha nel tempo individuato e si è soffermata in modo particolare su tre questioni: la possibilità di una rappresentazione simbolica del movimento dal giudaismo verso un nuovo culto incentrato nella figura di Gesù ossia la sostituzione del primo con il secondo; un disegno generale che informa la logica dei riferimenti spaziali e temporali presenti nei primi quattro capitoli del testo. Nel corso del secondo capitolo l'attenzione verterà quindi principalmente su queste tre tematiche alle quali sono dedicati rispettivamente i paragrafi 2.2; 2.3; 2.4. c) il secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni* nella lettura esegetica (capitolo 3). Essendo il commento papirologico l'oggetto della ricerca, mi propongo nella *Prima parte* non di indagare il testo per produrre un contributo originale ma di presentare una panoramica il più possibile completa dei contributi scientifici.

I papiri documentari costituiscono una base di dati per certi versi “indomabile”, per definizione non coerente al proprio interno ma disomogenea e imprevedibile quanto ad argomenti, tematiche e particolari forniti, molto spesso non ci si può quindi aspettare di prevedere plausibilmente fin dal principio quale sarà l'esito di una indagine. Nella *Seconda parte* del lavoro si procederà quindi all'analisi sistematica del testo del *Vangelo di Giovanni* in base ai papiri risalenti ad un periodo compreso tra il III secolo prima e il III secolo dopo l'inizio dell'Era Volgare. Per comodità espositiva – e non per differenze di metodo o approccio – ho preferito distinguere il lavoro in due capitoli relativi alle due narrazioni e talvolta interrompere la linearità dell'argomentazione per inserire degli *excursus* su temi particolari che nei papiri hanno una certa importanza.

# Prima parte

## La storia della ricerca

### Capitolo 1

#### Il testo del II capitolo del *Vangelo di Giovanni*

Come qualsiasi altro testo protocristiano, il *Vangelo di Giovanni* è tutt'altro che un'unità letteraria fissa e concisa pervenuta in forma stabile. Ciò di cui oggi si dispone è piuttosto un testo – il cosiddetto «testo standard»<sup>1</sup> – ricostruito dagli studiosi in base ad un numero sempre crescente di manoscritti (in primo luogo greci ma anche latini, siriaci e copti) con diverso grado di attendibilità storica in relazione al periodo in cui sono stati scritti e al modello letterario e culturale che li ha ispirati. Le due edizioni ad oggi prevalenti in ambito scientifico condividono il medesimo testo *standard*<sup>2</sup> e sono il *Greek New Testament* (III edizione) ed il *Novum Testamentum Graece* (XXVII edizione). Entrambe sono il risultato della selezione di un numero discreto di manoscritti in base al principio di “filiazione”, vale a dire la progressiva eliminazione dei manoscritti *figli* in favore di quelli più antichi e tendenzialmente meno soggetti a modifiche<sup>3</sup>. Nelle pagine che seguono – e per l'intera ricerca – si utilizzerà la XXVII edizione del *Novum Testamentum Graece* (d'ora in poi NA<sup>27</sup>)<sup>4</sup>.

#### 1.1 Suddivisione dei testi in base al supporto scrittorio.

Tradizionalmente i manoscritti vengono distinti in base al supporto scrittorio (che in linea di massima corrisponde ad un preciso periodo storico) e alla funzione assoluta<sup>5</sup>. Possiamo così parlare di papiri (designati convenzionalmente col carattere gotico  $\mathfrak{P}$ ); di codici in maiuscola (indicati sempre da un numero progressivo preceduto da uno zero); di codici in minuscola (numerati in modo progressivo ma senza essere preceduti dallo zero) e di lezionari (numerati progressivamente e preceduti dal carattere corsivo  $\ell$ ).

1 – *Papiri*: il papiro costituisce il supporto scrittorio più diffuso in età ellenistico-romana fino approssimativamente al III-IV secolo, quando sarà sostituito dalla pergamena<sup>6</sup>; per quanto riguarda i testi protocristiani, sono quindi i papiri a restituire le testimonianze più antiche.

L'*Institut für Neutestamentliche Textforschung* conta ad oggi 118 papiri contenenti i testi –

---

1 ALAND, Kurt / ALAND, Barbara: *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987, 36.

2 Sono entrambe il risultato della studio dello stesso gruppo di filologi (cf. ALAND / ALAND: *Il testo*, 39).

3 ALAND / ALAND: *Il testo*, 40.

4 ALAND, Barbara / ALAND, Kurt / KARAVIDOPOULOS, Johannes / MARTINI, Carlo M. / METZGER, Bruce M. (ed.): *Novum Testamentum Graece*. Testo greco XXVII Edizione dell'opera di Eberhard e Erwin Nestle, Stuttgart <sup>27</sup>1993.

5 L'attuale sistema di numerazione dei manoscritti è quello stabilito nel 1908 da GREGORY, Caspar R.: *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig 1908.

6 MONTEVECCHI, Orsolina: *La papirologia*, Milano 1991, 20.

perlopiù frammentari – protocristiani accolti nel canone<sup>7</sup>. Il loro numero ovviamente non è definitivo ma dipende dal progresso della ricerca, dalla scoperta e dalla pubblicazione di nuovi frammenti.

In realtà, dei 118 papiri solo 4 provengono da rotoli veri e propri<sup>8</sup>; i rimanenti sono infatti fogli di codici catalogati come papiri in base alla mera qualità del supporto.

Relativamente al secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni* i papiri ritrovati sono solo tre:

ⲡ<sup>59</sup> (= P.Colt 3; VII E.V.): Gv 2, 15-16 (testo molto frammentario)

ⲡ<sup>66</sup> (= P.Bodm. II; II E.V.): Gv 1-6 (il testo del secondo capitolo è pressoché completo, fatta eccezione per i vv. 9, 10 e 12)

ⲡ<sup>75</sup> (= P.Bodm. XIV-XV; II-III secolo): Gv 1-11 (testo completo del secondo capitolo).

2 – *Codici in maiuscola*: si è già accennato al fatto che quasi tutti i papiri neotestamentari sono in realtà dei fogli di papiro appartenenti in origine a dei codici; convenzionalmente, quindi, per codice in maiuscola (lo stesso vale anche per quelli in minuscola) si intendono solo i manoscritti su pergamena<sup>9</sup>, materiale scrittoria ricavato dalla lavorazione di pelli animali, perlopiù ovini e caprini.

Ad oggi sono conosciuti in tutto 318 codici in maiuscola recanti testi protocristiani. Tra questi, 49 contengono in misura variabile parti del secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni*<sup>10</sup>. I codici neotestamentari di cui siamo a conoscenza sono generalmente più tardi rispetto ai papiri; la maggior parte di essi risale ad un periodo compreso tra il VI ed il X secolo anche se con alcune significative eccezioni. Su 35 codici, due risalgono al V<sup>11</sup> secolo, 3 al IV secolo<sup>12</sup> e uno – il codice 0162 – ad un periodo compreso tra il III e il IV secolo.

3 – *Codici in minuscola*: il più antico codice in minuscola noto risale all'anno 835: è il numero 461, contenente il testo dei 4 vangeli. L'*Institut für Neutestamentliche Textforschung* annovera una mole impressionante di codici: 2880 in tutto, 89 dei quali sono stati presi in considerazione per la stesura del testo del quarto vangelo nel NA<sup>27</sup>. Questa categoria di codici ha avuto fortune alterne ai fini della determinazione del testo degli scritti protocristiani; sicuramente l'altissimo numero di manoscritti non aiuta una ricerca comparativa e sistematica e gran parte di essi necessita ancora di uno studio accurato<sup>13</sup>. Ciononostante già allo stato attuale è innegabile il valore di alcuni di questi manoscritti, anche per il *Vangelo di Giovanni*.

4 – *Lezionari*: diversamente dalle altre tipologie, i lezionari si distinguono per la funzione che hanno assolto nelle comunità cristiane e non in base al supporto sul quale sono stati scritti. Come tutti gli altri manoscritti riportano il testo del canone del *Nuovo Testamento*, solo che, essendo finalizzati all'uso rituale, la ripartizione del testo segue la scansione dell'anno liturgico in uso nella chiesa bizantina del VII – VIII secolo<sup>14</sup>. I lezionari rinvenuti sono in tutto 2346 ma solo due di essi

---

7 Per la descrizione dei papiri, dei codici e dei lezionari conosciuti fino al 1994 cf. ALAND, Kurt: *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften der Neuen Testaments*, I, Berlin 1994; dal 1994 in poi si vedano gli aggiornamenti sul sito dell'*Institut für Neutestamentliche Textforschung*: <[www.uni-muenster.de/NTTextforschung/](http://www.uni-muenster.de/NTTextforschung/)>.

8 Sono i papiri ⲡ<sup>12</sup>; ⲡ<sup>13</sup>; ⲡ<sup>18</sup> e ⲡ<sup>22</sup>, nessuno dei quali riporta passi del *Vangelo di Giovanni*.

9 «With regard to the class of MS of the Greek New Testament with which we are concerned, a MS must satisfy three criteria if it is to be included: script, material and contents: majuscule in script, parchment as to material, and with a continuous text rather than lections [...]. If a MS in a majuscule hand is written on papyrus, then it is classified among the papyri; if it is a lectionary as to the contents, then it should be classified among the lectionaries», EHRMAN, Bart D. / HOLMES, Michael W.: *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Michigan 1995, 22.

10 Il secondo capitolo del vangelo è presente in: Ⳉ 01; A 02; B 03; E 07; F 09; G 011; H 013; K 017; L 019; M 021; N 022 (da 2,6 in poi); P 024 (solo Gv 2, 13-25); S 028; U 030; V 031; W 032; X 033; Y 034; Γ 036; Δ 037; Θ 038; Λ 039; Π 041; Ψ 044; Ω 045; 047; 050 (da Gv 2,17 in poi); 053; 054; 057; 063; 064; 065; 083 (da Gv 2,9 in poi); 0103; 0104; 0127 (solo Gv 2,2-11); 0133; 0134; 0135; 0136; 0141; 0162 (solo Gv 2,11-22); 0197; 0233; 0250; 0264; 0268; 0273.

11 Il Codice Alessandrino (A 02) e il Codice Freerianus (W 032).

12 Sono il Codice Sinaitico (Ⳉ 01); il Codice Vaticano (B 03) e il Codice Mosquensis (V 031).

13 «[...] della maggioranza dei codici in minuscola non è ancora stato indagato il valore (certamente il 50% di essi è ancora sottovalutato)», ALAND / ALAND: *Il testo*, 145.

14 Per una accurata discussione dei problemi relativi alla comprensione dei problemi legati alla nascita e all'uso dei lezionari si veda ALAND / ALAND: *Il testo*, 183-190.

(ℓ844 e ℓ2211), entrambi contenenti il testo del quarto vangelo, sono annoverati tra i «testimoni costanti di seconda categoria» nella XXVII edizione del *Novum Testamentum Graece*.

È evidente da questa breve esposizione come sia stato necessario stabilire dei criteri di selezione e classificazione dei numerosi manoscritti.

## 1.2 Suddivisione dei testi in base alle categorie individuate.

Oltre alla distinzione di base tra papiri, codici e lezionari, altri criteri si sono resi indispensabili per districare e mettere un relativo ordine tra la non indifferente mole di manoscritti conosciuti.

La critica testuale ha ricostruito alcune delle fasi “evolutive” del testo degli scritti protocristiani e rinvenuto differenti tipologie di manoscritti caratterizzate da un grado maggiore o minore di intervento e rimaneggiamento del materiale operato dalle maggiori scuole teologiche dell'antichità. È la storia stessa della chiesa primitiva ad offrire i criteri per isolare i manoscritti più utili di altri ai fini di una ricerca sul testo più antico degli scritti protocristiani.

Come avvertono gli autori del NT<sup>27</sup>: «fino all'inizio del sec. IV i testi in questione si sviluppano autonomamente»<sup>15</sup>. Non esistendo ancora una struttura centralizzata del potere, le singole comunità riproducono o adottano particolari versioni dei testi con una relativa libertà interpretativa. Si parla in questo caso – e relativamente a questo periodo – di «testo primitivo», un testo *libero* che sta in una relazione diretta e particolare con *la* o *le* comunità nelle quali è nato<sup>16</sup>. Tra il III ed il IV secolo, le vicissitudini della chiesa primitiva portarono allo stabilirsi di due modelli dominanti: quello alessandrino e quello antiocheno (base, quest'ultimo, del testo cosiddetto *bizantino*<sup>17</sup>) che saranno ampiamente utilizzati, soprattutto il secondo, nei manoscritti successivi<sup>18</sup>. Il prevalere e la diffusione di queste tipologie di testi produrrà nei secoli a venire una sorta di convergenza – o di «canalizzazione» per usare alla terminologia di Kurt e Barbara Aland – e una relativa omogeneizzazione dei manoscritti che produrrà il cosiddetto “testo di maggioranza” (℞) la variante del testo più presente sul totale dei manoscritti ma non per questo la più affidabile secondo la critica contemporanea. Spesso, anche se non necessariamente, il testo bizantino corrisponde al testo di maggioranza, oggi tuttavia quasi unanimemente non si accorda al testo bizantino (e a ℞) un ruolo determinante nella determinazione del testo<sup>19</sup>.

La prossimità o distanza di un manoscritto rispetto al tipo di testo bizantino rappresenta ad oggi il criterio principale per la sua valutazione critica. È in base ad esso che i membri dell'*Institut für Neutestamentliche Textforschung* hanno approntato un sistema di categorie in base al quale – seguendo criteri principalmente statistici – determinare l'attendibilità dei manoscritti. In pratica,

---

15 ALAND / ALAND: Il testo, 76.

16 «Il testo primitivo, per concludere, è il testo tramandato fino al sec. III-IV, che non è inserito in alcuna “canalizzazione”, poiché, tenendo presente la Chiesa nel suo insieme, fino all'inizio del sec. IV non c'è nessuna autorità in grado di imporla», ALAND / ALAND: Il testo, 71.

17 ALAND / ALAND: Il testo, 72-73.

18 «Dopo la persecuzione di Decio e Valeriano (250-260), la Chiesa, nell'insieme, ebbe quattro decenni di pace, finché, nel 303, fu colpita con improvvisa violenza dalla persecuzione che va sotto il nome di Diocleziano [...]. In quel periodo di tranquillità si svolse il lavoro fondamentale sul testo del Nuovo Testamento. Ad Antiochia il testo primitivo fu stilisticamente riveduto, fu elaborato dal punto di vista ecclesiastico e vi furono apportate, *pietatis causa*, delle aggiunte. Così sorse la cosiddetta *koiné*, quello che più tardi divenne il testo ufficiale bizantino. La tradizione del sec. IV ci dà notizia del testo di Luciano. [...] nel corso del sec. IV il testo di Luciano ebbe una grandissima diffusione [...]. Il vescovo di Alessandria – cioè, dal 328 in poi, Atanasio, il cui influsso si estese su tutto l'Egitto – resse la propria chiesa con rigido centralismo. Quale manoscritto egli abbia stabilito come modello, non sappiamo con precisione: dev'essere stato un codice del tipo del Vaticano B (cioè di ℱ<sup>75</sup>). Naturalmente, nel manoscritto preso a modello furono corretti gli errori [...] veri o presunti. Poiché il nome di Esichio è menzionato dalla tradizione in relazione con la forma di testo scelta ad Alessandria, c'è una certa probabilità che questo lavoro di emendazione sia stato compiuto dal lui, prima che si scatenasse la persecuzione (Esichio, secondo la tradizione, soggiacque al martirio nella persecuzione diocleziana, al pari di Luciano). [...] ad ogni modo, risulta con certezza l'esistenza di due forme di testo: l'alessandrina (Esichio) e la *koiné* (Luciano), che più tardi darà origine al testo bizantino», ALAND / ALAND: Il testo, 72-73.

19 Non sono mancati tuttavia i sostenitori del testo di maggioranza come testo principale (cf. WALLACE: *The Majority Text Theory: History, Methods, and Critique*, in EHRMAN / HOLMES: *The Text*, 297-320).

basandosi sul numero di convergenze tra un dato manoscritto e il testo bizantino, le varie parti di un manoscritto vengono inserite in una griglia di 5 categorie con crescente inattendibilità dal punto di vista storico.

Segue in sintesi la definizione delle 5 categorie:

*Categoria I:* Manoscritti di qualità particolarmente eccellente, da prendere sempre in considerazione per la costituzione del testo originario ( ad essi appartiene per es. il testo alessandrino).

*Categoria II:* manoscritti pregevoli, inferiori a quelli della Categoria I a causa di influssi estranei (provenienti soprattutto dal testo bizantino), ma pur sempre importanti per la costituzione del testo originario.

*Categoria III:* manoscritti che presentano caratteristiche particolari e un tipo di testo indipendente, per lo più inutili per la costituzione del testo originario [...].

*Categoria IV:* manoscritti del testo D [Codex Bezae Cantabrigiensis 05].

*Categoria V:* manoscritti con testo interamente o prevalentemente bizantino [...] <sup>20</sup>.

Sulla base di questa ripartizione, le varianti dei testi accolte nel NA<sup>27</sup> vengono suddivise in *testimoni costanti di I categoria* e *testimoni costanti di II categoria*. I manoscritti appartenenti a queste categorie sono sempre tenuti in considerazione ed è sulla base di questo lavoro di classificazione che si possono riconoscere le varianti del secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni* sul quale applicare l'analisi del commento papirologico.

I manoscritti rilevanti nel seguito del commentario saranno quindi:

• *Testimoni costanti di I categoria:*

– Papiri:  $\mathfrak{P}^{59}$ ;  $\mathfrak{P}^{66}$ ;  $\mathfrak{P}^{75}$ .

– Codici in maiuscola: C. Sinaitico 01; C. Alessandrino 02; C. Vaticano 03; C. Regio 019; C. Freerianus 032; C. Coridethianus 038; C. Athous Laurensis 044; 050; 083; 0127; 0162.

• *Testimoni costanti di II categoria:*

– Codici in maiuscola: C. Cyprius 017; C. Petropolitanus Purpureus 022; C. Guelferbytanus A 024; C. Tischendorfianus 036; C. Sangallensis 037.

– Codici in minuscola: 565; 579; 700; 892; 1241; 1424.

– Lezionari:  $\ell$ 844;  $\ell$ 2211.

Il lavoro che gli specialisti hanno svolto su questo gruppo di manoscritti costituisce – relativamente al quarto vangelo – il testo attualmente denominato «standard», quello che con maggiori probabilità è il più vicino alle intenzioni del redattore e che ha subito il minor numero di interventi da parte degli scribi o dei vari tradenti. Per una maggiore vicinanza al testo, nel commentario papirologico saranno riportate tutte le varianti attestate dai manoscritti menzionati e non solo ciò che comunemente viene definito «standard».

## Capitolo 2

### Il contesto letterario

Gli episodi narrati nel secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni* sono stati interpretati dagli studiosi in modi differenti, giungendo talvolta a risultati anche opposti. Persiste tuttora una sensazione di incertezza e la consapevolezza di una ricerca ancora aperta su molti dei temi coinvolti in una sezione del vangelo che ancora necessita di precisazione e completezza. Molti sono gli elementi condivisi e ancora maggiori le sfumature individuate dai vari studiosi.

Malgrado i numerosi punti di frizione, si può però parlare di una generalizzata convergenza su due elementi: il *carattere simbolico* della narrazione riconosciuto più o meno apertamente nella quasi totalità dei lavori e una certa *programmaticità* del capitolo in relazione all'intero vangelo. Il testo di Gv 2 presenta in effetti alcuni punti e concetti chiave, termini che ricorrono con una certa frequenza nel corpo del vangelo, lo percorrono e contribuiscono alla costituzione del senso generale dell'intera opera. Concetti in un certo senso dominanti nell'episodio delle nozze di Cana sono per esempio il riferimento temporale, variamente interpretato, al «terzo giorno» (Gv 2,1), il tema dell'«ora» di Gesù (Gv 2,4) o ancora la fede dei discepoli e la manifestazione della «gloria» di Gesù nel versetto 11. Altrettanto ricchi e stimolanti sono i concetti espressi nella pericope della cosiddetta «purificazione del tempio»: ancora una volta il riferimento ai tre giorni (Gv 2,19); il verbo usato per indicare la «ricostruzione»<sup>21</sup> del tempio/corpo (Gv 2,19), significativamente diverso da quello usato nei paralleli racconti sinottici, e il chiarimento di cosa intenda realmente Gesù parlando del tempio. Tutti questi concetti costituiscono in un certo senso la struttura portante dell'intero vangelo, sono presenti in modo più o meno esplicito dall'inizio alla fine e costituiscono degli archi di tensione nell'economia generale dell'opera.

Nella storia degli studi sul *Vangelo di Giovanni* c'è un certo consenso sull'idea che il lungo lavoro di Rudolf Bultmann abbia rappresentato una sorta di spartiacque, un punto fermo con il quale confrontarsi al di là del fatto che si accettino o meno le intuizioni dell'autore<sup>22</sup>. Il seguito di questo capitolo in linea di massima rispecchierà questa idea di fondo; la quasi totalità degli autori di cui si discuterà sono infatti contemporanei o posteriori al periodo che va dagli anni Cinquanta agli anni Sessanta, periodo in cui Bultmann ha scritto la maggior parte dei suoi contributi sul vangelo, tutti lo citano e in qualche modo vi si rapportano.

Stante la difficoltà che si incontra nel classificare l'opera di Bultmann, che resterà quindi sullo sfondo come pietra miliare, è possibile inoltre individuare tre grandi ipotesi interpretative. Basandosi su alcuni elementi del testo che sono stati maggiormente sottolineati rispetto ad altri, l'esegesi sul secondo capitolo ha infatti intrapreso strade tanto differenti da rendere plausibile – semplificando alquanto – una distinzione tra a) una «teoria della sostituzione»; b) un'interpretazione basata sui *riferimenti temporali* e c) un'interpretazione che trova la chiave di volta nei *riferimenti spaziali* contenuti nel secondo capitolo del quarto vangelo. Mi sembra quindi utile introdurre una ulteriore presentazione dei diversi contributi su queste tematiche.

---

21 Nel *Vangelo di Giovanni*, a differenza del parallelo sinottico, viene usato il verbo ἐγείρω, lo stesso usato per definire la resurrezione (Gv 2,22). Nei sinottici Mc 14,58 e Mt 26,61 troviamo invece, nelle parole degli oppositori di Gesù, il verbo οἰκοδομέω.

22 Si veda per esempio l'impostazione della prima parte del lavoro di John Ashton (ASHTON, John: *Comprendere il quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000) sul vangelo dove l'autore, discutendo la storia degli studi, struttura l'intera sezione in un *prima* e un *dopo* Bultmann.

## 2.1 Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*<sup>23</sup>

Nell'interpretazione di Bultmann il secondo capitolo ricopre un ruolo speciale rispetto al resto della prima parte del *Vangelo di Giovanni* (capitoli 1–12). Se nel complesso i primi dodici capitoli trattano della rivelazione della “gloria” di Gesù al mondo per mezzo di discorsi con singole persone rappresentanti categorie fondamentali del mondo giudaico del I secolo (l'ortodossia ufficiale nel caso dell'ἄρχων Nicodemo e l'eresia samaritana<sup>24</sup>) o di «segni» seguiti da discorsi, il secondo descrive due eventi apparentemente isolati, nessuno dei quali è seguito da discorsi o da ulteriori spiegazioni da parte del redattore<sup>25</sup>.

Il motivo di queste particolarità risiederebbe nel carattere di “preludio” del secondo capitolo rispetto al seguito del vangelo, nel suo essere una sorta di dittico che rappresenta in modo simbolico l'intera opera di Gesù nell'interpretazione giovannea<sup>26</sup>. Diventano quindi centrali il versetto 11 nel quale si introduce il concetto di «segno» – ἀρχὴν τῶν σημείων – e la ripresa dal versetto 1,14 del tema della «gloria» (δόξα) di Gesù dalla cui manifestazione nel primo dei sette segni descritti nel vangelo viene la fede dei discepoli.

Sono tutti questi dei concetti centrali resto del testo, che qui vengono anticipati, formulati e quasi compressi in un unico versetto che ben si presta quindi a fungere da sintesi e simbolo di ciò che avverrà più chiaramente nel seguito. Nella ricostruzione generale di Bultmann, la gloria di Gesù è la divinità del Rivelatore che si manifesta apertamente al mondo e ciò avviene per la prima volta attraverso il “segno” da lui operato a Cana. Si tratta di idee esposte in un brevissimo spazio ma che saranno presenti e vive fino alla fine del vangelo. Il concetto di “gloria”, la cui idea cardine è rinvenibile in Gv 17,6 nel rivelare il «nome del Padre» a coloro che sono stati dati a Gesù nel mondo<sup>27</sup>, è presentato *in nuce* nel secondo capitolo e viene progressivamente utilizzato dal redattore fino alla richiesta finale di Gesù al Padre di essere glorificato nel frangente della sua ora (Gv 17,1).

Se il primo segno coincide con la prima manifestazione della gloria di Gesù, diventa possibile allora interpretare le nozze di Cana come una «epifania»<sup>28</sup> la cui origine andrebbe ricercata non nella letteratura giudaica ma nel mito di Dioniso e in particolar modo nell'annuale celebrazione dell'epifania del dio a Elide, durante la quale tre giare vuote venivano lasciate nel tempio per essere miracolosamente riempite di vino durante la notte. Questa interpretazione è stata da molti criticata e oggi si presenta come poco affidabile dal punto di vista storico-critico<sup>29</sup>. Resta tuttavia centrale

23 BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964 (traduzione inglese a cura di G.R. BEASLEY-MURRAY: *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1971).

24 BULTMANN: *The Gospel*, 111-112.

25 Non mi riferisco al «redattore ecclesiastico» che secondo Bultmann avrebbe per ultimo elaborato il materiale del quarto vangelo alla luce dei sinottici, ma a colui – o coloro – che ha composto il vangelo a partire dalle tradizioni a sua disposizione e che Bultmann chiama l'Evangelista.

26 BULTMANN: *The Gospel*, 112. Sul carattere introduttivo e simbolico del capitolo c'è ampio consenso. Si veda al riguardo OLSSON, Birger: *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Uppsala 1974, 99.110; Charles K. Barrett lo definisce non come un «first sign» ma come un «primary sign, because representative of the creative and transforming work of Jesus as a whole», BARRETT, Charles K.: *The Gospel According to St. John*, London 1978, 193; si vedano anche BROWN, Raymond E.: *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, 455 e LÉON-DUFOUR, Xavier: *Lecture de l'Évangile selon Jean, I*, Paris 1988, 242.

27 BULTMANN: *The Gospel*, 119.

28 Secondo Bultmann il concetto di «gloria» veicola di per sé un riferimento all'epifania: «δόξα in the LXX, the NT and in the literature of magic, the mysteries and related Hellenistic literature, refers to the epiphany and the manifestation of the Godhead», BULTMANN: *The Gospel*, 67 n. 2.

29 In accordo con Bultmann, si veda BARRETT: *The Gospel*, 188; una posizione più sfumata è quella di DODD, Charles H.: *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge 1963, 224. Di parere contrario BROWN: *Giovanni*, 131: l'autore considera la somiglianza tra la trasformazione dell'acqua in vino e la moltiplicazione dei pani in Gv 6 e spiega entrambi i racconti riferendosi alle tradizioni di Elia-Eliseo come narrate in 1Re 17, 1-16 e 2Re 4, 42-44. Determinante mi sembra la posizione di Schnackenburg secondo il quale è opportuno «prendere posizione circa una spiegazione basata sulla storia delle religioni, ancora diffusa, secondo la quale sarebbe provato che nel racconto di Cana è stato accolto un “motivo della leggenda di Dioniso”. [...] Bisogna prima di tutto sottolineare il carattere “epifanico” del tutto differente del racconto giovanneo: non si tratta qui d'un aiuto della divinità agli uomini, né d'una sua apparizione culturale, bensì

nell'interpretazione di Bultmann come nella storia dell'esegesi contemporanea del *Vangelo di Giovanni* e ben si presterebbe a spiegare la presenza del racconto delle nozze di Cana nel solo quarto vangelo e il suo carattere per così dire di estraneità in confronto al resto dell'opera<sup>30</sup>.

Si può quindi tracciare una prima sintesi dei contatti tra il secondo capitolo ed il resto del *Vangelo di Giovanni*. Con il suo carattere sintetico e simbolico, il capitolo ha come oggetto principale il tema della manifestazione della gloria di Gesù e offre un'ampia serie di rimandi e collegamenti con ciò che precede e segue: si ricollega con il primo capitolo in quanto richiama ed attua il versetto 14 (introduzione al tema della gloria e della fede); la manifestazione della δόξα costituisce inoltre una serie di rimandi alla parte centrale e finale del vangelo (Gv 12,28; 13,31 e 17,1 ss.), mentre l'estraneità del racconto rispetto al materiale sinottico e giovanneo consiglierebbe di cercare fuori dal giudaismo e nel mondo ellenistico-romano l'origine del racconto.

*For the evangelist the meaning of the story is not contained simply in the miraculous event; this, or rather the narrative, is the symbol of something which occurs throughout the whole of Jesus' ministry, that is, the revelation of the δόξα of Jesus. As understood by the Evangelist this is not the power of the miracle worker, but the divinity of Jesus as the Revealer [...]*<sup>31</sup>.

Una volta descritta l'epifania, il racconto prosegue con un racconto altrettanto simbolico ma non estraneo alla letteratura del primo cristianesimo: la cacciata dei venditori dal tempio. Bultmann non si dilunga molto sull'interpretazione di questa sezione del capitolo: insieme alla precedente, forma – come già anticipato – un «dittico» che rappresenta l'intera storia di Gesù nell'interpretazione giovannea. Dopo l'epifania il redattore annuncia simbolicamente la fine di Gesù, il compimento della sua ora, la morte e la resurrezione. Diventa rilevante la differenza rispetto al parallelo racconto dei sinottici. Il *Vangelo di Giovanni* dà infatti un nuovo significato al detto sulla distruzione del tempio: la precisazione che Gesù – profeticamente – si riferisce al suo stesso corpo e non al tempio vero e proprio pone infatti le sue parole in relazione al tema della morte e ciò influisce sull'escatologia sottesa al vangelo:

[...] Jesus is himself the Temple which the Jews will destroy, and who will shortly afterwards rise up anew. In this way he gives the old eschatology a new meaning, which will be found throughout the rest of the gospel. The completion of the eschatological event is not to be awaited at some time in the future; it is taking place even now in the life and destiny of Jesus.

[...] The action of Jesus represents and portrays the struggle between the revelation and the world, and this struggle is subject to the prophecy in v. 19, which in turn is to be understood in the light of v. 21<sup>32</sup>.

Ancora una volta, dunque, i temi portanti del vangelo sono rappresentati in forma simbolica in un capitolo che descrive l'inizio dell'attività pubblica di Gesù prospettandone anche l'esito finale e conclusivo.

---

della rivelazione, agli occhi della fede, della δόξα divina di Gesù [...]

30 Si deve comunque sottolineare la differenza tra una dipendenza diretta del racconto dal mito di Dioniso e una eventuale e non verificabile presenza del suddetto mito nell'immaginario del redattore.

31 BULTMANN: *The Gospel*, 119 (corsivo dell'autore).

32 BULTMANN: *The Gospel*, 128.

## 2.2 La teoria della sostituzione

Parlando di una “teoria della sostituzione” non mi riferisco ad una teoria vera e propria, ad uno studio basato su assunti univoci con uno svolgimento lineare e ascrivibile ad un solo autore o a una scuola di pensiero circoscritta. Penso piuttosto ad un insieme di autori che hanno individuato, seppur con alcune differenze non marginali, il filo conduttore del secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni* nell'idea della sostituzione del vecchio (sia esso costituito dalle istituzioni ebraiche, dal tema dell'alleanza o dal sistema culturale giudaico) con il nuovo rappresentato da Gesù e dal significato della sua venuta agli occhi del redattore del vangelo. È Raymond E. Brown a formalizzare il concetto del cosiddetto «tema della sostituzione»<sup>33</sup>, un argomento presente nella maggior parte degli studi e che di conseguenza conviene considerare.

Alcuni concetti o idee chiave sono stati spesso menzionati in supporto di questo approccio: le giare per la purificazione rituale ebraica e il loro numero; la trasformazione dell'acqua in vino e il vino migliore conservato fino alla fine del banchetto di nozze per quanto riguarda il segno di Cana; l'azione di Gesù contro i venditori nel tempio e la precisazione che le parole sulla distruzione e «rielevazione» del tempio in tre giorni si riferiscono al tempio del suo (di Gesù) corpo in relazione alla cosiddetta “purificazione del tempio”. Ognuno di questi elementi ha un significato particolare e una serie di collegamenti evidenti con la cultura e i testi ebraici. Anche se molte delle considerazioni che seguono sono certo coerenti e pertinenti, c'è da dire tuttavia che il significato delle due pericopi risiede nella loro totalità e nel rapporto che instaurano con il resto dell'opera, non tanto in singoli termini o versi quanto nel sistema complessivo costituito dall'insieme dei riferimenti espliciti e impliciti. Se di sostituzione si può parlare, ciò va fatto considerandola come una delle possibilità interpretative cui il vangelo dà adito.

Stando al contesto generale del primo segno di Gesù, la vicenda si svolge nell'ambito di un banchetto di nozze giudaico. Vicino ai commensali ci sono *sei giare di pietra* apparentemente vuote o semivuote dalla capacità ognuna di due o tre metrete, un'unità di misura per i liquidi solitamente ritenuta pari a 39,39 litri<sup>34</sup>. Alla richiesta di un intervento da parte della madre di Gesù in relazione alla mancanza di vino, Gesù ordina che le giare siano riempite di un'acqua che si trasformerà miracolosamente in vino quando sarà offerta al maestro di tavola per l'assaggio. Cosa, in questa narrazione, lascia intendere che si tratti della rappresentazione simbolica della sostituzione – in termini generali – del sistema culturale giudaico con un nuovo ordine?

Procedendo per ordine, Boismard e Lamouille puntano innanzitutto sul numero – sei – delle giare come simbolo di imperfezione nel mondo giudaico<sup>35</sup>. Il fatto che il racconto delle nozze di Cana sia in linea di massima scarno e povero di informazioni, porta a dare grande importanza ad ogni elemento che si incontra nella lettura. La precisazione del numero delle giare a disposizione potrebbe così avere un significato simbolico autoevidente e aperto, per così dire, ad un auditorio già avvezzo alle parole del redattore ma oggi oramai sbiadito, inafferrabile e comunque passibile di ricostruzioni meramente ipotetiche<sup>36</sup>. C'è da dire comunque che anche dopo il segno di Gesù le giare non cambiano di numero, non diventano cioè sette come sarebbe dovuto essere in base alla

33 BROWN: *Giovanni*, 135. Similmente, Olsson sintetizza i tre principali approcci al secondo capitolo del vangelo in: interpretazioni che vertono sul tema della gloria; approcci basati prettamente sul significato messianico delle nozze di Cana e, infine, spiegazioni che trovano nel tema della sostituzione del giudaismo con una “nuova religione” la loro ragion d'essere (OLSSON: *Structure*, 19).

34 È questa l'equivalenza – tratta da BARROIS, George A.: *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, 248-250 – riportata da Schackenburg (SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 466) e assunta come punto di riferimento dai successivi commentatori del vangelo. Come avvertono entrambi gli autori, la stima è però tutt'altro che sicura, si veda al riguardo il commento papirologico.

35 BOISMARD, Marie-Émile / LAMOUILLE, Arnaud: *L'Évangile de Jean (Synopse des quatre évangiles, III)*, Paris 1987, 107.

36 Olsson lo definisce come un «book for “insiders”» (OLSSON: *Structure*, 97).

numerologia ebraica.

Ciò che maggiormente dà forza alla teoria della sostituzione è il fatto, questo sì evidente, che l'acqua per la purificazione rituale viene tramutata in vino, simbolo ricco di significato nel mondo giudaico e anche negli altri scritti protocristiani<sup>37</sup>, tanto che Charles H. Dodd sottolinea l'affinità tra il «vino buono» del versetto 10 e il «vino nuovo» (Mc 2,22; Lc 5,37-39) di cui viene detto che romperà gli otri vecchi<sup>38</sup>. Inoltre, non solo l'acqua si trasforma in vino, ma in una quantità spropositata di vino – tra i 480 e i 700 litri<sup>39</sup> – di ottima qualità (Gv 2,10: τὸν καλὸν οἶνον) conservato fino ad una fase avanzata del banchetto nuziale, come traspare dalle parole del maestro di tavola. Nella letteratura giudaica antica l'abbondanza del vino è un simbolo classico della venuta del messia; numerosi sono i riferimenti nei testi canonici (Am 9,13; Os 2,24; Gl 4,18; Is 29,17 e Gr 31,5) e non (*1 En.* 10,19; *2 Bar.* 29,5)<sup>40</sup>. Molti esegeti quindi vedono nel versetto 10 un chiaro rinvio e richiamo alla venuta del Messia che sostituisce il nuovo ordine al vecchio.

Si può dunque sostenere come plausibile la volontà del redattore di mostrare, servendosi del racconto delle nozze di Cana, Gesù come colui che pone fine o sostituisce le *pratiche religiose* giudaiche e, con la successiva pericope sul tempio, le *istituzioni* giudaiche<sup>41</sup>.

Un'ipotesi non distante dalla teoria della sostituzione è quella sostenuta da Birger Olsson<sup>42</sup> secondo il quale alla base dell'episodio delle nozze di Cana ci sarebbe Es 19, la teofania presso il Sinai e l'alleanza tra Dio e il suo popolo. Il cardine della proposta di Olsson è l'affinità letteraria tra le prime parole di Gv 2,1 (τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ) e quanto si legge in Es 19,11.16 LXX dove «il terzo giorno» (τῆ γὰρ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ) Dio si manifesta sul Sinai al suo popolo per dare la Legge. Il tema dell'alleanza (e dell'epifania, stando a Bultmann) ben si integra con gli assunti della teoria della sostituzione: Gesù, nell'ottica giovannea, si manifesta al mondo con questo primo segno; sostituisce il vino all'acqua e il vecchio con il nuovo inaugurando così una nuova alleanza. Il redattore, narrando l'episodio di Cana, legge gli eventi alla luce del modello fornito dalla teofania sul Sinai, come attraverso un «Sinai screen».

I consider that Jn, in his chronological pattern from the Sinai theophany in 1: 19 ff., was trying to show how the new covenant and its people come into being through Jesus and those belonging to him, an occurrence which is seen to culminate on the third day at the wedding at Cana, where Jesus revealed his doxa and the disciples believed in him. The events narrated in 1:19 ff. are seen through a screen derived from the Sinai theophany<sup>43</sup>.

The narrator saw in his material an equivalent of the events that once took place at Sinai, and this provides the best explanation of the way in which the present text was shaped and constructed<sup>44</sup>.

Per quanto riguarda la cacciata dei venditori dal tempio è ancora valido molto di quanto si è detto

---

37 Non esiste un consenso vero e proprio sull'interpretazione del vino nell'episodio delle nozze di Cana. Per Boismard si tratta di un significato specifico, un riferimento simbolico all'insegnamento nuovo portato da Gesù, all'«intelligence (au sens religieux, cf. Is 11 2) donnée aux hommes par la Sagesse, et qui lui permet d'obtenir la vie» (BOISMARD / LAMOUILLE: L'Évangile, 104). Olsson lo vede in una relazione altrettanto specifica con lo Spirito/*logos* o con la Legge ricevuta sul Sinai (OLSSON: The Structure, 108); Bultmann vi scorge invece un simbolo generico del dono rappresentato dalla venuta di Gesù mentre l'acqua starebbe a indicare «everything that is a substitute for the revelation» (BULTMANN: The Gospel, 120) e la lista delle differenze interpretative potrebbe continuare ancora.

38 DODD: Historical Tradition, 226.

39 BULTMANN: The Gospel, 117.

40 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 473. Di parere contrario, Bultmann coerentemente con la sua interpretazione dell'episodio come momento epifanico, afferma che: «the wine of the marriage does not come from the OT expectation of salvation but from the Dionysus cult in Syria», BULTMANN: The Gospel, 120 n. 1.

41 «Uno dei temi della parte II (capp. 2-4) è la sostituzione delle istituzioni e delle concezioni religiose ebraiche [...]. In vista di questo coerente tema della sostituzione sembra ovvio che, introducendo Cana come il primo di una serie di segni che sarebbero seguiti, l'evangelista intende richiamare l'attenzione sulla sostituzione dell'acqua prescritta per la purificazione dei giudei col vino più squisito. Questa sostituzione è un segno di chi sia Gesù, e cioè l'inviato dal Padre, che è ormai l'unica via al Padre. Tutte le precedenti istituzioni, usanze e feste religiose perdono significato in sua presenza», BROWN: Giovanni, 135.

42 OLSSON: Structure, 102 ss.

43 OLSSON: Structure, 104.

44 OLSSON: Structure, 109.

finora. Il tema della sostituzione delle pratiche continua in quello delle istituzioni giudaiche.

Innanzitutto, e indipendentemente dal tema della sostituzione, si può dire che le differenze tra il racconto giovanneo e i paralleli sinottici – soprattutto i vv. 18-22 – diano al passo giovanneo una coloritura particolare. Il versetto 19 – parte del quale è presente, seppur con una collocazione diversa, nei sinottici – presenta infatti una particolarità molto rilevante, una differenza rispetto agli altri vangeli canonici che lo pone in una prospettiva differente e introduce chiaramente il lettore al tema della morte di Gesù. Se nei paralleli il verbo usato è οἰκοδομέω (costruire, edificare, fabbricare)<sup>45</sup>, nel quarto vangelo si trova ἐγείρω (che se riferito ad un edificio può significare “elevare” o “innalzare” ma il cui significato principale è “risvegliarsi” o “resuscitare”), chiaramente allusivo alla resurrezione come appare chiaro ad esempio dal testo di Gv 12,1 (qui in riferimento a Lazzaro)<sup>46</sup>. Una ulteriore conferma del riferimento alla morte e resurrezione è dato dalla menzione del tempo – i tre giorni – sufficiente per la “ricostruzione”<sup>47</sup>.

Il senso generale del racconto viene comunemente ricercato nelle analogie con due libri del canone giudaico: in Zc 14,21 vien detto che nel giorno finale «non vi sarà più alcun Cananeo [da tradursi con “mercante”] nella casa del Signore degli eserciti»<sup>48</sup>; il secondo passo è quello di Mal 3,1-4 nel quale si legge «Ecco invio il mio messaggero; egli preparerà la via davanti a me. Subito entrerà nel suo santuario il Signore che voi cercate [...]. Egli siederà a mondare e a purificare. Purificherà i figli di Levi [...]»<sup>49</sup>.

Appare plausibile il contesto messianico ed è questo che permette di porre in relazione la “purificazione del tempio” con le nozze di Cana. Data la menzione nel versetto 3,1 del messaggero – identificabile con il Battista che nel primo capitolo del vangelo predice la venuta di Gesù – il passo del *Libro di Malachia* ben si adegua, quasi combaciando, al testo del *Vangelo di Giovanni*. Annunciato dal Battista (Gv 1,19-28), il Gesù giovanneo entra nel tempio per mondarlo adempiendo così le attese messianiche. Secondo Boismard e Lamouille, «en rapprochant la purification du Temple par Jésus de l'activité du Baptiste, Jean II-B aurait voulu montrer qu'en la personne de Jésus c'est Jahvé qui vient dans le Temple afin de restaurer le culte dans sa pureté primitive (cf. Jn 8 24.28)»<sup>50</sup>.

Si può citare una considerazione conclusiva di Brown:

L'azione di Gesù nella purificazione del recinto del tempio sembra che significhi più o meno la stessa cosa per i sinottici e per Giovanni, e cioè, una protesta come quella dei profeti dell'antichità contro la profanazione della casa di Dio e un segno che la purificazione messianica del Tempio era vicina. In Giovanni ciò si adatta ai motivi già veduti a Cana: sostituzione delle istituzioni giudaiche, e un'abbondanza di vino che annuncia i tempi messianici<sup>51</sup>.

Anche relativamente alla cacciata dei venditori dal tempio credo si possa quindi sostenere la plausibilità della teoria della sostituzione e del carattere sintetico e simbolico del secondo capitolo rispetto al resto del vangelo.

---

45 Cf. Mt 27,40 e Mc 15,29.

46 «[...] le verbe “rebâtir” (*oikodomein*) est remplacé par “relever” (*egeirein*), qui était le terme technique employé pour parler de la résurrection. Un chrétien lisant Jn 2,19 ne pouvait se tromper: le “Temple” que les Juifs vont détruire et que Jésus va relever ne peut être que le “corps” de Jésus(cf. v. 21)», BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Évangile*, 109-110.

47 «[...] “in tre giorni” (come indicazione d'un breve periodo) non dice esattamente la stessa cosa che le parole precise “il terzo giorno” dei racconti della resurrezione (1Co 15,4; Mt 16,21 ecc.; anche “dopo tre giorni”), ma per l'evangelista acquista già questo significato cristologico», SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 504.

48 È questa l'ipotesi sostenuta dalla maggioranza degli studiosi: si vedano per esempio WENGST, Klaus: *Il Vangelo di Giovanni*, I, Brescia 2005, 119; DODD: *Historical Tradition*, 159; BROWN: *Giovanni*, 158; SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 501 (seppur con qualche perplessità).

49 Più propensi ad adottare il testo di Mal 3 sono BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Évangile*, 109 (secondo l'autore Mal 3 sarebbe il testimone di cui si è servito Giovanni II-B, mentre il Documento C sarebbe da porsi invece in relazione con Zc 14) e BARRETO, Mateos J.: *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, 159; Brown cita anche il *Libro di Malachia* come possibile supporto per la pericope del tempio (BROWN: *Giovanni*, 158).

50 BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Évangile*, 109.

51 BROWN: *Giovanni*, 158. Similmente, Barrett sostiene che «his own body, first destroyed and then raised from the death is to be the true Temple, the house of prayer for all the nations. [...] we see Jesus as the fulfilment of all that the Temple represented» (BARRETT: *The Gospel*, 195.196).

Non mancano comunque delle critiche: Schnackenburg e Wengst mostrano per esempio alcune incongruenze interpretative create dalla teoria stessa. Schnackenburg, riferendosi alle nozze di Cana, sottolinea che il Gesù rappresentato nel *Vangelo di Giovanni* non è, a ben vedere, ostile ai riti giudaici. Tutt'altro, egli «parla senza disprezzo d'usi rituali (cfr. 7,22; 11,55; 18,28; 19,40)»<sup>52</sup>; il suo problema principale con il mondo giudaico è relativo alla fede inadeguata dei giudei come dimostra il colloquio con Nicodemo<sup>53</sup>. Non è dunque preponderante la trasformazione dell'acqua destinata ai riti giudaici di purificazione in vino, quanto piuttosto la manifestazione della gloria di Gesù mediante il «segno» e la fede che a ciò consegue<sup>54</sup>. Secondo Schnackenburg l'elemento principale in Giovanni è la cristologia ed è in base a questa che va interpretato il testo. Riguardo alle intenzioni del redattore, «la cosa più importante per lui è la rivelazione della gloria di Gesù (v. 11), e qualsiasi interpretazione che si allontani da questa visuale *cristologica* rischia di diventare marginale»<sup>55</sup>. Come per Bultmann, la chiave per una corretta comprensione della pericope è costituita dal versetto 11; in esso troviamo il perno intorno al quale ruota il racconto e privilegiare sfumature o sezioni particolari a scapito del versetto principale significa aprirsi a errori di sopravvalutazione.

Dal canto suo, Wengst non vede invece una radicale alternativa tra il tempio di Gerusalemme e il tempio costituito dal corpo di Gesù; non si tratterebbe quindi di una sostituzione quanto di una sorta di parallelismo tra i due templi nel senso che «come Dio è presente nel tempio, così egli lo è anche in Gesù. Nulla lascia intendere che Giovanni abbia inteso ciò nel senso di un modello di sostituzione [...]»<sup>56</sup>.

Si potrebbe inoltre aggiungere che nella citazione di una parte del *Salmo* 68,10 nel versetto 17 («lo zelo per la tua casa mi divorerà»), «la tua casa»<sup>57</sup> non ha un'accezione negativa ed è anzi un'anticipazione della fine di Gesù vista in una relazione positiva proprio con il tempio di Gerusalemme.

### 2.3 Interpretazione dei riferimenti spaziali

Numerosi sono i viaggi e gli spostamenti di Gesù nel quarto vangelo, nel solo secondo capitolo lo si trova in tre luoghi differenti: Cana, la vicina Cafarnao<sup>58</sup> e Gerusalemme. Non mancano di conseguenza i tentativi di collocare gli spostamenti di Gesù in una visuale più ampia all'interno della struttura del *Vangelo di Giovanni*.

Recentemente Peter-Ben Smit, riferendosi ad un precedente lavoro di Francis Moloney, ha cercato di rinvenire nel testo una logica spaziale all'interno della quale collocare coerentemente gli episodi narrati nel secondo capitolo.

Ripercorrendo brevemente il contributo di Moloney, si può supporre che i capitoli 2-4 – interpretati comunemente come una sezione unitaria (da Cana a Cana) all'interno della più grande unità letteraria costituita dai capitoli 1-12 del vangelo – mostrerebbero al lettore/ascoltatore una sorta di gradazione dei diversi livelli di fede (mancanza di fede; fede incompleta; fede completa<sup>59</sup>) fra chi ascolta e incontra Gesù. Tra i due esempi di «fede completa» («complete faith»),

52 SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 475.

53 *Ibid.*. Al riguardo si veda anche SMIT, Peter-Ben: *Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee. A note on the Structure of the Gospel of John*, ZNW 98/1, 2007, 143-149.

54 SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 478. Si legge in Gv 20,30-31: «molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo [...]».

55 SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 472.

56 WENGST: *Il Vangelo*, 121.

57 Per di più il versetto precedente («non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato») con il quale Gesù scaccia i venditori di colombe non lascia intravedere alcuna ostilità verso il tempio, tutt'altro.

58 Per alcune considerazioni sul possibile rapporto tra Cana e Cafarnao nel cristianesimo primitivo si veda RICHARDSON, Peter: *What has Cana to do with Capernaum?*, NTS 48, 2002, 314-331.

59 MOLONEY, Francis: *From Cana to Cana (John 2: 1-4, 54) and the Fourth Evangelist Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): *Studia Biblica, II*, Sheffield 1980, 185-213, 201.

rappresentati per il mondo giudaico dalla madre di Gesù (Gv 2) e per quello ellenistico-romano dall'ufficiale regio che chiede a Gesù di guarire il figlio a Cafarnao (Gv 4,43-54)<sup>60</sup>, ci sarebbero i livelli intermedi rappresentati dai «giudei» dei quali si parla in Gv 2,18-20.23-25 e la prima parte del dialogo con la donna samaritana (il suo atteggiamento descritto fino al versetto 15 del quarto capitolo) per simbolizzare la mancanza di fede; Nicodemo e la seconda parte del dialogo con la Samaritana (4,16-30) per indicare la fede parziale e incompleta e infine le parole del Battista in Gv 3,27-30 e la reazione dei Samaritani come esempi della fede vera e completa. Per quanto ipotetica e discutibile, la ricostruzione di Moloney non manca di suggerire una sorta di dialettica tra i luoghi interessati dagli eventi<sup>61</sup>.

Ritornando al recente contributo di Smit, la proposta è di concentrare l'attenzione non solo sugli esempi di fede in sé ma anche sulla loro collocazione nello spazio in una sequenza ordinata da Cana (rappresentante dell'intera Galilea) a Cana passando per Gerusalemme, una zona non meglio identificabile della Giudea (Gv 3,23: «Ennon, vicino Salim») e la Samaria<sup>62</sup>. La tesi di fondo è che nelle intenzioni del redattore ci sarebbe la volontà di presentare ed evidenziare la Galilea, rappresentata da Cana, come il luogo della vera fede e Gerusalemme come il luogo della mancanza di fede in base all'assunto implicito secondo il quale più ci si allontana dalla capitale della Giudea maggiore è la fede “vera”<sup>63</sup>. Il redattore avrebbe dunque inteso comunicare una precisa geografia (della fede) legata, passo dopo passo, ad una tipologia delle risposte date alla manifestazione e alle opere di Gesù.

Nei dettagli dell'ipotesi, Smit nota innanzitutto la cura del redattore nello specificare (con un'enfasi che, a suo dire, lascia intravedere qualcosa in più rispetto al mero interesse geografico) in ogni circostanza (2,1.11; 4,46 e 21,2) che Cana è una città della Galilea. In secondo luogo, la sequenza di personaggi che compaiono fino alla fine del quarto capitolo sembrerebbe animata da un movimento in cui la spazialità ha il massimo della pregnanza simbolica. Si va infatti dalla pienezza della fede tra i discepoli a Cana/Galilea alla mancanza totale di fede tra i giudei di Gerusalemme che chiedono un segno a Gesù (Gv 2,18-20), ai «molti/πολλοί» presenti a Gerusalemme per la Pasqua (Gv 2,23-25) verso i quali Gesù si mostra diffidente, alla fede incompleta di Nicodemo<sup>64</sup>, alla piena attestazione del Battista in Giudea ma fuori Gerusalemme (Gv 3,27-30), alla fede dei Samaritani<sup>65</sup> e, infine, al ritorno di Gesù a Cana/Galilea dove incontra nuovamente la vera fede dell'ufficiale regio e della sua famiglia.

Per quanto ancora incompleta e non definitiva, come avverte lo stesso autore, l'interpretazione di Smit dei riferimenti spaziali contenuti nei primi quattro capitoli del vangelo è circolare e segue una certa logica, può essere quindi di aiuto verso una migliore comprensione del testo e dei contenuti impliciti come anche delle relazioni interne tra le sue varie parti. C'è da dire comunque che proprio la ricerca dei contenuti impliciti può portare a tutt'altra conclusione. Prima della pubblicazione del contributo di Smit, Frédéric Manns, criticando le analisi di autori come Olsson, aveva messo in dubbio la tesi della gradazione della fede dalla Galilea a Gerusalemme ipotizzando un differente

60 Che il βασιλικός non sia ebreo non è così evidente come sostiene Moloney; cf BULTMANN: *The Gospel*, 207.

61 Per Moloney il ciclo di episodi che si svolge tra i due «segnî» di Cana avrebbe come obiettivo quello di mostrare «a series of examples, leading the reader to a full appreciation of a correct faith», MOLONEY: *From Cana*, 194.

62 «This thesis [si riferisce a Moloney], however, can be refined in one respect at least. Here it will be proposed that it brings out John's theological and narrative interests more clearly if John 2,1-4,54 is referred to as the “Galilee-to-Jerusalem-to-Galilee”-cycle or “Galilee-to-Galilee”-cycle, rather than as “Cana-to-Cana”-cycle. The reason for this is that not so much the village at Cana as such is of importance, but rather its location in Galilee», SMIT: *Cana* (2007), 144.

63 «A rule seems to develop: The further away Jesus is from Jerusalem, the better is he accepted [...].», SMIT: *Cana* (2007), 146. Sulla stessa linea interpretativa già nel 1974 si mosse Olsson che, riconoscendo nella prima parte del vangelo un “simbolismo geografico” i cui due poli di attrazione sono costituiti da Cana in Galilea e da Gerusalemme, concludeva individuando nella prima un «role of “acceptance and discipleship” [...] There [a Cana] the disciples see Jesus' *doxa* for the first time and believe; Nathanael, the typical disciple, was from there, and from Cana came the life-giving word which had immediate effect, 4,46ff. Cana in Galilee is in some sense an opposite of *Jerusalem in Judea*», OLSSON: *Structure*, 29 (corsivi dell'autore).

64 «The encounter with Nicodemus is the last stage of Jesus' stay in Jerusalem, marking the city as one that does not grasp Jesus' significance and whose Temple will be replaced by Jesus' “body”», SMIT: *Cana* (2007), 144.

65 «At a larger plan, the Galilee-Judea opposition in John is supported by the Samaria-Judea opposition: Jesus is revealed outside Israel, in Samaria and on the way to Galilee», SMIT: *Cana* (2007), 147.

punto di vista del redattore<sup>66</sup>: «l'Évangile de Jean opposerait la Galilée, terre d'accueil de Jésus à la Judée qui le rejette. Cette façon de schématiser les données répond-elle à la réalité?»<sup>67</sup>. Manns conforta la considerazione che non sempre nel vangelo gli abitanti della Giudea rifiutano Gesù (Gv 7,31; 8,30.31; 11,42.45)<sup>68</sup> documentando invece la vicinanza – dal punto di vista del rispetto dei precetti culturali – tra la Galilea e la Giudea negli scritti rabbinici e individuando nel testo giovanneo dei punti di attrito con il modello della gradazione fede. Un punto importante è l'interpretazione di Gv 4,44 (αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει) dove si può notare una contraddizione tra la frase sull'accoglienza del profeta nella propria patria e l'accoglienza che invece Gesù realmente trova tornando in Galilea.

Au chapitre 4 il est question des Galiléens qui accueillent Jésus (4,45). Auparavant Jésus avait cité cependant le proverbe: «Aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie» (4,44). Généralement les exégètes pensent que la patrie de Jésus pour Jean est la Galilée, comme c'est le cas dans les Synoptiques. Cependant la patrie de Jésus est la Judée. [...] En effet, le bon accueil des Galiléens exclut que la patrie de Jésus soit la Galilée. La Judée est la patrie de Jésus, là où se trouve la maison de son Père (Jn 2,16-17). Jésus est venu chez les siens et ceux qui ne l'ont pas reçu son les Juifs. Bien que Jésus soit de Nazareth (Jn 1,46) et qu'il vienne de la Galilée (7, 41.52), il répète: «Vous ne savez pas d'où je viens» (8,14-15). La patrie de Jésus comporte un rapport avec son Père<sup>69</sup>.

Una ulteriore contraddizione potrebbe rivenirsi in Gv 6,41 dove, sebbene si trovi in Galilea a Cafarnao, Gesù è criticato da «i giudei». Stando a Manns, non tanto di un'opposizione tra la Galilea e la Giudea si tratterebbe, quanto di un contrasto tra gli abitanti della Galilea, simbolo di chi ha accolto la parola, e gli oppositori di Gesù, ovvero quegli ebrei provenienti sì dalla Giudea – l'autore cita Mc 7,1 – ma con i quali non si deve identificare l'intera regione: «plutôt que d'opposer la Galilée et la Judée, Jean trace une ligne de démarcation entre les Juifs et le Galiléens. Ces derniers symbolisent ceux qui ont accueilli la Parole de Dieu. Ils sont les disciples de Jésus. [...]»<sup>70</sup>. La logica che guida l'intuizione di Manns è completamente diversa dalle precedenti e segue considerazioni di tipo storico relative alla collocazione geografica delle comunità legate al *Vangelo di Giovanni*: «dans l'Évangile de Jean les termes de géographie sont associés aux centres où existaient une communauté johannique»<sup>71</sup>. Da ciò consegue una riconsiderazione generale del significato dei riferimenti spaziali, non di una simbolizzazione si tratta ma di un riferimento (positivo) a un luogo – la Galilea – dove il movimento legato al vangelo ha avuto diffusione: «au niveau des communautés johanniques, l'Évangile témoignerait de la diffusion rapide des traditions en Galilée ainsi que de son esprit missionnaire»<sup>72</sup>.

## 2.4 Interpretazione dei riferimenti temporali

Una ultima serie di considerazioni verterà su alcune teorie basate sui riferimenti temporali contenuti o riconducibili al secondo capitolo.

Si è già accennato brevemente all'ipotesi del «Sinai screen» di Olsson e al suo tentativo di leggere il riferimento al terzo giorno (Gv 2,1: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ) in relazione a Es 19; non è questo però l'unico tentativo di interpretare i riferimenti temporali alla luce di una cornice più

66 «On peut avoir l'impression que l'auteur du quatrième Évangile veut opposer la Galilée comme terre d'accueil de la foi à Jérusalem où les Juifs rejettent Jésus. Le premier signe de Jésus est localisé en Galilée. Il provoque la foi des disciples. Le signe que Jésus opère en Judée (Jn 2,13-22) se conclut par la mention de la foi des habitants de Jérusalem. Jésus ne leur fait pas confiance, car il savait ce qu'il y a dans l'homme (2,23-25)», MANNs, Frédéric: *La Galilée dans le quatrième Évangile*, *Antonianum* 72/3, 1997, 351-364, 362-363.

67 MANNs: *La Galilée* (1997), 352.

68 MANNs: *La Galilée* (1997), 361.

69 MANNs: *La Galilée* (1997), 363.

70 *Ibid.*

71 MANNs: *La Galilée* (1997), 361.

72 MANNs: *La Galilée* (1997), 364.

ampia. Sulla base di una serie di riferimenti che si succedono tra il primo ed il secondo capitolo del vangelo sono state avanzate due ipotesi che riporterò in breve in questo paragrafo.

A partire dal versetto 1,29, il redattore ha avuto cura di introdurre delle indicazioni cronologiche (1,35.43) che, in un certo senso e con una plausibilità variabile, possono essere messe in relazione reciproca e definire un arco di tempo di una settimana circa culminante nel giorno in cui vengono celebrate le nozze di Cana.

Mateos J. Barreto costruisce, a partire da questi scarni riferimenti, una struttura del tempo che percorre tutto il vangelo<sup>73</sup>. Secondo l'autore, il redattore avrebbe voluto inquadrare l'intera opera in una cornice (meta-)temporale costituita da due serie di sei giorni l'una, la prima delle quali viene descritta nei primi due capitoli e determina i capitoli 1-11; la seconda viene invece introdotta in 12,1 con la notizia che mancano 6 giorni alla Pasqua. Quanto alla prima sequenza dei 6 giorni, Barreto comincia a contare partendo da 1,19 con la testimonianza del Battista, alla quale fanno seguito le citazioni esplicite de «il giorno dopo» (τῆ ἑπάρυριον) in 1,29.35.43 e il riferimento ai tre giorni<sup>74</sup> di 2,1. Circa il significato di queste nozioni temporali l'autore avverte innanzitutto che il computo finale dei giorni dà un totale di sei giorni (non sette, dato il significato de «il terzo giorno») e questo può porsi in relazione con i sei giorni della creazione (Gn 1,26-31). Barreto sostiene infatti che agli occhi del redattore la creazione non sia da considerarsi compiuta fino alla morte di Gesù e che il settimo giorno, quello del riposo, si debba ancora verificare. La conclusione è che «il giorno sesto si prolunga e il Padre continua a lavorare (5,17). L'opera del Padre sarà completata allorché Gesù, alla fine del giorno sesto, lo dichiarerà sulla croce: *è ormai completato*, e donerà lo Spirito (19,30), dando agli uomini la possibilità di nascere di nuovo e di diventare figlio di Dio, obiettivo del progetto creatore»<sup>75</sup>. Dunque nella lettura giovannea la vita e la morte di Gesù si devono leggere alla luce della creazione e del libro della *Genesi*; sia le nozze di Cana che la cacciata dei venditori dal tempio sono parte di questa opera creatrice e rappresentano in fin dei conti la sostituzione delle istituzioni giudaiche con la persona di Gesù/Messia secondo il modello descritto nel paragrafo precedente.

C'è da dire che per quanto suggestiva sia la lettura dei primi capitoli del vangelo alla luce del mito della creazione come descritto nella *Genesi*, il rischio che corre la teoria di Barreto – il tema del sesto giorno che si protrae fino ad ricoprire tutto l'arco del vangelo e della vita di Gesù – rischia di sovrapporre ad una visione già teologicamente orientata degli avvenimenti storici come quella del redattore una visione ancora più teologica del suo intendimento.

Un secondo tentativo di spiegazione dei riferimenti temporali è fornita da Boismard e Lamouille che ricostruiscono un periodo di sette giorni ricalcando il percorso di Barreto ma ricavando il settimo dai versetti 40-42 del primo capitolo (l'incontro tra Gesù e Pietro) sostenendo che «bien qu'elle ne soit pas explicitement distinguée de la précédente, il est clair que les événements racontés ne peuvent se passer le même jour que la vocation d'André et de son compagnon puisqu'ils demeurent auprès de Jésus “ce jour-là”»<sup>76</sup>.

Gli autori invitano poi ad entrare nella logica del redattore (in questo caso Giovanni II-B) e a vedere con i suoi occhi il significato della vita di Gesù come una manifestazione della storia della salvezza<sup>77</sup> quindi ancora in relazione con la creazione secondo il giudaismo e con il libro della *Genesi*. Entrambi i libri sono introdotti dalla formula «all'inizio»; se nel primo libro del *Pentateuco* abbiamo una prima creazione, ora, nell'ottica giovannea, ci troviamo di fronte ad una «nuovelle création», l'opera del Verbo fattosi carne che nel «terzo giorno» – riferimento non casuale alla resurrezione di Gesù, l'atto finale anticipato all'inizio della vita pubblica di Gesù – troverà compimento.

---

73 BARRETO: *Il Vangelo*, 129-130.

74 «L'intervallo fra due avvenimenti si esprimeva includendo nel computo i giorni in cui l'uno e l'altro avvenivano. Così, sulla bocca di un personaggio, “il terzo giorno” significa “dopodomani”, come appare in *Lc* 13,32: *oggi, domani e il terzo giorno*» BARRETO: *Il Vangelo*, 133 (corsivo dell'autore).

75 BARRETO: *Il Vangelo*, 129-130.

76 BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Evangelio*, 99.

77 *Ibid.*

In conclusione, ho evidenziato alcuni approcci e convinzioni che si sono affermate negli anni in seno agli studi esegetici sul secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni* relativamente al suo contesto letterario; si tratta di alcuni assunti base, di punti perlopiù condivisi anche se in parte ancora dibattuti e sui quali molto ci sarà da aggiungere. Altre inferenze sicuramente verranno dall'analisi esegetica dettagliata del capitolo in esame e saranno all'occorrenza presentate. Per il momento mi pare utile comunque riflettere su una certa complessità interna al testo – nascosta dietro l'apparente semplicità della narrazione – e sulla necessità di non trascurare anche i minimi particolari.

Un dato sembra per il momento imporsi: il secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni* ha in sé una complessità a prima vista non tanto evidente derivante dalla sovrapposizione o compresenza, intenzionale, di traiettorie, dinamiche e intenti comunicativi differenti; tale complessità può essere fronteggiata non tanto – o non solo – cercando eventuali sintesi (che pur tuttavia rimangono, come nel caso del versetto 11), ma spiegando e aprendo il significato dei vari flussi comunicativi. Per il momento non mi sembra quindi tanto utile abbracciare una teoria a scapito di un'altra quanto trovare il filo conduttore che le legittima entrambe. Si è visto che il capitolo si lasci interpretare in un'ottica prettamente cristologica, in base ai riferimenti temporali come a quelli spaziali, a criteri che lascerebbero intendere una sorta di sostituzione del giudaismo con un (parzialmente) nuovo sistema religioso. Se ognuna di queste suggestioni ha una valenza, allora potrà e dovrà reggere il confronto con le altre e concorrere a rendere il risultato finale: la comprensione delle intenzioni del redattore e del suo sistema di significati.

## Capitolo 3

### Il secondo capitolo del vangelo nell'esegesi contemporanea

Il capitolo precedente ha fornito una panoramica sulla varietà di opzioni interpretative che l'esegesi contemporanea del *Vangelo di Giovanni* ha utilizzato per inquadrare in termini generali il secondo capitolo e creduto più valide di altre. Il cardine della maggior parte delle interpretazioni è il valore simbolico della narrazione e dei particolari descritti dal redattore. Tale simbolicità, come si è visto, assume diversi aspetti: può essere rinvenuta nei dati spaziali o temporali o può emergere dal modo con cui il Gesù del vangelo *sembra* porsi nei confronti delle istituzioni giudaiche. Al di là dei particolari, le alternative fondamentali – che poi si sviluppano in diverse direzioni – sono comunque due: interpretazione teologica della simbolicità<sup>78</sup> e lettura della simbolicità in una cornice più marcatamente storica<sup>79</sup>.

In quanto segue si cercherà di fornire una prospettiva sistematica del contributo dell'esegesi alla lettura del secondo capitolo del vangelo, un momento che precede necessariamente il commento papirologico e fornisce la base di partenza ed un punto di riferimento costante.

#### 3.1 Le nozze di Cana (Gv 2,1-12)

**1 Tre giorni dopo, ci fu uno spozalizio in Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù. 2 Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli. 3 Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: «non hanno più vino». 4 E Gesù rispose: «che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora». 5 La madre dice ai servi: «fate quello che vi dirà». 6 Vi erano là sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre barili. 7 E Gesù disse loro: «Riempite d'acqua le giare»; e le riempirono fino all'orlo. 8 Disse loro di nuovo: «Ora attingete e portatene al maestro di tavola». Ed essi gliene portarono. 9 E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove venisse (ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo 10 e gli disse: «Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono». 11 Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. 12 Dopo questo fatto, discese a Cafarnaon insieme con sua madre, i fratelli e i suoi discepoli e si fermarono là solo pochi giorni.**

**2,1** Καὶ τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτε (B, U, Θ, *f*<sup>3</sup>: Καὶ τῆ τρίτε ἡμέρᾳ / M: Καὶ τῆ τρίτε) – nella lingua greca del periodo la distanza tra due avvenimenti si calcola introducendo nel conto i due giorni in cui si sono verificati. Come indicato anche dal *Vangelo di Luca* (Lc 13,32: ἰάσεις ἄποτελῶ

78 In questo caso assumono valore le teorie che mirano a ricostruire un periodo di più o meno una settimana a partire dal primo capitolo del vangelo e che leggono il secondo capitolo alla luce della creazione (Gn 1; cf il pensiero di Barreto descritto nel capitolo precedente) o suppongono un collegamento con Es 19 e l'esistenza di un «Sinai screen» attraverso il quale il redattore avrebbe inquadrato il racconto (Olsson).

79 Si vedano per esempio la critica alla “teoria della sostituzione” di Schnackenburg e Wengst, il contributo di Manns all'interpretazione dei riferimenti spaziali o la lettura che Bultmann fa dell'episodio delle nozze di Cana alla luce del culto reso annualmente a Dioniso.

σήμερον καὶ αὐριον καὶ τῆ τρίτῃ) il «terzo giorno» corrisponde quindi al nostro “dopodomani”<sup>80</sup>.

Si è visto come il riferimento ai tre giorni possa essere collegato con le indicazioni temporali che si incontrano a partire dal primo capitolo del vangelo (dal versetto 1,29) nel tentativo di rinvenire nel testo l'allusione al mito della creazione attraverso l'intenzionale messa in scena da parte del redattore di un periodo di sei, sette o addirittura otto giorni<sup>81</sup>. Mi sembrano al riguardo opportune e condivisibili alcune osservazioni critiche di Raymond E. Brown:

L'applicazione della teoria dei *sette* giorni a Giovanni 1,19-2,11 è molto suggestiva, ma come possiamo essere ragionevolmente sicuri di non leggere nel Vangelo qualcosa che non è mai stato concepito dall'evangelista né dal redattore? C'è realmente il pericolo che anche qui ci troviamo di fronte a un nuovo caso della ostinata ricerca del numero sette nel Quarto vangelo. [...] Che l'allusione ai sette giorni si adatti bene ai chiari paralleli con Genesi nel Prologo [...] è vero, ma ciò tutt'al più fa della teoria dei sette giorni una interpretazione possibile<sup>82</sup>.

L'artificiosità di alcune ipotesi e l'assenza di elementi determinanti interni o esterni al testo spingono per un atteggiamento più cauto se non addirittura scettico e inducono a cercare altrove l'intendimento del redattore. Non esiste un consenso in ambito scientifico sul significato dell'espressione, disponiamo di una serie di supposizioni non definitive che autori come Bultmann e Schnackenburg assumono come meramente possibili salvo poi concludere sull'eventualità che il «terzo giorno» sia una semplice indicazione temporale *approssimativa* che definisce un lasso di tempo breve tra il dialogo di Gesù con Filippo e Natanaele e lo spozalizio di Cana<sup>83</sup>.

Un'interpretazione tra le più accreditate è quella sostenuta da Charles H. Dodd<sup>84</sup>; Boismard e Lamouille<sup>85</sup> e Xavier Léon-Dufour<sup>86</sup> per i quali il «terzo giorno» delle nozze di Cana è da leggere in relazione al terzo giorno della resurrezione di Gesù<sup>87</sup>. Il significato più immediato dell'espressione è infatti rinvenibile nel collegamento con la resurrezione<sup>88</sup> sulla base della traduzione greca della *Septuaginta* di Os 6,2<sup>89</sup> ed è questo un tema che ritorna nel corso del secondo capitolo del vangelo in riferimento al tempo necessario per la ricostruzione del tempio/corpo di Gesù (2,19). Se letto attraverso il riferimento alla resurrezione, il passo mostra la sua programmaticità: l'attività pubblica di Gesù comincia con un avvenimento che si pone in relazione – anticipandolo per mezzo del riferimento ai «tre giorni» – con l'episodio conclusivo dell'«ora» di Gesù (quella della sua morte, resurrezione e ascesa al Padre come espresso in Gv 17,1.13), evento culminante della sua esistenza terrena (Gv 12,23-24; 13,1 e 17,1-5).

Strettamente connessa con la morte e resurrezione è inoltre la manifestazione della «gloria» di Gesù (Gv 17,1: πᾶτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν), tema già introdotto in 1,14 e ripreso in 2,11 – dopo il segno della trasformazione dell'acqua in vino – dove la manifestazione si attualizza per la prima volta e ingenera la fede dei discepoli (καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). Afferma Dodd: «che questa rivelazione sia avvenuta τῆ ἡμέρα τῆ τρίτῃ, “nel terzo giorno”, è certamente significativo. È nota la difficoltà che s'incontra a voler ricostruire da questo dato una cronologia convincente degli avvenimenti. Ora,

80 È questa un'idea condivisa dalla totalità dei commentatori. (per esempio BARRETO: Il Vangelo, 133).

81 Un periodo di otto giorni è proposto solo da Malina e Rohrbaugh: «this eighth day marks the first day after the close of the first (creation) week since the beginning (1,1). That first week is John's creation week. After this eighth day, there is no more counting of days (so in v. 12 we read “a few days”))», MALINA, BRUCE / ROHRBAUGH, R.L.: Social-science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis 1998, 66.

82 BROWN: Giovanni, 138 (corsivi dell'autore).

83 «The dating is perhaps only intended to bring out the sequence of events [...]», BULTMANN: The Gospel, 114 nota 3; per Schnackenburg «il “terzo giorno” dev'essere un'indicazione approssimativa (cfr Lc 12,32) che si collega con quanto precede, ma nello stesso tempo indica qualcosa di nuovo», SCHNACKENBURG: Il vangelo, 459.

84 DODD, Charles H.: L'interpretazione del Quarto Vangelo, Brescia 1974.

85 BOISMARD / LAMOUILLE: L'Évangile, 105.

86 LÉON-DUFOUR, Xavier: Lecture de l'Évangile selon Jean, I (Chapitres 1-4), Paris 1988.

87 È questa un'ipotesi presa in considerazione dalla totalità degli studiosi, sono però Dodd e Léon-Dufour ad assumerla come definitiva.

88 «[...] en utilisant cete formule traditionnelle [«il terzo giorno»], non requise par le contexte narratif, l'évangéliste a voulu aussi évoquer à ses lecteurs le mystère de la Résurrection», LÉON-DUFOUR: Lecture, 243.

89 Nel quale si legge: ἐν τῆ ἡμέρα τῆ τρίτῃ ἀναστήσεται καὶ ζήσεται ἐνώπιον αὐτοῦ.

nella tradizione cristiana, il “terzo giorno” fu considerato, fin dai primissimi tempi, il giorno in cui Cristo manifestò la sua gloria risorgendo dalla morte. Sotto tale aspetto l'Evangelista qui porrebbe tutto il ministero della Parola incarnata sotto il motivo del “terzo giorno”, quello della sua gloria<sup>90</sup>. Sembra quindi che le nozze di Cana ricalchino specularmente l'epilogo del vangelo e della vita di Gesù. In entrambi i casi il «terzo giorno» è quello della manifestazione della gloria, la differenza è che mentre a Cana ci si trova in un momento che precede l'«ora» (come espresso in Gv 2,4<sup>91</sup>), nel secondo caso viene descritto il frangente dell'«ora».

Un problema può essere costituito dal fatto che nel *Vangelo di Giovanni* non viene mai detto chiaramente che la resurrezione sia avvenuta nel “terzo giorno”<sup>92</sup>. Ciò è indubbiamente vero ma non si può dimenticare che l'accento di Gesù al tempo necessario per la ricostruzione del tempio/corpo (Gv 2,19: ἐν τρισὶν ἡμέραις) è chiaramente cristologico<sup>93</sup> e attesta in modo evidente, anche se non esplicito, la volontà del redattore di assumere i tre giorni come periodo intercorso tra la morte e la resurrezione di Gesù, né va sottovalutato il fatto che effettivamente la cronologia degli eventi descritti permette di calcolare un periodo di tre giorni – sempre secondo il modo di intendere i tre giorni di cui si parlava in precedenza – intercorso tra la morte di Gesù (Gv 19,31: παρασκευὴ ἡν) e la scoperta del sepolcro vuoto (Gv 20,1: τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων) da parte di Maria Maddalena.

γάμος ἐγένετο (W<sup>sup</sup>: γάμος ἐγίνετο) – nel mondo ellenistico-romano il termine γάμος ha due significati fondamentali: indica il “matrimonio” in senso generico ma anche, in un'accezione più ristretta, “cerimonia nuziale” o “banchetto nuziale”<sup>94</sup>. Gli scritti protocristiani canonici rispecchiano questa duplicità di significato, prevale l'idea del banchetto ma non mancano alcuni casi (come nel settimo capitolo della *I Lettera ai Corinzi* e in Eb 13,4) in cui si intende l'istituzione del matrimonio senza ulteriori implicazioni o specificazioni. Nel *Vangelo di Giovanni* il termine compare solo in nell'occasione delle nozze di Cana<sup>95</sup> e designa – come confermato anche dal tempo, un aoristo, del verbo usato (ἐγένετο)<sup>96</sup> – l'evento generico di una festa di nozze senza riferimenti particolari ad una delle fasi di cui, come si vedrà, consta.

Nel giudaismo del I secolo la cerimonia nuziale non sembra essere particolarmente soggetta a vere e proprie norme vincolanti, precise e, soprattutto, esplicitamente definite. Le fonti di cui disponiamo non sono omogenee né univoche nel definire i momenti costitutivi della festa e ci restituiscono una rappresentazione frammentata e incompleta. Una regolamentazione della cerimonia avviene solo negli scritti rabbinici più tardi e riguarda in particolar modo gli aspetti più

---

90 DODD: L'interpretazione, 370. In proposito Brodie sostiene che «the wine which is so abundant is given “on the third day” (2.1), in other words, on a day which, within the context of the early church, cannot but evoke the resurrection. [...] The fact that, as well as being given “on the third day”, the wine is also associated with Jesus' “hour” and with his “glory” means that it is an outflow of that final hour when Jesus will be glorified, when he will pass from this world to the Father», BRODIE, Thomas L.: *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York 1993, 172-173.

91 Contrario alla possibilità che l'«ora» di cui si parla al versetto 2,4 sia quella della morte e resurrezione, Schnackenburg sostiene che «in 7,20; 8,30 “la sua ora” si riferisce chiaramente al momento della sua morte; questa visuale manca del tutto in 2,4, giacché Gesù non può temere che s'adempia prematuramente il suo destino d'essere messo a morte. [...] piuttosto l'accento temporale spiega l'atteggiamento di distanza assunto da Gesù, senza alcuna promessa per l'avvenire», SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 463.465.

92 «Some have suggested that “the third day” is such a stock phrase in the accounts of Jesus' resurrection that John is using the time reference symbolically: on the third day, on the day of Jesus' resurrection, the new age begins, represented here by the wine. This seems overly subtle in a Gospel that does not stress “the third day” in the resurrection narratives themselves. More impressive is the running sequence of days from 1,19 on, climaxing in the miraculous transformation of water into wine», CARSON, Donald A.: *The Gospel According to John*, Leichster (England) 1991, 166.

93 SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 507.

94 NIEDERWIMMER, Kurt: γάμος, in BALZ, Horst / SCHNEIDER Gerhard (ed.): *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento I*, Brescia 1995, 620-628.

95 Gv 2,1.

96 «The verb form shows rather that a wedding took place, not that it was in progress. The event is seen as a whole, describing only as a fact by the aorist ἐγένετο, which is often used in the introduction to a new section», OLSSON: *Structure*, 25.

marcatamente giuridici dell'evento<sup>97</sup>. Michael L. Satlow parla al riguardo del «rabbinic attempts to ritualize and add meaning to an otherwise *loose* collection of marriage customs»<sup>98</sup>.

I pochi tentativi<sup>99</sup> di ricostruire una sequenza completa delle fasi della cerimonia finora effettuati risentono della suddetta frammentarietà delle fonti e sono, per ragioni di completezza espositiva, costretti a sincronizzare informazioni tratte dalla letteratura ebraica più antica con gli scritti rabbinici tardi come il *Talmud* o i *midrashim*. Sono contributi molto interessanti, per una ricostruzione del contesto delle nozze di Cana limiterei tuttavia le fonti utilizzabili ai soli testi giudaici più antichi e alla *Mishnah*, correndo il rischio di cadere nell'incompletezza ma evitando per lo meno di giungere a conclusioni poco affidabili per il periodo in questione.

È quindi possibile ricostruire, integrando le suddette tipologie di fonti, le fasi principali della cerimonia nuziale e del banchetto e avere un'idea dei principali elementi coinvolti e delle implicazioni – dal punto di vista delle relazioni sociali – fondamentali che una festa di matrimonio comportava.

Una caratteristica ben evidenziata della festa nuziale – che molte fonti riferiscono della durata di sette giorni<sup>100</sup> – è il suo essere un momento particolare in cui tutte le energie dei presenti devono essere concentrate solo ed esclusivamente sull'evento. Un elemento essenziale è la gioia che deve regnare al banchetto, essa è una necessità e una qualità talmente peculiare da essere assunta come modello da contrapporre ad altre situazioni, altrettanto forti ma specularmente negative, come la punizione divina delle «città di Giuda»<sup>101</sup>.

Il periodo della festa nuziale non rappresenta solo un modello ideale di felicità e gioia, alcuni passi della *Mishnah* testimoniano infatti di un “sistema di protezione” volto a garantire la concentrazione dei convitati e della famiglia degli sposi sul solo evento (lieto) e a evitare eventuali “contaminazioni” della gioia per l'unione con la gioia che potrebbe essere dovuta ad esempio alla commemorazione di una delle feste che scandiscono il calendario giudaico. In un caso la necessità di evitare la confusione è esplicita: in *m.Mo'ed* 1.7 si legge che «during the Intermediate Days [delle varie feste e commemorazioni] they may not take wives, whether virgins or widows, nor contract levirate marriage because it is an occasion for rejoicing [...]»<sup>102</sup>. La *Mishnah* prevede anche delle esenzioni eccezionali valide solo durante la settimana di festeggiamenti nuziali: *m.Ber.* 2.5 stabilisce che lo sposo, nel caso non abbia ancora consumato il matrimonio, è esentato dal recitare lo *Shema* dalla prima notte dei festeggiamenti (che stando a *m.Ketub.* 1.1 per chi sposa una vergine è il mercoledì) fino al giorno successivo al Sabato<sup>103</sup> e nel trattato *Nega'im* si legge che «if a leprosy

---

97 «In rabbinic Judaism, marriage refers to the consummation of a marriage and completion of the marriage bond. [...] The principal interest for the law of Judaism is the point at which a woman becomes or ceases to be holy to a particular man, that is, when she enters or leaves the marital union. These transfers of women are the dangerous and disorderly points in the relationship of woman to man, and therefore are dangerous to society as well», NEUSNER, J. / GREEN, W.S.: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period. 450 B.C.E. To 600 C.E.*, II, New York 1996, 410.412.

98 SATLOW, Michael L.: *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001, 168 (corsivo mio).

99 I contributi più incisivi e completi sull'argomento sono: SAFRAI, Shmuel / STERN, Menahem: *The Jewish People in the First Century*, II, Assen 1987 (1976); SATLOW, Michael L.: *Customs and Rituals of Marriage*, in SATLOW, Michael L.: *Jewish Marriage*, 162-181; MACE, D.R.: *Hebrew Marriage. A Sociological Study*, London 1953, 178-183 (trascura i testi rabbinici e si concentra sul canone giudaico); in un'ottica più parziale e orientata all'interpretazione delle nozze di Cana si veda il contributo di DERRETT, John Duncan M.: *Water into Wine*, BZ 7, 1964, 80-97 (ristampato nel 1970 con lo stesso titolo in DERRETT, John Duncan M.: *Law in the New Testament*, London 1970, 229-246). Un testo fondamentale per il reperimento dei riferimenti nella letteratura rabbinica è il commentario di STRACK, H.L. / BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1969 (1924), I, 500-517; II, 372-399.

100 Cf. Gn 29,27; Gdc 14,12; Tb 11,18; *Jos. Asen.* 21,8; *m.Neg.* 3.2.

101 Gr 7,34 «Io farò sparire dalle città di Giuda e dalle strade di Gerusalemme voce di giubilo e voce di letizia, voce di sposo e voce di sposa (φωσὴν νυμφίου καὶ φωνὴν νύμφης nella traduzione della *Septuaginta*)», cf. anche Gr 16,9; 25,10 e 33,11 in cui ricorre la stessa coppia di termini in contesti simili. Al riguardo Mace afferma che «we are safe in saying that a wedding was an occasion of great gladness and rejoicing. Thus one of favourite phrases when he wishes to depict the desolation of the coming doom, describe how there will no more be heard “the voice of joy and the voice of gladness, the voice of the bridegroom and the voice of the bride”», MACE: *Hebrew Marriage*, 179.

102 Commentando il passo, Blackman afferma che la gioia per le nozze potrebbe «transcend the Festival rejoicing» (BLACKMAN: *Mishnayoth*, III, 472, n. 2).

103 L'esenzione non è tassativa, stando a *Ber* 2.8 l'ultima decisione spetta allo sposo che, nel caso lo desideri, può recitare lo *Shema*.

symptom appear in a bridegroom, he is allowed [respite from inspection] during the seven days of the marriage festivity [whether it appears] on him, or in his house, or in his garment [...]»<sup>104</sup>.

I sette giorni dei festeggiamenti rappresentano quindi un periodo di estrema concentrazione, sono parificati sotto alcuni aspetti come importanza alle feste del calendario<sup>105</sup> e sono soggetti ad alcune regole che evitano la sovrapposizione con queste.

[...] rabbinic literature does not single out times of the year during which marriage is prohibited. The only other time constraint [oltre a quello previsto da *m.Ketub.* 1.1 (su questo punto si veda più avanti)] placed on marriages in the rabbinic literature is a stricture that weddings should not take place during festivals, «because it is a joy for him». Apparently this means that the joy for marriage should not be «mingled» with that of the festival, thus detracting (primarily) from one's celebration of the festival. Once again, the primary rabbinic concern is that the wedding not interfere with proper observance of the holiday<sup>106</sup>.

Prima di entrare nei particolari della festa di nozze è importante soffermarsi sul contributo di J. Duncan M. Derrett al quale va il merito di aver introdotto nell'analisi dell'episodio delle nozze di Cana una figura “caratteristica” del matrimonio ebraico, il mediatore (*shoshvin*), al quale è affidata la fase organizzativa e preparatoria della festa<sup>107</sup>. Scelto tra gli amici dello sposo o tra i suoi parenti più stretti<sup>108</sup>, lo *shoshvin* è più di un semplice delegato all'organizzazione del banchetto, la mediazione è infatti una vera e propria istituzione dalla quale dipendono importanti conseguenze dal punto di vista relazionale e sociale e che instaura un sistema di aspettative e di reciprocità tra le parti. Derrett, che offre una argomentazione abbastanza convincente sulla questione, incrocia la lettura di una serie di testi eterogenei dal punto di vista cronologico<sup>109</sup> e ricostruisce le caratteristiche principali dell'istituzione enucleandone il meccanismo fondamentale.

The procedure is as follows. The bridegroom, whom we shall call A, asks his class-mate B, who is unmarried, to his wedding. B sends 10 dinars a few days prior the feast. Of those 10 dinars part is spent on preparations for the feast and part on household utensils for the use of bridal couple. B then comes to the feast and eats and drinks and is satisfied. B in turn gets married, and A is at once under an obligation to reciprocate. Reciprocity is inherent to *shoshvinūt*.<sup>110</sup>

La linearità dello schema di Derrett dipende dal ricorso al testo del *Talmud* che amplia il dettato di *m.B.Bat.* 9.4. In base al solo trattato della *Mishnah* non è possibile inferire tale sistema, non vengono infatti descritte le modalità della mediazione né le funzioni del mediatore ma si accenna solo – ed è questo un dato confortante – alla possibilità che il mediatore per le sue nozze recuperi il suo contributo, in caso di insolvenza, con il ricorso alla corte (בִּי תֵּן דָּיָא)<sup>111</sup>. Dunque il “dono” del mediatore si risolve in un debito che lo sposo contrae con lui e che dovrà saldare al momento delle nozze del primo, pena l'ingiunzione di pagamento da parte della corte. Safrai si concentra con maggior incisività sulla funzione dello *shoshvin* tanto da definirlo «a characteristic form of financial structure» grazie alla quale lo sposo «avail himself of the financial help of an institution [...], an organization each of whose members agreed to contribute a sum of money whenever one of the membres or his sons married»<sup>112</sup>.

La conclusione – molto meno convincente della cornice in sé – di Derrett è che essendo in base a

---

104 *m.Neg.* 3.2.

105 *m.Neg.* 3.2 conclude estendendo l'esenzione dall'ispezione dei segni della lebbra (secondo Lv 13) alle altre feste mentre *m.Meg.* 4.3 prevede per queste occasioni la sola esenzione dal recitare lo *Shema*.

106 SATLOW: *Jewish*, 170.

107 «We know that, since it was not usual for marriages to be arranged by the parties in person, the prospective bridegroom's parents employed a man to act as their agent in effecting the betrothal of their son. The interests of the bridegroom were represented by this independent “go-between”, and the selected bride's family saw to it that they too were represented by what may not improperly be described as an agent», DERRETT: *Water*, 81.

108 DERRETT: *Water*, 82.

109 I testi sui quali si basa la sua ricostruzione sono *BB* 9.4; *bbb* 145a; Maimonide: *Mishneh Torah* XII.ii.7 (DERRETT: *Water*, 84 n. 13).

110 DERRETT: *Water*, 84.

111 *BB* 9.4.

112 SAFRAI: *The Jewish*, 757.

*b.B.Bat.* 145b l'onere della reciprocità esteso a tutti gli invitati alla festa nuziale<sup>113</sup>, nel *Vangelo di Giovanni* Gesù e i discepoli siano giunti alle nozze e abbiano terminato le scorte predisposte per i sette giorni della festa così da rendere necessario un dono per ristabilire l'equilibrio e rispettare l'obbligo alla reciprocità<sup>114</sup>, il vino donato in grande quantità<sup>115</sup>.

Gran parte dell'analisi di Derrett si basa su testi troppo lontani nel tempo dal vangelo per essere tenuti in primo piano; è difficile quindi considerare le sue conclusioni vincolanti ferma restando l'opportunità di tenere presente sia la figura del mediatore che l'obbligo di reciprocità e *m.B.Bat.* 9.4 per tracciare il contesto in cui si svolge il matrimonio ebraico.

Venendo alla cerimonia vera e propria<sup>116</sup>, si è soliti distinguere tre o quattro momenti fondamentali<sup>117</sup>.

The principal stages of the wedding celebration were: 1) preparation of the bride, 2) transfer of the bride from her father's home to that of the groom, 3) the bride's introduction into the home of the groom, and 4) blessing and festivities within the husband's home<sup>118</sup>.

a) Sulla *preparazione della sposa* non si dispone di un testo particolare, né di testimonianze significative; è possibile al più ricomporre i pochissimi riferimenti sparsi tra la *Mishnah* e i testi ebraici scritti nel periodo precedente. In base ad essi sappiamo che la sposa doveva avere i capelli sciolti<sup>119</sup>, cosparsi con olio profumato<sup>120</sup> e ricoperti da un velo<sup>121</sup>; indossava – come lo sposo – un diadema o una ghirlanda<sup>122</sup> e una serie non meglio definita di ornamenti<sup>123</sup>.

b) Dopo i preparativi, presumibilmente verso sera<sup>124</sup>, si dà inizio alla processione nel corso della quale la sposa viene condotta su di una lettiga (אָנפֿרײַג) verso la casa dello sposo. Non è ben

---

113 DERRETT: *Water*, 83.

114 DERRETT: *Water*, 88-89.

115 La tesi di Derrett, e soprattutto la conclusione alla quale giunge, è stata criticata da alcuni autori in modo più che altro indiretto. Carson, pur non citando espressamente l'autore, sostiene che «there is no evidence to support the speculation that the reason the wine ran out was because Jesus arrived at the last moment with a crowd of followers who had not been anticipated» (CARSON: *The Gospel*, 169). Bultmann, riferendosi a Weiss (WEISS, B.: *Das Johannesevangelium als einheitliches Werk*, Berlin 1912) ritiene sia «grotesque to suggest that the wine ran out earlier than had been planned, because of the “unexpected increase” in guests and because the newly arrived guests, as the result of the haste in which they had accomplished their long journey, were particularly thirsty» (BULTMANN: *The Gospel*, 115 nota 6).

116 Il matrimonio è la conclusione del progressivo avvicinamento tra lo sposo e la sposa che comincia con il fidanzamento (*qiddushin*), momento di passaggio della futura moglie dalla sfera di competenza del padre a quella del futuro marito. Non ci sono attestazioni di un esatto periodo di tempo che deve intercorrere tra il fidanzamento e il matrimonio (si veda al riguardo SATLOW: *Jewish*, 166-168; BÜCHLER, Adolf: *The Jewish Betrothal and the Position of a Woman Betrothed to a Priest in the First and Second Centuries*, in BRODIE, I. / RABBINOWITZ, J. (edd.): *Studies in Jewish History*, London 1956, 126-159, 133). Senza mezzi termini Safrai definisce il fidanzamento come un «formal act of property transfer» (SAFRAI: *The First Century*, 755). Esso formalmente consiste nella scrittura di un vero e proprio contratto (*ketubba*; la cui prima attestazione è in Tob 7,14 [SAFRAI: *The First Century*, 756 n. 5]) tra i due futuri coniugi e nel dono di una somma simbolica di denaro (*mohar*) alla donna da parte del pretendente (SATLOW: *Jewish*, 69-82).

117 Safrai propone uno schema composto da quattro momenti mentre Satlow, che inquadra il matrimonio all'interno della teoria tripartita di Van Gennep dei riti di passaggio, riduce lo schema a tre fasi omettendo la preparazione della sposa. Le due ricostruzioni sono comunque molto simili e Satlow stesso afferma di essersi ispirato allo schema di Safrai che sarà assunto come punto di riferimento anche per la presente analisi (SATLOW: *Jewish*, 162).

118 SAFRAI: *The Jewish*, 757.

119 *Soṭah* 9.14.

120 3 Macc 4.6 (μυροβρεχίης κόμη).

121 3 Macc 4.6 racconta di giovani spose ebreo deportate da Alessandria prive del loro velo (ἀνακάλυπτος).

122 *Soṭah* 9.14 (הַמְצִיטָה).

123 Sia in Is 61.10 che in Gr 2.32 si parla genericamente degli ornamenti (κόσμος) della sposa.

124 «Wedding processions and festivities were held towards evening, and it was customary to accompany the bride with torches to add to the festivity», SAFRAI: *The Jewish*, 758. Probabilmente un indizio in tal senso viene da Mt 25,1 nel quale si parla di dieci vergini che vanno incontro allo sposo con le lampade (SAFRAI: *The Jewish*, 758); cf. anche Filone: *Cher.* 92.

125 *Soṭah* 9.14.

chiaro in realtà se si possa parlare di una sola processione (di accompagnamento della donna) o di due processioni distinte (una per la sposa e una per lo sposo<sup>126</sup>), lo scopo è comunque quello di accompagnare la sposa nella sua nuova casa.

Un elemento citato in alcuni testi è la presenza degli amici dello sposo e delle amiche della sposa<sup>127</sup> che, insieme agli altri invitati, accompagnano il corteo distribuendo cereali tostati<sup>128</sup>. Gli astanti in generale assolvono ad una duplice funzione, in quanto si uniscono alla gioia della coppia ma anche testimoniano anche, insieme a tutti gli altri partecipanti alla processione, circa il rispetto dei requisiti rituali richiesti perché l'unione sia giuridicamente valida e dia alla donna il diritto all'indennizzo nel caso di separazione<sup>129</sup>.

Generally, the procession served two quasi-juridical functions. One prominent assumption [...] was that it was an event that transferred the jurisdiction of the bride from her father to her husband. A procession symbolically, and not subtly, enacts this transfer. Second, as the Mishnah explicitly states, the bridal procession is publicly necessary to establish the legitimacy of the match. The entire village population can serve, as it were, as witnesses, should any question later arise<sup>130</sup>.

c) la finalità ultima della processione è quella di accompagnare la sposa verso la casa dello sposo. A questo punto comincia una nuova fase<sup>131</sup>: la donna viene condotta in una camera della casa (la  $\text{הַבַּיִת}$ )<sup>132</sup> che è stata allestita, presumibilmente dalla madre della sposa<sup>133</sup>, appositamente per ospitare la coppia durante la prima notte dei festeggiamenti e consumare le nozze. Anche in questo caso le fonti non sono univoche, un testo base può essere quello di Tob 7,14-8,1 che sembra offrire una cronologia dei fatti: inizio del banchetto (7,14)<sup>134</sup>; preparazione della camera nuziale (7,15); introduzione della sposa nella  $\text{הַבַּיִת/ταμιεῖον}$ <sup>135</sup>; fine del banchetto e introduzione dello sposo nella camera nuziale<sup>136</sup>. La separazione dei due sposi e la partecipazione del solo sposo al banchetto della

126 Le posizioni sull'argomento sono frammentate e poggiano su basi non molto solide. Un testo importante al riguardo è quello di 1 Macc 9,39 nel quale si parla del corteo dello sposo che muove verso un secondo corteo con i tamburi lasciando intendere che il secondo sia quello della sposa. Flavio Giuseppe (AJ XII.20), commentando la vicenda narrata in 1Mc 9,39, non menziona due cortei ma uno solo e ne parla come di una procedura consueta ( $\text{οἶον εἰκὸς ἐν γάμοις}$ ). Satlow, riferendosi ai due testi, conclude che «from comparison to Greek and Roman literary and material sources it appear most likely that bridal procession were common» (SATLOW: Jewish, 171). Di parere contrario, Safrai opta invece per una sola processione, quella della sposa che, giungendo presso la sua futura casa, trova lo sposo ad attenderla (SAFRAI: The Jewish, 578). Segnalo in ultimo la posizione di J. Tabory che, basandosi sul solo testo di Tob 7-11, distingue tra due possibilità: nel caso le abitazioni dei due sposi siano vicine, si avrebbe una sola processione congiunta dalla casa della sposa a quella dello sposo; nel caso opposto, si effettuerebbero addirittura due cerimonie distinte, la prima a casa della sposa e la seconda a casa dello sposo (TABORY, Joseph: Two Wedding Ceremonies: Alcestis and some Jewish Parallels, Scripta Classica Israelica, V, 1979-1980, 16-22).

127 Mt 9,15; Gdc 14,11; Sal 45,14-15 (per le amiche della sposa).

128 *Ketub.* 2.1.

129 «The Mishnah assumes that a woman who had never been married would be led from her home with celebration, and that the public procession itself would testify to the legitimacy and status of the marriage» (SATLOW: Jewish, 171). In *Ketub.* 2.1 si legge infatti che «if there be witnesses that she [la sposa] had gone forth in the virginal bridal litter and whit the hair of her head loose, her marriage settlement [cioè la somma che il marito deve versare alla moglie in caso di separazione] is of two hundred [di *zuz*]. R. Jochan ben Baroka says, the distribution of parched corn is also proof». La presenza di testimoni è quindi un requisito essenziale in base al quale stabilire la conformità o meno dell'unione ad un modello formale stabilito e decisivo per le conseguenze di tipo giuridico che comporta.

130 SATLOW: Jewish, 172.

131 SAFRAI: The Jewish, 758; SATLOW: Jewish, 173-177

132 In base al *Talmud* Safrai descrive la camera nuziale come «a festively decorated structure within the house, the symbolic home into which the groom brought his wife; she remained there *during the seven days of the wedding feast*», SAFRAI: The Jewish, 758-759 (corsivo mio; i testi giudaici più antichi non accennano però al tempo che la donna passerà nella camera nuziale).

133 Tob 7,15-16 dove però per la camera nuziale viene usato il termine  $\text{ταμιεῖον}$  ("camera").

134 Tob 7,14:  $\text{καὶ ἤρξαντο ἐσθίειν}$ .

135 In Tob 7,15 Raguel dopo aver chiamato sua moglie, le ordina di preparare il  $\text{ταμιεῖον}$  e di condurvi la figlia Sara ( $\text{ἐτοίμασον τὸ ἕτερον ταμίειον καὶ εἰσάγαγεν αὐτήν}$ ). Sulla camera nuziale si veda anche 1Mc 3,6 ( $\text{γαμικὸν παστὸν}$ ).

136 Tob 8,1:  $\text{ὅτε δὲ συνετέλεσαν δειπνοῦντες, εἰσήγαγον Τωβίαν πρὸς αὐτήν}$  (Sara, che era stata precedentemente accompagnata nella camera).

prima sera dei festeggiamenti può forse trovare una conferma in *Jos. Asen.* 21,9<sup>137</sup>, credo sia da escludere la possibilità che la sposa non partecipi affatto e resti nascosta durante i festeggiamenti dei sette giorni di festa<sup>138</sup>.

La *Mishnah* menziona espressamente la **הַיְבֻחָה** in una sola occasione<sup>139</sup> e la individua come il luogo in cui viene consumato il matrimonio; *m.Ketub.* 1.1 conferma inoltre che l'unione dei due sposi avviene durante la prima notte dei festeggiamenti, in tutta probabilità il mercoledì, dato che la corte si riunisce il giovedì e ad essa può rivolgersi lo sposo nel caso durante la prima notte si sia accorto che la sua sposa non è vergine<sup>140</sup>.

d) Come detto in precedenza, la festa nuziale dura sette giorni ed è un momento di grande gioia in cui tutti i presenti si concentrano sulla nuova coppia e sulla futura felicità degli sposi. Un momento importante – e ricorrente – della festa è la benedizione degli sposi (**בְּרֵכָתָהֶם**)<sup>141</sup> effettuata alla presenza di dieci testimoni<sup>142</sup>.

Circa lo svolgimento concreto della festa è difficile stabilire con certezza i momenti principali; come per le fasi precedentemente discusse si possono però enucleare alcune costanti spesso citate da varie fonti.

Tra gli invitati compaiono lo *shoshvin* e i parenti degli sposi, gli amici dello sposo e della sposa e – sostiene Derrett – le personalità più importanti della comunità. Derrett distingue tra due categorie principali di ospiti:

There were [...] two categories of wedding-guests. There were the personal friends of the bridegroom or his parents, including cousins and other relatives, of whom the most significant would be age-mates, males, comrades, whether or not fellow-villagers. From amongst these would be chosen the best man, or best men, who would act in the negotiations for the betrothal. Secondly there would be the remoter relatives, females, fellow-villagers, business connexions, and tenants. These would be expected at a wedding, though their presence would not be essential. Again there would be guests whose presence lent dignity or prestige, such as the local representative of the ruler, other notables [...] and the aristocracy of the nation which would include the rabbis<sup>143</sup>.

Accompagnati dalla musica<sup>144</sup> e dai canti nuziali<sup>145</sup>, gli invitati prendono posto<sup>146</sup> al banchetto vero e proprio che in base a *Ter* 11.10 si dovrebbe svolgere in un luogo chiuso all'interno della casa (**בְּיָדָה**) della famiglia dello sposo. Sull'abbondanza del pasto abbiamo una documentazione relativamente abbondante: in *Mt* 22,4 si parla di buoi e di animali ingrassati (**τῶν βοῶν [...] καὶ σιτιστῶν**) macellati per le nozze, similmente *m.Ker.* 3.7 menziona l'acquisto di una bestia (**בְּהֵמָה**) per la festa del figlio di Rabbi Gamaliel e in *m.Šeb.* 7.4 si accenna alle primizie (**בְּבִכּוּרֵי**) che

137 «Dopo queste cose [μετὰ ταῦτα, in riferimento al banchetto.], accadde che Giuseppe andò da Aseneth e Aseneth concepì da Giuseppe [...]».

138 Cf. SAFRAI: *The Jewish*, 759.

139 *Ed* 8.2.

140 «A virgin should be wed on a Wednesday [...] because the Courts sit in the towns twice a week on Mondays and on Thursdays, so that if he would lodge a suit concerning her virginity he may straightway go to the Court in the morning» (cf. anche *Dt* 22,13-20). Commenta al riguardo Satlow: «Only the next morning were the families of the bride and groom able to judge if the wedding was a “success”», SATLOW: *Jewish*, 175.

141 La *Mishnah* parla solo incidentalmente della benedizione in *m.Meg.* 4.3, non citandone il testo, né il contenuto che viene però riportato in *b.Ketub.* 7b-8a (SATLOW: *Jewish*, 64), né, infine, il o i momenti in cui essa avviene.

142 *m.Meg* 4.3; la presenza dei dieci testimoni è confermata anche in *Rt* 4,1-10. Satlow menziona la possibilità che la benedizione sia ripetuta durante i sette giorni della festa (SATLOW: *Jewish*, 178); sulla stessa linea, Safrai aggiunge che «if any “new faces” came during the seven days of the festivities, guests who had not joined in the celebrations previously, the blessing of the groom were repeated [...]» (SAFRAI: *The Jewish*, 760).

143 DERRETT: *Water*, 82-83.

144 *Soṭah* 9.14 menziona il suono dei tamburi.

145 *Soṭah* 9.11. Per i primi due secoli non ci sono attestazioni di quali canti fossero effettivamente cantati, Mace suggerisce però che «Psalm 45 and the Song of Songs may represent the type of traditional song which figured on these occasions» (MACE: *Hebrew Marriage*, 181).

146 Safrai, rifacendosi a *b.Mo'ed* 28b, riferisce che «the groom's place was at the head of the table» (SAFRAI: *The Jewish*, 759). *Lc* 14,8-9 («quando sei invitato a nozze da qualcuno, non metterti al primo posto [πρωτοκλισία], perché non ci sia un altro invitato più ragguardevole di te e colui che ha invitato te e lui venga a dirti: cedigli il posto! [...]») non sembra confermare questa prassi per il primo secolo e, tra l'altro, non offre ulteriori chiarimenti.

vengono comprate per la festa nuziale del proprio figlio<sup>147</sup>. Quanto al vino, Flavio Giuseppe considera usuale che se ne beva in quantità e che una certa ebbrezza si effonda tra i convitati<sup>148</sup>. Nella stanza in cui si svolge il pranzo può infine essere bruciato l'olio normalmente destinato per l'offerta ai sacerdoti<sup>149</sup>. Non esistono attestazioni circa la durata del banchetto, ma *m.Ber.* 1.1 suggerisce che si potesse protrarre fino all'alba del giorno seguente<sup>150</sup>.

ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας – nel primo capitolo si è accennato alla possibilità di una lettura simbolica dei riferimenti spaziali riportati nei primi capitoli del vangelo. Olsson individua un «symbolic use of Cana» già nell'etimologia del nome stesso (קָנָה: acquistare) che, con il richiamo all'idea di possesso/proprietà, potrebbe essere stato assunto dal redattore come contesto ideale per inquadrare l'evento che inaugura l'instaurarsi del rapporto tra Gesù e «i suoi»<sup>151</sup>.

Negli scritti protocristiani canonici Cana compare solo nel *Vangelo di Giovanni* in occasione dei primi due segni di Gesù e sempre accompagnata dalla specificazione che si tratta di una cittadina della Galilea<sup>152</sup>. Circa la sua localizzazione, si può parlare di un consenso unanime su Khirbet Qana<sup>153</sup>, piccola località a circa 13 chilometri a nord di Nazaret citata anche da Flavio Giuseppe<sup>154</sup> che tra il primo e il secondo secolo ebbe il suo momento di massima espansione<sup>155</sup> con un'estensione di circa 7 ettari e una popolazione tra i 750 e i 1400 individui<sup>156</sup>. I dati a nostra disposizione non sono per il momento generosi, possono tuttavia contribuire ad una minimale caratterizzazione del contesto.

Khirbet Qana è situata sul lato settentrionale della valle Bet Netofa e, insieme a Hannaton e Sefforis, è uno dei tre centri abitati che dominano rispettivamente da nord, est e sud la piccola vallata della Galilea<sup>157</sup>. Le testimonianze archeologiche ci parlano di un villaggio agricolo di piccole dimensioni con due ampi locali pubblici, una serie di abitazioni e una sessantina tra cisterne e magazzini scavati nella roccia<sup>158</sup>. Alcuni elementi fanno pensare ad una popolazione prevalentemente di religione ebraica: Edwards parla di «a plasterd and stepped pool complex associated with a cistern» che suggerisce «the presence of a Jewish *miqveh*»<sup>159</sup>; durante gli scavi, inoltre, nell'area circostante la presunta piscina rituale è stato rinvenuto un frammento di *ostrakon* di

---

147 Tutti e tre i riferimenti indicano che ad acquistare i prodotti è la famiglia dello sposo.

148 *A.J.* V.289. «To get “merry” - and even to dance – was an ancient custom and quite respectable: b.Ber. 30b-31a», DERRETT: *Water*, 88 n. 26.

149 *Ter* 11.10.

150 SAFRAI: *The Jewish*, 759.

151 «Jesus and “his own sheep”, his own people (οἱ ἴδιοι), which the Son received from the Father, is predominant in Jn», OLSSON: *Structure*, 26. In Gv 2,11 si legge che dopo il segno di Cana i discepoli credettero in lui; l'idea della vicinanza a Gesù, il far parte de «i suoi», è molto centrale nel vangelo come dimostrato da Gv 1,11; 10,7ss.; 13,1.

152 Caratteristica che ha portato autori come Olsson, Barreto e Smit a rinvenire una volontà definita del redattore nel dipingere la Galilea come luogo dove Gesù incontra la vera fede (vedi capitolo precedente). La specificazione della regione non è comunque un'esclusiva della sola Cana, lo stesso avviene infatti in Gv 12,21 per Betsaida (Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας), WENGST: *Il Vangelo*, 107.

153 Cf. BARRETT: *The Gospel*, 190; SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 459; BROWN: *Giovanni*, 126; WENGST: *Il Vangelo*, 107.

154 *Vita* 16.86. Lo storico del primo secolo nella sua autobiografia informa di aver dimorato per qualche tempo a Cana (Διέτριβον [...] ἐν κώμῃ τῆς Γαλιλαίας, ἣ προσαγορεύεται Κανά); purtroppo non la descrive e, oltre a confermarne l'esistenza, non dà ulteriori informazioni sul luogo.

155 Solo nel 1998 si è cominciato a scavare il sito di Khirbet Qana, i principali risultati dei lavori sono parzialmente pubblicati in EDWARDS, D.R.: *Khirbet Qana: from Jewish village to Christian pilgrim site*, *Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series* 49, 2002, 101-132.

156 EDWARDS: *Khirbet*, 107.118.

157 «The summit of Kh. Qana provided a clear view of virtually the entire Bet Netofa valley. In good weather one can see to the Golan Heights, and if one climbs nearby Mt. Asmon one can see the Mediterranean, the Golan, and Mt. Carmel. Sepphoris and Tel Hannaton had equally good views of the valley, and between these three sites no one who travelled along it could remain unseen. The valley thus provides the spatial framework within which the village of Kh. Qana operated. The valley also offered a natural approach to the Sea of Galilee», EDWARDS: *Khirbet*, 103.

158 EDWARDS: *Khirbet*, 108.

159 EDWARDS: *Khirbet*, 107.

età romana<sup>160</sup> recante – con una grafia incerta<sup>161</sup> – le tre lettere *bet*, *ghimel* e *dalet* dell'alfabeto ebraico, elemento che porta a considerare la presenza di una qualche attività scribale nel piccolo villaggio<sup>162</sup>. Un altro indizio che fa pensare ad una popolazione ebraica – e che ha in qualche modo a che fare con il racconto delle nozze di Cana – è il ritrovamento di tre frammenti di vasi di pietra – preferiti nel mondo giudaico a quelli di ceramica per ragioni di purità rituale – provenienti in tutta probabilità da un insediamento produttivo situato a nord di Nazaret<sup>163</sup>.

Καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ – nel quarto vangelo si parla della madre di Gesù in tre occasioni (nel secondo capitolo, in Gv 6,42 e in Gv 19,25-27); non viene mai espresso il suo nome ma solo – nelle parole del narratore – il legame di parentela che la unisce a Gesù e l'appellativo «donna» quando è Gesù stesso che le rivolge la parola<sup>164</sup>. Stando al testo<sup>165</sup> Gesù, già identificato nel primo capitolo in base ai normali parametri sociali<sup>166</sup> come «figlio di Giuseppe di Nazaret», viene adesso invitato insieme ai discepoli alle nozze dove già c'è la madre<sup>167</sup> – forse invitata perché parente degli sposi<sup>168</sup>. L'assenza del padre può far pensare ad una sua scomparsa prima dell'inizio dell'attività pubblica di Gesù<sup>169</sup>.

In realtà anche nei sinottici non sono molti i passi nei quali Maria viene chiamata per nome, nel *Vangelo di Marco* per esempio compare solo al versetto 6,3 mentre in altri passi il riferimento è sempre alla relazione con il figlio. Judith Lieu nota una congruenza tra Mc 3,31, i paralleli canonici e il *logion* 99 del *Vangelo di Tommaso*: in nessun caso, nella narrazione dello stesso episodio, compare il nome della madre di Gesù, cosa che fa supporre l'esistenza di «a firm traditions of stories about the relationship between Jesus and his mother, and perhaps other members of his family, which spoke of them only in terms of kinship and did not use their names»<sup>170</sup>. Fuori dalla letteratura protocristiana si vede comunque che simili modalità espressive non sono rare. Troy Martin individua nella letteratura greca tre casi nei quali “la madre di [...]” compare in modo anonimo – a) quando il nome della donna di cui si parla non è effettivamente conosciuto; b) quando è incerto; c) quando il nome è conosciuto dai lettori destinatari del testo<sup>171</sup> – e conclude che nel *Vangelo di Giovanni* sia pertinente la terza possibilità. Gli esempi riportati non sono calzanti alla lettera con il contesto del *Vangelo di Giovanni*, testimoniano però della possibilità che presso autori

---

160 «Based on paleographic analysis, the inscription should be dated to the end of the first century CE or to the beginning of the second century CE», EDWARDS, D.R.: *Religion and Society in Roman Palestine*, New York 2004, 51.

161 Alcune caratteristiche paleografiche fanno pensare ad un «unskilled scribe» (EDWARDS: *Religion*, 53).

162 Per quanto piccolo, il frammento di *ostrakon* è comunque un caso unico, «it is the first abecedary found in a Jewish village in the Galilee», EDWARDS: *Khirbet*, 116.

163 EDWARDS: *Khirbet*, 116.

164 Al contrario, il padre di Gesù non compare mai nel vangelo ma viene solo nominato, chiamandolo per nome, in due occasioni (Gv 1,45 e 6,42).

165 Il testo del vangelo mal si accorda con un passo della *Lettera degli apostoli* (5 «dopo vi fu un matrimonio a Cana di Galilea e si invitò anche lui, sua madre e i suoi fratelli: ed egli cambiò l'acqua in vino») in cui viene ripreso il racconto delle nozze di Cana e si descrive la presenza alla festa fin dal principio dei fratelli e non dei discepoli di Gesù (che nel vangelo compaiono invece solo alla fine della narrazione al versetto 2,12). Sulla scorta del dettato della *Lettera* Boismard ricostruisce la lettura di un ipotetico *Documento C* in cui fin dal principio, al posto dei discepoli, compaiono i fratelli di Gesù (BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Évangile*, 100).

166 «Ciò corrisponde al normale modo di identificazione sociale: una persona è definita per rapporto al padre e al luogo di origine. Su questa base, Gesù è definito da Giuseppe e dal luogo di quello: Nazaret. Si tratta di una definizione patrilocale», DESTRO, Adriana / PESCE, Mauro: *Gesù, sua madre, i fratelli e i suoi discepoli nel Vangelo di Giovanni*, in PADOVESE, L. (ed.): *III Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Roma 1993, 49-81, 51.

167 «Dès les premiers versets, le narrateur prend soin de distinguer deux types de personnages: d'un côté la noce avec la mère de Jésus, de l'autre Jésus “lui aussi” avec ses disciples. Cette distinction est soulignée par le choix des verbes: la mère de Jésus “était là” comme chez elle à la noce, tandis que Jésus fut seulement “invité”», LÉON-DUFOUR, Xavier: *Le signe de Cana ou le noces de Dieu avec Israël*, in CAZELLES, Henri (ed.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offerts à Pierre Grelot*, Paris 1987, 229-239, 232.

168 SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 459; BROWN: *Giovanni*, 126.

169 «Joseph does not appear on the scene after the episode in the Temple when Jesus was twelve years of age (Lk. 2:41-52)», CARSON: *The Gospel*, 170.

170 LIEU, Judith: *The Mother of the Son in the Fourth Gospel*, *JBL* 117/1, 1998, 61-77, 63.

171 MARTIN, Troy W.: *Assessing the Johannine Epithet “The Mother of Jesus”*, *CBQ* 60/1, 1998, 63-73, 72.

antichi e cronologicamente molto vicini al redattore ci si potesse riferire a parenti consanguinei di personaggi famosi e conosciuti in modo anonimo per mezzo del solo riferimento al nome del figlio. Alcuni esempi sono in Plutarco e Flavio Giuseppe: il primo nei *Moralia* parla ripetutamente della madre di Alessandro il Grande senza menzionarne il nome<sup>172</sup>, mentre lo storico ebreo nella *Guerra giudaica* non riporta mai il nome della madre di Erode che invece menziona in *A.J.* XV 6.5<sup>173</sup>. Per quanto la ricerca sulle testimonianze letterarie greche – credo – debba essere ulteriormente raffinata, nella *Seconda parte* si vedrà come alcuni documenti, che saranno opportunamente trattati, permettano di giungere a conclusioni non dissimili da quelle di Martin.

Comprendere il ruolo e il significato della presenza e delle parole della madre di Gesù nel *Vangelo di Giovanni* è ancora oggi una tra le questioni più dibattute: di certo si può dire che viene identificata in relazione al figlio, che l'appellativo «donna» con il quale Gesù le si rivolge la accomuna alle altre donne che compaiono nel vangelo<sup>174</sup> e che, stando alle parole con le quali Gesù risponde al suo far notare la scarsità di vino, ha una qualche relazione con il tema dell'«ora» di Gesù. Nel luogo opportuno verranno analizzate queste componenti, per il momento mi soffermo brevemente sul contributo di Raymond Brown e altri alla comprensione del ruolo della madre di Gesù nel quarto vangelo.

### *Excursus 1: L'interpretazione simbolica della figura di Maria*

Prima di presentare nel dettaglio i vari contributi analitici e particolari, si deve considerare una ulteriore possibilità interpretativa che astrae dal contesto concreto dei singoli passi nei quali compare la madre di Gesù e, sulla base di analogie con altri testi canonici, individua nella sua figura una decisa componente simbolica. Richiamandosi alla donna insidiata dal drago di Ap 12 che partorisce un figlio «destinato a governare su tutte le nazioni»<sup>175</sup>, Brown intende il passo come una «rappresentazione cristiana del dramma adombrato in Gn 3,15, dove è posta inimicizia tra il serpente e la donna»<sup>176</sup> e nota come già in autori antichi come Giustino e Ireneo tale donna fosse vista come un simbolo della chiesa.

Si conviene generalmente che la donna di Apocalisse sia un simbolo del popolo di Dio. Nell'AT Israele è frequentemente raffigurato come una donna e la sua angoscia come travaglio di parto (Is 26,17-18; 66,7). Quanto al NT proprio Ap (19,7) descrive la chiesa come una sposa. Il dramma della donna, il popolo di Dio, attraversa i due Testamenti: come Israele, essa partorisce il messia che non può essere sconfitto dal serpente; come la chiesa, essa permane sulla terra dopo l'Ascensione, perseguitata ma proteggendo i suoi figli. [...] Poiché la donna è descritta come la madre del Messia, molti commentatori pensano che si intenda Maria<sup>177</sup>.

Già nel 1959 Albert Feuillet aveva sostenuto l'ipotesi di una analogia tra la donna di Ap 12 e la madre di Gesù ai piedi della croce in Gv 19: entrambe sono chiamate non per nome ma con l'appellativo «donna»; hanno altri figli oltre al Messia; in tutti e due i racconti vivono la maternità, anche se solo metaforicamente nel *Vangelo di Giovanni*: «il devient indubitable que nous sommes en présence, là encore, d'une tradition proprement johannique, commune à l'Évangile et à l'Apocalypse»<sup>178</sup>. Riprendendo lo stesso tema, Brown si esprime in termini molto simili.

Una quantità di importanti paralleli si trovano tra Ap 12 e questi episodi di Giovanni: a) La figura di Ap 12 è descritta come «una donna»; in entrambi gli episodi giovannei Gesù si rivolge a sua madre come «donna», che [...] è un modo peculiare di rivolgere la parola che richiede una spiegazione. Il termine sarebbe intellegibile in tutti questi casi se il pensiero giovanneo intendesse presentare Maria come Eva, la «donna» di Genesi 3,15. b) Ap 12 è indubbiamente

172 *Mor.* 180 D; 332 F; 340 A.

173 *B.J.* I 13.7; I 16.1; I 22.3, MARTIN: *Assessing* (1998), 71.

174 Come la Samaritana (4,21), l'«adultera» (8,10) e Maria Maddalena (20,13).

175 Ap 12,5.

176 BROWN: *Giovanni*, 139.

177 BROWN: *Giovanni*, 140

178 FEUILLET, Albert: *Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, *Revue biblique* 66, 1959, 55-86, 81 (corsivo dell'autore).

collocato sullo sfondo di Gn 3; e noi abbiamo visto quanti echi dei primi capitoli della Genesi ci sono in Giovanni 1-2. [...]. c) Ap 12,17 accenna al resto della discendenza della donna contro cui il drago fa la guerra; così, il seme della donna (Gn 3,15) non è solo il Messia, ma include un gruppo più vasto, i cristiani. In tutt'e due le sue apparizioni in Giovanni, Maria è associata con i discepoli di Gesù. A Cana, la sua azione è nel contesto del compimento della chiamata dei discepoli [...]. Ai piedi della croce, Maria è fatta madre del Discepolo Prediletto, il cristiano modello, e così le è data una discendenza da proteggere<sup>179</sup>.

Al di là della presenza concreta ed effettiva nel racconto delle nozze, la madre di Gesù assolve quindi nel vangelo un ruolo che va oltre l'immediato, è il simbolo della chiesa che verrà dopo la morte di Gesù. Ciò permette di spiegare in modo molto coerente il racconto delle nozze di Cana e lo strano dialogo che intercorre tra madre e figlio nei versetti seguenti. Alla richiesta della madre, Gesù infatti acconsente ma si esprime in modo equivoco ponendo apparentemente una distanza tra i due e introducendo il tema della sua «ora».

Ella non può avere alcuna parte nel suo ministero; i suoi segni devono riflettere la sovranità del Padre suo, e non una causa umana o familiare. Ma se Maria non deve avere parte durante il ministero, ella riceverà una parte quando verrà l'ora della glorificazione [...]. Maria è la nuova Eva, il simbolo della chiesa; la chiesa non ha parte durante il ministero di Gesù ma solo dopo l'ora della sua resurrezione e ascensione<sup>180</sup>.

Il richiamo all'ora permette ad Albert Feuillet – al quale Brown si richiama – di stabilire una relazione tra l'ora di Gesù e quella della madre identificata con la donna della parabola di Gv 16,21<sup>181</sup>. L'identificazione di Maria con la chiesa mette in luce quindi una scansione dei tempi secondo lo schema: vita di Gesù/Messia – ora di Gesù – ora di Maria/chiesa.

**2.2** ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον (P<sup>66</sup>, 157: ἐκλήθη δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ / Ω: ἐκλήθη δὲ καὶ Ἰησοῦς καὶ οἱ / W<sup>sup</sup>: ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἐκὶ καὶ οἱ / 1346: ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἔ καὶ οἱ) – nel primo capitolo del vangelo viene descritto l'incontro di Gesù con cinque discepoli (Andrea e un discepolo di cui non si dice il nome, Pietro, Filippo e Natanaele), generalmente quindi si tende a ridurre a cinque il numero dei discepoli invitati alla festa<sup>182</sup>.

Il termine μαθητής compare nel *Vangelo di Giovanni* ben 78 volte<sup>183</sup> e prevale di gran lunga su ἀπόστολος, presente solo in Gv 13,16<sup>184</sup>. Etimologicamente parlando, il termine è in stretta relazione con il verbo μαθάνω (imparare) e genericamente nel mondo ellenistico-romano esprime il rapporto tra un maestro e un individuo che viene istruito<sup>185</sup>. Nel vangelo indica in linea di massima coloro che seguono (in Gv 12,26 viene usato il verbo ἀκολουθέω) Gesù, da lui

179 BROWN: Giovanni, 141.

180 *Ibid.*.

181 «[...] une fois sa passion accomplie, arrive l'Heure proprement dite de Marie qui est aussi de l'Eglise et des Sacraments», FEUILLET, Albert: L'heure de Jésus à Cana, ALBO 14, 1960, 5-22, 20 (corsivo dell'autore).

182 BROWN: Giovanni, 127; SCHNACKENBURG: Il vangelo, 459; CARSON: The Gospel, 169; sostanzialmente sulla stessa linea interpretativa Olsson che, facendo leva sul πρῶτον del versetto 1,41, introduce però un ipotetico sesto discepolo (OLSSON: Structure, 31). Il redattore non descrive l'incontro con gli altri apostoli e, senza ulteriori chiarimenti, nel versetto 6,67 introduce i «dodici». Per questo motivo Bultmann – con poco seguito – ritiene che anche in Gv 2,2 ad essere invitati siano i dodici e non solo i cinque discepoli espressamente introdotti nel primo capitolo: «if one takes the combination of the narratives seriously, then this refers only to the five disciples called in 1,35-51. Yet there can be no doubt that the rest of the Gospel, where the μαθηταὶ are given as Jesus' followers, it refers to the traditional twelve, even though the Evangelist does not record their calling; yet in 6,67ff.; 20,24 he assumes that it has taken place. Thus it is the twelve who must be referred to here», BULTMANN: The Gospel, 115 nota 5.

183 Compare invece 73 volte nel *Vangelo di Matteo*, 46 volte nel *Vangelo di Marco* e solo 37 in quello di Luca (SCHNACKENBURG: Il vangelo, III, 327).

184 «Nel riferirsi costantemente a questi uomini durante il ministero come “discepoli” e nell'evitare il titolo di “Apostoli”, Giovanni mostra un senso storico, perché “Apostolo” è un termine che appartiene al periodo post-pasquale», BROWN: Il Vangelo, 127.

185 NEPPER-CHRISTENSEN, P.: μαθητεύω, in BALZ, Horst / SCHNEIDER, Gerhard (edd.): Dizionario Esegético del Nuovo Testamento, II, Brescia 1998, 240-236, 241.

apprendono<sup>186</sup> e permangono (μένω) nella sua parola<sup>187</sup>. Rispetto ai sinottici, il redattore del *Vangelo di Giovanni* sembra in qualche modo mettere in secondo piano l'aspetto missionario del discepolato; pur non mancando del tutto l'idea di missione (Gv 6,66; 17,18 e 20,21), prevale comunque l'idea di una comunità di credenti data dal «Padre» al figlio che sta in una relazione esclusiva con loro<sup>188</sup>. Al riguardo Schnackenburg parla di una «concezione di fondo, che attribuisce al credente un suo ruolo nel piano e nel volere di Dio» per cui «il Padre, il Figlio e il credente stanno in un sistema di riferimento che li rimanda l'uno all'altro e li collega vicendevolmente: il Padre vuol “dare” al figlio determinati uomini e li conduce a lui; il Figlio non respinge colui che “viene” a lui, e l'uomo che “vede” il Figlio e crede in lui, ottiene vita eterna, come è stabilito nel volere salvifico di Dio»<sup>189</sup>. Particolarmente rappresentative della concezione giovannea del discepolo sono le due parabole del pastore e della vite: come un pastore, Gesù conosce le sue pecore ed è da esse riconosciuto (10,14), le chiama per nome, cammina innanzi a loro ed è seguito (10,3-4); come una vite sostiene i tralci che danno frutto (15,2) finché rimangono (15,4.5 dove compare ancora il verbo μένω) saldi in essa (15,5)<sup>190</sup>, così Gesù è la vite, i discepoli i tralci e il Padre è il vignaiolo che toglie quei tralci che, pur essendo innestati nella vite, non danno frutto (15,2: «ogni tralcio che in me non porta frutto, lo [il Padre/vignaiolo] toglie [ἀίρω] e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto»).

**2.3** Καὶ ὑστερήσαντος οἴνου (Ⲛ: καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου) – il testo più lungo del Codice Sinaitico ha portato alcuni autori a ritenere quest'ultima la lettura originale e la forma breve una sua semplificazione posteriore<sup>191</sup>. Non dello stesso avviso soprattutto Barrett e Schnackenburg che considerano il testo sinaitico secondario e risultato di una parafrasi che il redattore volle fare dell'originario ὑστερεῖν, poco comune fino alla «tarda grecità» con il significato di “mancare”<sup>192</sup>.

λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐχ ἔχουσιν (Ⲛ: εἶτα λέγει λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνος οὐκ ἐστίν) – le parole e la funzione della madre di Gesù a Cana sono state interpretate in modi differenti: generalizzando, da una parte c'è chi – come Bultmann – vi vede una richiesta esplicita, diretta e consapevole di un miracolo<sup>193</sup>, dall'altra chi immagina che il problema principale sia la sua preoccupazione, molto più concreta, per la reputazione dello sposo in seguito all'esaurimento delle scorte di vino<sup>194</sup>. Tra queste posizioni passa tutta differenza che

186 «I discepoli, *mathetai*, sono complessivamente coloro che apprendono», DESTRO, Adriana / PESCE, Mauro: Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni, Bari 2000, 33.

187 Gv 8,31: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἐστε.

188 Si legge in Gv 17,6.9-11: «Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola. [...] Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per coloro che mi hai dato, perché sono tuoi. Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie, e io sono glorificato in loro. Io non sono più del mondo; essi invece sono nel mondo, e io vengo a te. Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa solo, come noi».

189 SCHNACKENBURG: Il vangelo, III, 332.

190 Gv 15,5-6: «Io sono la vite e voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla. Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca [...]».

191 BULTMANN: The Gospel, 116 n. 1; BOISMARD / LAMOUILLE: L'Évangile, 101; OLSSON: Structure, 33: «the shorter reading may be explained as a linguistic polishing of the long and clumsy variant».

192 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 460; BROWN: Giovanni, 127; secondo Barrett «the use of ὑστερεῖν in the sense given it in this verse (the wine had run out) is late, and a copyist may have wished to make it quite clear that no wine at all was left» (BARRETT: The Gospel, 191).

193 «When the wine runs out, Jesus' mother brings it to his notice; of course she does this with the aim of getting him to perform a miracle», BULTMANN: The Gospel, 116. In modo più sfumato anche Schnackenburg considera la possibilità che la madre di Gesù chieda un miracolo: «dal testo non appare se Maria voglia pregare suo figlio di compiere un miracolo [...]. Che l'idea d'un miracolo sia lontana dalla sua mente [...] è in contrasto con il desiderio, che traspare dal v. 5, di mostrare Maria come credente e come serva silenziosa del figlio suo (cfr. anche 19,25 ss.)», SCHNACKENBURG: Il vangelo, 460.

194 «It is possible that, apart from Jesus and his disciples, the guests had not been as numerous as expected, or had sent inadequate presents, or some accident had prevented the laying-in of sufficient refreshment. [...] The loss of prestige of

intercorre tra una lettura del racconto nei termini di una vicenda realmente accaduta e riconducibile a parametri e motivazioni concrete come il sistema delle relazioni in una piccola comunità della Galilea e il tentativo di portare alla luce invece la costruzione simbolica e teologica del redattore<sup>195</sup>. La discriminante dunque sta nella scelta di porre al centro il punto di vista del redattore e della comunità giovannea<sup>196</sup> o quello degli attori realmente coinvolti.

In una posizione intermedia si pongono quegli esegeti che non riconoscono nelle parole della madre di Gesù una richiesta di miracolo<sup>197</sup> e propongono una lettura del racconto alla luce di altri passi del vangelo che presentano una struttura narrativa simile. Secondo Dodd, «there is, however, no other narrative *pericopé* at all closely similar except that of the Feeding of the Multitude, especially in its Johannine version»<sup>198</sup>. È infatti possibile rinvenire una prossimità strutturale<sup>199</sup> tra le due pericopi. In entrambi i casi: Gesù viene a contatto con la folla (siano essi gli invitati alla festa o l'ὄχλος πολὺς che segue Gesù nei pressi del mare di Galilea); sopravviene una situazione di bisogno (di vino o di cibo) alla quale segue un dialogo con i più intimi seguaci di Gesù (la madre o Filippo e Andrea)<sup>200</sup>; viene fatta menzione delle risorse disponibili (le giare o i cinque pani e i due pesci) e, infine, Gesù impartisce un ordine che apparentemente non ha niente a che fare con la situazione ma che si rivela poi risolutivo<sup>201</sup>. Una differenza sostanziale tra i due racconti sta nell'assenza nel secondo capitolo di una spiegazione da parte di Gesù dell'accaduto; non una parola viene inserita per rendere chiaro al lettore il significato dell'evento, che dobbiamo quindi pensare fosse immediatamente chiaro<sup>202</sup> (o, meno probabilmente, volutamente oscuro).

Un altro brano che offre una certa analogia con il secondo capitolo è quello della resurrezione di Lazzaro. Al riguardo Fabris parla di uno «schema narrativo in tre fasi»<sup>203</sup> – che ricorre nell'episodio delle nozze di Cana, in Gv 7,2-14 e in 11,44 – nel quale «alla richiesta o sollecitazione fatta a Gesù

---

the bridegroom, who was the nominal host, would be considerable if guests departed unexpectedly early, unsatisfied. [...] Mary would be alive of the implications of the failure in the supply of wine, It is possible that she overheard comments from the bridegroom's family. Her son's presence had complicated, if not actually caused, the calamity. [...] and she evidently assumed that he should be told what the situation was. So, ignoring the breach of etiquette involved in disturbing the male guests, she entered and told him of the bridegroom plight», DERRETT: *Water*, 89. Sulla stessa linea interpretativa ma con qualche differenza non marginale, Carson prende in considerazione la possibilità che la madre di Gesù fosse responsabile, in misura non definibile, della preparazione del banchetto (CARSON: *The Gospel*, 169); cf. anche WILLIAMS, Ritva H.: *The Mother of Jesus at Cana: A Social-Science Interpretation of John 2:1-12*, CBQ 50/4, 1997, 679-692 (vedi sotto).

195 Bultmann motiva la richiesta di un miracolo sostenendo che «the narrative probably comes from circles in which a certain authority was already ascribed to the mother of the Lord [...]», BULTMANN: *The Gospel*, 116 nota 2.

196 In questo senso si spiegano anche le opinioni di Barreto e Brodie che interpretano simbolicamente la pericope e vedono la madre di Gesù come rappresentante degli «israeliti che hanno mantenuto la fedeltà a Dio e la speranza nelle sue promesse» (BARRETO: *Il Vangelo*, 138) o come «the people which preceded the church, the faithful people of Israel» (BRODIE: *The Gospel*, 175).

197 «Perché Maria è particolarmente interessata e perché si rivolge a Gesù? Molti hanno pensato che ella chiedesse un miracolo. Tuttavia, non c'è alcuna testimonianza di precedenti miracoli compiuti da Gesù, e nella descrizione del Messia nell'AT non c'è niente che potesse indurre i giudei ad aspettarsi che egli operasse miracoli a favore dei singoli [...]. Tuttavia, la risposta di Gesù, in cui egli rifiuta di lasciarsi coinvolgere, sembra indicare che gli si chiedesse qualche cosa», BROWN: *Giovanni*, 127.

198 DODD: *Historical Tradition*, 223. La posizione di Dodd è in linea di massima condivisa anche da Léon-Dufour – che arriva a vedere nell'offerta sovrabbondante di vino «une préfiguration du sacrement», (LÉON-DUFOUR: *Lecture*, 242) – e da Brown che chiama in causa però il racconto della moltiplicazione dei pani del *Vangelo di Marco* (Mc 8,2; Mt 15,32) e rinviene una certa analogia tra le parole di Maria e l'affermazione di Gesù nel *Vangelo di Marco* «καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν», BROWN: *Giovanni*, 127.

199 Dodd sottolinea che la prossimità tra le due pericopi si ferma alla sola *struttura* del racconto: «but at this point the narratives cease to run even broadly parallel, and the conclusion of the Cana *pericopé* is unlike anything else in the gospels», DODD: *Historical Tradition*, 224.

200 In proposito non si può trascurare il fatto che nel racconto della moltiplicazione dei pani è Gesù a prendere l'iniziativa in un certo senso provocando Filippo (6,5-6: «dove possiamo comprare il pane perché costoro abbiano da mangiare? Diceva così per metterlo alla prova; egli infatti sapeva bene quello che stava per fare») mentre a Cana l'azione è attivata dalla madre di Gesù e, apparentemente, contro la sua volontà.

201 DODD: *Historical Tradition*, 223.

202 «The author often seems to communicate with himself and fellow believers. In this sense the Gospel is “internalized”. It is a book for “insiders”, OLSSON: *Structure*, 97.

203 FABRIS, Rinaldo: *Giovanni*, Roma 1992, 215.

da parenti e amici, segue una sua presa di posizione che segnala la diversità di vedute e quindi si ha alla fine un suo intervento o azione positiva, ma ad un livello diverso da quello atteso»<sup>204</sup>.

Sono tutti questi dei tentativi molto utili che permettono di ridurre la particolarità del racconto e di rendere in qualche misura più comprensibile la volontà comunicativa del redattore attraverso l'analisi delle sue modalità narrative. Ciononostante, le differenze rispetto ai passi citati sono estremamente evidenti e la pericope può ancora a buon diritto considerarsi unica e di difficile interpretazione.

οἶνος – insieme all'olio e al grano, il vino è il prodotto agricolo maggiormente coltivato nell'area siro-palestinese in epoca ellenistico-romana<sup>205</sup>.

Il consumo pro capite non sembra essere stato molto alto, Safrai lo calcola tra i 40 e i 90 litri annui<sup>206</sup> che, moltiplicato per la popolazione intera stimata e rapportato al terreno coltivato, dà un ammontare complessivo che corrisponde al prodotto di circa un decimo della terra complessiva destinata alla coltivazione della vite nel periodo in esame. La maggior parte del vino non era quindi consumata *in loco* ma destinata all'esportazione.

Nell'antica Palestina, la coltivazione della vite era più sviluppata in Giudea. Non mancano però testimonianze sul vino in Galilea: il trattato *Megillah* (I 72d) del *Talmud palestinese* menziona il vino di Sefforis, cittadina a pochi chilometri a nord di Cana. Sembra che nell'area circostante la città ci fosse un sistema di irrigazione e questo fa pensare che anche a Cana fosse possibile coltivare la vite e produrre del vino<sup>207</sup>.

Il vino era dunque parte integrante della cultura ebraica, il Talmud annovera 10 tipologie diverse di questa bevanda<sup>208</sup> e si possono distinguere tre categorie principali: lo *yayin*, vino normalmente bevuto e lasciato fermentare per un anno; il *tiros*, vino nuovo e lo *shekar*, il vino più invecchiato<sup>209</sup>.

Per il consumo venivano rispettate alcune regole. Innanzitutto il vino era acquistato puro e non mischiato con acqua<sup>210</sup>; per la diluizione la regola generale prevedeva una parte di vino e due di acqua<sup>211</sup>. Prima di bere, durante i pasti, veniva recitata una benedizione specifica per il vino e R. Eliezer precisa che si doveva fare non prima di aggiungervi dell'acqua<sup>212</sup>.

Il testo del *Vangelo di Giovanni* non dà alcuna indicazione circa il tipo di vino “donato” da Gesù, viene detto che nelle giare c'era dell'acqua e ciò potrebbe far pensare ad una diluizione del vino in acqua, ma al versetto 7 il redattore precisa che i servi riempirono le giare «fino all'orlo» (ἕως ἄνω) quasi a voler escludere questa possibilità e evitare che così si intendesse.

2,4 καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς<sup><2.1></sup>· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; (P<sup>75</sup>: τί ἐμοὶ καὶ σοῦ / K; W<sup>sup</sup>; Θ; Λ; 69: τί ἐμοὶ καὶ σύ / 1346: τί ἐμὴ καὶ σοί) – è questo uno dei passi dal significato più oscuro

204 *Ibid.*. Cf. anche SCHNACKENBURG: Il vangelo, 460: «se si confronta questo passo con quello che riferisce l'incontro di Marta con Gesù prima della resurrezione di Lazzaro (11,20-27), anche in quest'ultimo (v. 22) si sente l'eco di una preghiera indefinita, sostenuta dalla speranza e dalla fiducia in Gesù [...]»; OLSSON: Structure, 34-35.

205 SAFRAI, Zeev: The Economy of Roman Palestine, London 1994, 126.

206 SAFRAI: The Economy, 129. Il calcolo di Safrai si basa sul trattato *Šebi`it 5.7* della *Mishnah*.

207 SAFRAI: The Economy, 373-374.

208 DERFLER, S.: The Wine Industry, the Sharon Plain and Tel Michal, *Aram* 17, 2005, 83-94, 84.

209 EISENSTEIN, J.D.: Wine, in SINGER, Isidore: The Jewish Encyclopedia, I-XII, XII, New York 1901 –, 532-535, 532.

210 In base a *m.B.Meši`a* 4.11 un vino forte può essere mischiato con uno più leggero prima della vendita ma non può essere dato ad un mercante per la vendita se è già stato diluito con l'acqua (può però essere venduto con acqua se è il venditore stesso a effettuare la diluizione e se informa di ciò l'acquirente).

211 *Niddah* 2.7; 2Mc 15,39. Riguardo alle abitudini dei non ebrei nel mondo ellenistico, Dennis E. Smith riporta percentuali leggermente più alte di acqua: «common proportion were five parts water to two of wine or three of water to one of wine. [...] Drinking the wine mixed, of course, meant that much more wine could be consumed before an unsociable state of drunkenness would be reached. What was the percentage of alcohol in a typical mixture? Oswyn Murray has speculated that it would be somewhat equivalent to a modern glass of beer. This would allow the drinking to continue over an extended period as described in the literature», SMITH, Dennis E.: From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World, Minneapolis 2003, 32.

212 *Ber* 7.5 e 8.1.

dell'intero capitolo. Si possono distinguere due elementi di maggior interesse: le parole della risposta di Gesù «cosa [c'è] tra me e te» e l'appellativo «donna» con cui continua la frase.

L'espressione τί ἐμοὶ καὶ σοί (al singolare o al plurale) non è inconsueta, è presente nei testi ebraici, nella traduzione della *Septuaginta* e anche nei vangeli canonici<sup>213</sup>. Brown e Boismard in modo abbastanza simile riducono le opzioni interpretative a due. Nel primo caso si tratta di una reazione ad un comportamento ritenuto ingiusto e molesto; la traduzione dovrebbe essere quindi «quale motivo di discordia c'è tra noi?»<sup>214</sup>. La seconda accezione ricorre quando si richiede a qualcuno di occuparsi di una faccenda che egli ritiene non esser affar suo<sup>215</sup>. Entrambi i commentatori sostengono che nel vangelo si tratti della seconda accezione. Il comportamento di Gesù sarebbe quindi animato non da ostilità nei confronti della madre quanto dalla volontà di disimpegno da una situazione che non ritiene di sua competenza<sup>216</sup>.

### *Excursus 2: La madre di Gesù nel Vangelo di Giovanni, alcuni contributi interpretativi*

Si può notare un certo accordo in ambito scientifico nel considerare la frase come il segno di una *contrapposizione* – non aspra – o *distanza* tra Gesù e la madre<sup>217</sup> dovuto al suo rappresentare un legame parentale “orizzontale” del tipo più ovvio e naturale in contrapposizione al legame essenzialmente diverso tra Gesù e il Padre celeste. Si intravedono cioè due piani che difficilmente possono comunicare e due differenti tipi di figliolanza: da una parte c'è il *figlio* di Maria e dall'altra il *Figlio* di Dio. La risposta di Gesù alla madre segna il distacco e una sorta di passaggio da una sfera all'altra<sup>218</sup>.

Turid Seim vede nella risposta di Gesù il segnale di uno slittamento del «codice genetico».

The presence of Jesus' mother at the very opening of the story implies that he is qualified as a human person of flesh and blood. When Jesus through the transformation of water to wine manifests the doxa by which he is qualified as the Son of God, another transformation is involved, namely the transformation from son of “Mary” to son of God. The dialogue between Jesus and his mother is the surface expression in the story of this *transformation of the genetic code*. Jesus' answer establishes a distance between him and his mother and maintains the intimate relationship between him and the Father. But not only does his mother accept the distance and his superior authority, she urges the servants to accept it, too. *She enters a new role and becomes a mediator*<sup>219</sup>.

L'analisi di Seim giunge quindi ad una posizione più sfumata rispetto ad altri autori. Non si tratterebbe tanto di una contrapposizione, né di una incomprensione o di una presa di distanza di Gesù ma dell'assunzione da parte della madre di un ruolo di *mediazione* che implica il

---

213 Per un prospetto delle ricorrenze dell'espressione si vedano OLSSON: *Structure*, 36-38 e DERRETT: *Water*, 91-92.

214 BROWN: *Giovanni*, 128 (cf. anche BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Évangile*, 106).

215 *Ibidem*. Boismard e Lamouille divergono in parte da Brown intendendo la seconda accezione come una affermazione che indica la differenza di posizione e di punto di vista tra due interlocutori. In questo senso la traduzione potrebbe essere «nous ne nous plaçons pas sur le même plan, nous ne jugeons pas de même».

216 BROWN: *Giovanni*, 128.

217 Così BARRETT: *The Gospel*, 191; SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 461-462; OLSSON: *Structure*, 39; DERRETT: *Water*, 92; LÉON-DUFOUR: *Le signe*, 232; MOLONEY, Francis J.: *The Gospel of John*, Collegeville (Minnesota), 1998, 67; WENGST: *Il Vangelo*, 107.

218 BROWN, Raymond E.: *The “Mother of Jesus” in the Fourth Gospel*, in DE JONGE, Marinus (ed.): *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1977, 307-310, 309; LÉON-DUFOUR: *Le signe*, 232; FABRIS: *Giovanni*, 216.

219 SEIM, Turid K.: *Roles of Women in the Gospel of John*, in HARTMAN, Lars / OLSSON, Birger (ed.): *Aspects on the Johannine Literature. Papers presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala*, June 16-19, 1986, Uppsala 1987, 56-63, 62 (corsivi miei).

riconoscimento della vera identità del figlio<sup>220</sup> e della consapevole *sottomissione*<sup>221</sup> della propria volontà a quella divina: «the mother must give way to the father (cf. 6,42) and his mother accepts this submitting her will to his: “Do whatever he tells you!”»<sup>222</sup>. Gli elementi caratteristici e determinanti concretamente lo slittamento del codice genetico sono rappresentati dal cambio del condice alimentare – l'acqua diventa vino – e di quello rituale – scomparsa dell'acqua per la purificazione prima dei pasti<sup>223</sup>.

In un'ottica più generale, Seim vede nelle due comparse della madre di Gesù due momenti del modello giovanneo della costituzione della *familia dei*. Se alle nozze di Cana con il segno Gesù mostra la sua gloria «by which he is qualified as the Son of the divine Father», una ulteriore e “definitiva” modificazione interviene nella scena ai piedi della croce quando Gesù affida la madre al discepolo che amava.

Thus the monumental scene at the cross resumes and accomplishes the negotiations of the kinship theme: the genetic transformation is being implemented. Kinship by blood (a human father and mother) and the will of flesh and the will of man are all made irrelevant. Jesus' distancing from his mother becomes complete and her presence in this scene does mark an inclusio. She remains a reminder of his earthly corporeity and his story in the flesh. At the moment when his hour has come, Jesus sees “the mother” (v. 26), not “his mother” (v. 25), and she remains to him γυνή<sup>224</sup>.

Lo slittamento del codice genetico si svolge quindi in due fasi, alle nozze di Cana la manifestazione della gloria dà inizio ad un allontanamento di Gesù dalla madre verso il Padre che si conclude in modo definitivo solo nell'ora della crocifissione quando il discepolo la prende nella sua casa (εἰς τὰ ἴδια) e ogni termine di parentela riferito a Gesù non ha più significato<sup>225</sup>. La madre di Gesù e la sua presenza sia all'inizio della rivelazione che nell'ora della croce incorniciano, per così dire, la vita terrena di Gesù<sup>226</sup>: «the mother of Jesus, therefore, marks the ending of the entire story of Jesus, as she had also marked his beginning. In other words, the scene at the cross effects a closure in several ways to what was initiated by the first scene at Cana. The one gives meaning to the other, and together they sign the completion, perhaps the boundaries of the drama»<sup>227</sup>.

220 «The distance [tra la madre e il figlio] is indicated [...]. Jesus' mother seems to accept this and enters a role of mediation», SEIM: Roles, 63. In modo più esplicito, Destro e Pesce sostengono che: «nello sviluppo del racconto, la madre di Gesù appare come colei che conosce i poteri finora ignoti del figlio e ne è sicura. Anzi, appare l'unica a conoscerli. I discepoli, infatti, vengono presentati come puri destinatari di una manifestazione», DESTRO / PESCE: Gesù, sua madre (1993), 58.

221 Che si tratti di una sottomissione non è evidente in modo così assoluto come lascerebbe intendere Seim (cf. più avanti il commento al versetto 5).

222 SEIM: Roles, 62.

223 SEIM, Turid K.: Descent and Divine Paternity in the Gospel of John, NTS 51/3, 2005, 361-375, 368.

224 SEIM: Descent (2005), 373.

225 «Under Jesus exalted on the cross, kinship and discipleship meet and interchange. As Jesus transfers her motherhood to someone whose matter did not come from her blood and whom she never nurtured, and as he provides the beloved disciple with a mother of whose matter the disciple has none and by whose milk he was never nurtured, kinship is redefined and requalified. This is rebirth or birth from above in which the mother provides no flesh; she is in fact superfluous», SEIM: Descent (2005), 374.

226 «The mother is being employed to frame the earthly story of Jesus to which she belongs, and she has no role beyond that», SEIM: Descent (2005), 366.

227 LIEU: The Mother (1998), 69. L'elaborazione avanzata da Seim – nel suo contributo più recente – della figura della madre di Gesù nel quarto vangelo si sviluppa sullo sfondo di uno studio del 1999 di Adele Reinhartz sulla possibilità che alla base della presentazione giovannea del rapporto padre-figlio ci sia il modello generativo trattato da Aristotele in *Sulla generazione degli animali* chiamato epigenesi. L'idea di base è che il redattore nel descrivere il legame tra Gesù e Dio avesse in mente non tanto una concezione parentale astratta quanto un reale rapporto di parentela e discendenza simile per certi versi alla procreazione umana: «some passages suggest that for the evangelist and his earliest audience, the “father-son” language was no simply a way of speaking about the otherwise unspeakable, but was also intended as a rather literal description of the relationship between God and Jesus», REINHARTZ, Adele: “And the Word Was Begotten”: Divine Epigenesis in the Gospel of John, Semeia 85, 1999, 83-103, 85. Questo linguaggio a sua volta mostra una certa analogia con la teoria dell'epigenesi che nei caratteri generali concepisce la procreazione umana come il risultato dell'incontro tra il seme maschile, che fornisce il πνεῦμα – ossia la forma (la struttura dinamica) – e il λόγος (da intendersi come forza o razionalità che mette in moto la formazione del nuovo essere) della creatura, e il seme femminile che costituisce invece la sostanza dalla quale la creatura prende forma. Anche se Reinhartz non si sofferma molto sul ruolo della madre di Gesù, l'adeguamento della teoria aristotelica al *Vangelo di Giovanni* cerca di spiegare il

Le prospettive interpretative sono tuttavia numerose e sfaccettate. Soffermandosi sul comportamento della madre di Gesù nel versetto 5, Conway trae delle interessanti conclusioni e apre una prospettiva più ampia rispetto a Seim sul modo di intendere la relazione tra Maria e il Padre. Con le sue parole la madre di Gesù mostra infatti «conoscenza e determinazione»<sup>228</sup>; non subordinazione al Figlio<sup>229</sup> e al Padre, ma partecipazione e «mediazione» tra i due.

In effect, the miracle that Jesus performs takes place through the mediation of his mother. Indeed, the mother of Jesus becomes a participant in the miracle by alerting the servants that they must do whatever he tells them to do. In this way, she, who is assumed to have the authority, ensures that the servants will not balk when Jesus gives his order. Throughout all of this, there is no mention of the Father or the Father's will, or even Jesus' will. Only the mother's knowledge and determination are evident in the text. For this reason, the way the narrative concludes is also relevant to the characterization of Mary. It is in fulfilling her request that Jesus performs the first of his signs and in so doing reveals his glory (2,11)<sup>230</sup>.

Vista da questa prospettiva, la posizione della madre di Gesù cambia in modo abbastanza evidente. Non rappresenta più il legame di parentela terreno in opposizione e subordinazione a quello celeste con il Padre ma entra nella narrazione e nella vita di Gesù come parte consapevole della vera identità del figlio.

[...] it is his mother, not Jesus, who is attuned to what is about to take place. The opposition in this story, then, is not between the divine will of Jesus' Father and the earthly will of his mother. Instead, his mother, representing what is expected of Jesus as part of his mission from the Father, stands in opposition to Jesus' refusal. It is her persistence, not Jesus' refusal, that carries the day and that results in the revelation of his glory. She is in line with the will of the Father, not against it<sup>231</sup>.

Pur rimanendo importante il richiamo alle altre occorrenze delle parole τί ἐμοὶ καὶ σοί, emerge inoltre l'esigenza di interpretare l'espressione nei termini del racconto stesso, del contesto letterario<sup>232</sup> e culturale specifico<sup>233</sup> nel quale è inserita. In una posizione non troppo estranea a quella di Seim, Ritva Williams ricostruisce il tessuto sociale e i valori potenzialmente coinvolti nella vicenda narrata nel vangelo<sup>234</sup> rinvenendo un minimo comune denominatore tra l'occorrenza dell'espressione nel vangelo e nei sinottici (Mt 8,29; Mc 1,24; 5,7; Lc 4,38; 8,28) nell'idea di prendere le mosse circa una «intrusione» nel proprio ambito<sup>235</sup>. Mentre nei sinottici la frase ricorre nelle parole degli indemoniati che cercano di allontanare Gesù e l'intrusione consiste nella venuta del regno di Dio, a Cana Gesù pronunciarebbe queste parole come reazione ad una intrusione nel suo «spazio sociale» di cui le parole della madre sono un indicatore. Williams ripercorre gli episodi

meccanismo attraverso il quale ipoteticamente il redattore ha individuato nella madre colei che materialmente ha reso possibile l'incarnazione, «the means by which the world become flesh» (SEIM: Descent [2005], 366).

228 CONWAY: Men and Women, 77 (traduzione mia).

229 La prospettiva di Conway non è del tutto originale, già nel 1993 Adriana Destro e Mauro Pesce scrivevano «[...] la madre dà l'ordine ai servi nonostante Gesù abbia detto che la sua ora non è ancora venuta. Ciò implica che ella pensi che il figlio seguirà la sua sollecitazione, cosa che poi realmente avviene. Che la madre dica ai servi di sottomettersi ai comandi del figlio non indica la sottomissione della madre, ma quella dei servi al figlio, mediata dalla credibilità della madre. Il presupposto del racconto è, cioè, che la madre sappia che l'autorità va riconosciuta al figlio», DESTRO / PESCE: Gesù, sua madre (1993), 59.

230 CONWAY: Men and Women, 77.

231 CONWAY: Men and Women, 78.

232 MUTAND BULEMBAT, Jean-Bosco: Head-Waiter and Bridegroom of the Wedding at Cana : Structure and Meaning of John 2.1-12, JSNT 30/1, 2007, 55-73, 65.

233 «To determinate the meaning of Jesus' words to his mother on the basis of these verbal parallels from documents written many hundreds of years apart is highly problematic. Such an attempt assumes, falsely, not only that the meaning of words and phrases remain constant over times but also that the meaning of words and phrases remain constant regardless of context. Only by means of a through investigation of the context in which a phrase is used can its precise meaning be determined», WILLIAMS: The Mother (1997), 687.

234 L'autrice parla di «three aspects of first-century Mediterranean culture which intersect in the narrative of the wedding at Cana», vale a dire: «(1) the gender-specific division of labour and space, 2) relations between mother and son and 3) the maintenance of honor through reciprocal relationships», WILLIAMS: The Mother (1997), 680.

235 WILLIAMS: The Mother (1997), 687.

della vita di Gesù descritti nel primo capitolo e trae alcune conseguenze di ordine molto pratico:

Jesus has met with John the Baptist at the Jordan (1:29). The Spirit has descended on him, identifying him as the Son of God (1:32-35). Jesus has already gathered around him a group of followers who believe he is the Messiah (1:35); to them he has demonstrated his prophetic insight (1:47-51). Here he is at Cana, and at the very first opportunity his mother asks him to save a family from social humiliation by fixing their shortage of wine! He has been single out for a divinely appointed task, yet his mother want to embroil him the process of building up the family's reciprocal networks! Mary and Jesus appear to be at cross-purposes. The widowed mother remind her wayward son of his family obligations, of his responsibility to enhance the family's honour by taking on a patronal role [nei confronti della famiglia dello sposo che a causa della carenza di vino rischia l'umiliazione pubblica]<sup>236</sup>.

Come si vede, la contrapposizione tra un piano orizzontale ed uno verticale che fa da sfondo ad altre interpretazioni è presente anche in questo caso: su Gesù è già sceso lo Spirito, ha già mostrato capacità profetiche e intorno a lui si è formata una cerchia di discepoli; a questo punto la richiesta di adempiere a degli obblighi di tipo eminentemente sociale appare fuori luogo e, appunto, una intrusione.

Interessante nella ricostruzione di Williams è l'accento sul retroscena, sulla richiesta – supposta – di un aiuto da parte della famiglia dello sposo alla madre di Gesù e la sua conseguente mediazione verso Gesù, il capofamiglia, affinché provveda in qualche modo<sup>237</sup>. Nel racconto delle nozze di Cana, si può dedurre conseguentemente, la “crisi” che determina il «segno» di Gesù sembrerebbe essere di ordine sociale, non fisico come negli altri «segni» e il reale richiedente sarebbe un membro femminile della famiglia dello sposo la cui richiesta viene mediata dalla madre di Gesù<sup>238</sup>. Si può così individuare una ipotetica motivazione alla base dell'intervento di Gesù anche se resta da spiegare il motivo di tanta atipicità della situazione e della narrazione rispetto allo svolgersi degli eventi degli altri segni.

γύναϊ; – sulla scia di Schnackenburg la maggior parte dei commentatori<sup>239</sup> tende a vedere nel modo in cui Gesù si rivolge alla madre un atteggiamento non «irrispettoso» ma «insolito e strano»<sup>240</sup>. Secondo Brown per Gesù questo è il «modo normale, gentile di rivolgersi alle donne (Mt 15,28; Lc 13,12; Giovanni 4,21; 8,10; 20,13) [...]».

Ciò che è peculiare è l'uso di “donna” da solo da parte di un *figlio* nel rivolgersi a sua *madre*: non ci sono precedenti di questo in ebraico né, per quanto possiamo saperne, nella letteratura greca. Certamente non si tratta di un tentativo di svalutare il rapporto madre-figlio<sup>241</sup>. Nel *Vangelo di*

---

236 WILLIAMS: *The Mother* (1997), 689. Posto sullo sfondo delle consuetudini che animano la vita sociale di un villaggio del Mediterraneo nel I secolo, l'invito di Maria e del figlio ad una festa di nozze costituisce un momento di avvicinamento tra due famiglie mentre la carenza di vino durante il banchetto è motivo di umiliazione e di perdita di prestigio. Williams immagina il retroscena della richiesta a Gesù ipotizzando che un membro (femminile) della famiglia dello sposo abbia fatto presente alla madre di Gesù lo stato di necessità e che «as a first-century Mediterranean woman, Mary would see in such a request an acknowledgment of the honor and status of her family. She would view this as an opportunity to enhance that honor and extend the family's web of reciprocal relationships. It is with this in mind that Mary approaches Jesus, who appears to be the head of her family and, therefore, her patron», WILLIAMS: *The Mother* (1997), 685.

237 Williams non dà per scontato che la madre chieda un miracolo né che sia al corrente delle capacità del figlio, il nucleo è costituito dalle dinamiche relazionali comunitarie attivate dalla festa di nozze: «implicit in Mary's statements may also be a reminder of her son's family obligations», WILLIAMS: *The Mother* (1997), 686.

238 Rimane oscuro il motivo per cui in questo e unico episodio ci sia bisogno di una mediazione e la richiesta di intervento non avvenga per bocca degli interessati.

239 BARRETT: *The Gospel*, 191; OLSSON: *Structure*, 40; LÉON-DUFOUR: *Le signe de Cana*, 232; CARSON: *The Gospel*, 170; MOLONEY, *The Gospel*, 67; WENGST, *Il Vangelo*, 107.

240 SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 462. Seim parla invece di un «cool way of addressing one's mother» (SEIM: *Roles*, 60).

241 L'autore conclude con il sospetto che l'appellativo nasconda un «significato simbolico nel titolo “donna”». BROWN: *Giovanni*, 127 (corsivi dell'autore). Un tentativo di risposta alla rilevata “stranezza” dell'espressione è stato recentemente proposto da Mutand Bulembat che stabilisce un parallelo tra la madre di Gesù e l'architriclino e rinviene nel vocativo γύναϊ una nota di estremo rispetto da parte di Gesù nel vedere la madre in una situazione di difficoltà data dalla mancanza di vino: «the use of this expression in Jn 2.4 thus discloses that Jesus saw his mother in a state of complete desolation [...] because the wine, the element of complete success, was failing», MUTAND BULEMBAT: *Head-Waiter* (2007), 68.

*Giovanni* questo è il modo con cui Gesù si rivolge alle donne e, come tale, compare in quattro occasioni<sup>242</sup>. Per quanto riguarda la modalità narrativa, il redattore introduce sempre il nome delle donne (tranne nel caso di Maria che viene sempre identificata come «la madre di Gesù») ma poi Gesù parla loro nello stesso modo chiamandole «donna». L'unica eccezione a questo modello è quella del versetto 20,16 dove il Gesù risorto prima si rivolge a Maria Maddalena con il solito appellativo e poi, di fronte alla sua incomprensione, la chiama per nome e viene da lei subito riconosciuto.

οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου.<sup>243</sup>: la seconda parte della risposta di Gesù – comunque la si intenda – introduce uno dei temi più importanti e portanti del vangelo: l'ora di Gesù.

Il significato principale che il termine assume nel vangelo è mostrato per la prima volta in Gv 12,23 con le parole «è giunta l'ora (ἐλήλυθεν) che sia glorificato il Figlio dell'uomo» e spiegato nel versetto successivo attraverso una metafora: «se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto». Dunque in termini generali il significato più particolare dell'«ora» nel *Vangelo di Giovanni* rimanda alla morte e resurrezione di Gesù.

Se sia questo il significato del termine anche nel secondo capitolo del vangelo non è però un dato condiviso da tutti i commentatori. L'ipotesi più diffusa vede la citazione dell'«ora» – da leggersi insieme al riferimento ai tre giorni con cui si apre il capitolo – come una anticipazione della morte e resurrezione di Gesù<sup>244</sup>. Non mancano tuttavia eccezioni. Schnackenburg per esempio, pur non distaccandosi del tutto da queste considerazioni, non legge il passo pensando tanto alla morte di Gesù quanto al piano che Dio ha stabilito per la vita del Figlio. «[...] è abbastanza evidente che il Gesù giovanneo pone anche il periodo della sua attività terrena sotto la legge del tempo che il Padre ha misurato e dotato di contenuto. Oltre alle parole “compiere la sua (le sue) opera (e)” (4,34; 5,36; 17,4), è da rilevare in modo particolare l'immagine delle dodici ore del giorno, nelle quali si deve lavorare (11,9; cfr. 9,4). Non poteva Gesù indicare come “sua ora” il tempo indicato dal Padre per operare, proprio nel senso qualitativo secondo cui soltanto il Padre ne deve disporre?»<sup>245</sup>. Dunque agli occhi del redattore il Padre ha stabilito un tempo per ogni azione del Figlio che, stando così le cose, ribatte con un certo distacco alla madre che chiede un'azione non contemplata nel piano per quel momento particolare (l'«ora»)<sup>246</sup>. Schnackenburg pone quindi l'accento sul fatto che le azioni di

---

242 In due occasioni riferito alla madre di Gesù, una volta alla Samaritana e una all'«adultera».

243 Partendo da alcune considerazioni grammaticali Boismard e Lamouille ritengono che la frase avrebbe un tono interrogativo e andrebbe letta quindi come una domanda retorica (“non è forse già venuta la mia ora?”). Il fatto che nei sinottici οὐπω, quando preceduto da un'altra domanda, introduca a sua volta una seconda frase in forma interrogativa (cf. Mc 4,40; 8,17; Mt 16,9) legittima la lettura. La tesi della domanda retorica – già adottata nei primi secoli da Gregorio di Nissa e Teodoro di Mopsuestia – facilita molto la lettura del passo, scompare infatti ogni ambiguità e il tutto diventa lineare: «avec ce sens interrogatif, la réponse de Jésus à sa mère n'offre plus aucune difficulté d'interprétation. A sa mère, qui exprime son inquiétude devant le manque de vin, Jésus reproche d'oublier que l'heure est venue pour lui de se manifester comme Messie et qu'il peut donc remédier au manque de vin grâce à son pouvoir de thaumaturge, grâce à sa “gloire”», BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Évangile*, 106. Nel *Vangelo di Giovanni* tuttavia οὐπω compare in ben 12 occasioni e non introduce mai una interrogazione, né la tesi della domanda retorica è supportata da alcun manoscritto antico. Brown inoltre, basandosi come Boismard e Lamouille su considerazioni di ordine grammaticale, rileva che nel vangelo οὐπω, quando preceduto da una frase negativa (come in Gv 7,30 e 8,20 e anche nella prima parte del versetto 2,4), assume a sua volta un significato negativo (BROWN: *Giovanni*, 129).

244 BARRETT, *The Gospel*, 191; OLSSON, *Structure*, 44; BROWN: *Giovanni*, 129; CARSON: *The Gospel*, 67; MOLONEY: *The Gospel*, 171; WENGST: *Il Vangelo*, 108; Rinaldo Fabris commenta il passo in questi termini: «l'ora nel quarto vangelo, dove complessivamente ricorre 26 volte, associata al verbo “venire”, ἐρχεσθαι, designa il tempo decisivo della rivelazione escatologica, connessa con la persona e l'opera di Gesù (Gv 4,21.23; 5,25.28). L'ora di Gesù, “la sua ora”, si riferisce al suo destino mortale che però sfocia nella gloria (Gv 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1)», FABRIS: *Giovanni*, 215.

245 L'autore aggiunge ancora che «in tal caso, l'«ora» di Gesù in senso stretto non sarebbe altro che il condensato di quella legge, rilevabile in tutta l'opera di Gesù, per la quale la volontà del Padre determina l'operato del Figlio (cfr. ancora 5,17.19.30; 10,18; 14,31), perché proprio nell'ora della morte s'esprime in modo particolare la volontà del Padre (cf. 19,28.30). Perciò anche la prima parola di Gesù potrebbe contenere, da lontano e come sullo sfondo, il preannuncio di quell'ora; ma prima di tutto essa vuole fondamentalmente esprimere – proprio verso Maria – il fatto che il Padre dispone di Gesù», SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 464.

246 Si vedrà nella seconda parte che il termine «ora» nei papiri documentari può assumere anche un significato molto contingente e comune e indicare le ore della giornata, cosa che tra l'altro avviene anche nel vangelo. La posizione di

Gesù non sono da intendersi come una *anticipazione* della δόξα futura, ciò che conta è la *rivelazione attuale* della gloria che già si compie nelle opere e nei segni di Gesù, primo tra tutti in ordine cronologico quello di Cana<sup>247</sup>.

La distanza tra l'interpretazione di Schnackenburg e quella maggioritaria dipende in ultima istanza dall'enfasi posta sulle parole relative alla volontà del Padre (Gv 5,17.19.30; 10,18; 14,31) o su quelle in cui si parla dell'«ora» della morte. Barrett per esempio distingue tra detti nei quali l'ora non è ancora arrivata (Gv 7,30 e 8,20) e detti nei quali Gesù annuncia la venuta dell'ora (12,23.27; 13,1; 17,1) e, basando la propria interpretazione su questi versetti, conclude conseguentemente in modo perentorio che «the hour of Jesus refers to his death on the cross and exaltation in glory»<sup>248</sup>. Non necessariamente si deve però pensare a due opzioni inconciliabili, la centralità dell'«ora» della morte non esclude cioè l'esistenza e la necessità di *altri* momenti determinati dal Padre. Secondo Cullmann «essa [la morte] è il punto centrale, l'ὥρα centrale nella realtà storica di Cristo. Ma da essa si irradia una luce che illumina anche le altre ore della vita di Gesù narrate da Giovanni»<sup>249</sup>. Nel caso specifico del versetto 2,4 non è inoltre senza fondamento pensare che il redattore abbia intenzionalmente mantenuto una certa ambiguità sul significato dell'«ora»: la madre di Gesù ricomparirà infatti solo nel capitolo 19, nell'«ora» della morte ma anche nel momento – previsto anche questo dal Padre<sup>250</sup> – in cui viene affidata al discepolo che Gesù amava e sul quale in ultima istanza Schnackenburg fa leva per la spiegazione della figura della madre di Gesù nel vangelo intero:

[...] forse 19,26 getta una luce nuova su 2,4. [...] Maria rappresenta, nel suo comportamento fiducioso durante le nozze di Cana, coloro che si attendono da Gesù la salvezza. Essa è colei che chiede il dono di Gesù per altri. Se allora la sua preghiera fu esaudita in un modo tale, che il dono del vino additava simbolicamente il futuro, ora a lei è donato il compimento duraturo. Ella deve accogliere come figlio il discepolo che Gesù amava, e restare con lui. Egli le comunicherà quanto essa desiderava sapere, le spiegherà ciò che Gesù ha lasciato detto<sup>251</sup>.

Derrett propone infine una “terza via”. In accordo con la sua interpretazione della pericope alla

Fabris è molto vicina a Schnackenburg: «questa “ora”, come il ritmo e la modalità della missione storica di Gesù dipendono dalla volontà del Padre. Pertanto l'ora dell'intervento di Gesù, che obbedisce a questa prospettiva di relazione filiale con Dio, è sottratta ad ogni influsso umano fosse pure quello della madre. In questa linea interpretativa si integra anche l'appellativo con il quale Gesù si rivolge alla madre: “donna” (cf. Gv 19,26)», FABRIS: Giovanni, 215. Commentando il versetto 7,6 («Gesù allora disse loro [ai suoi fratelli]: “il mio tempo [ὁ καιρός] non è ancora venuto, il vostro è invece sempre pronto”»), anche Oscar Cullmann si esprime in termini simili: «il senso è questo: per voi non esiste kairos [...], non esistono cioè dei momenti particolarmente scelti e stabiliti da Dio nella sua autorità in funzione del suo piano salvifico. Il termine kairos si applica dunque agli altri unicamente in senso profano, in quanto dipende soltanto dall'uomo decidere se un kairos è favorevole o no. Essi possono salire a Gerusalemme in qualsiasi momento lo vogliano, Cristo no, perché egli si trova al centro stesso del piano salvifico divino, i cui kairos sono esattamente stabiliti da Dio». Per l'autore le parole con cui Gesù risponde alla madre nella prima parte del versetto 2,4 rappresentano un parallelo del versetto 7,6. Pur nella diversità del testo (nel capitolo 2 si parla di ἡ ὥρα mentre nel settimo del καιρός), «lo stesso concetto si ritrova [...] nel racconto delle nozze di Cana (Giov. 2,4), che costituisce il parallelo esatto della pericope di Giovanni 7,1-13. Quando Gesù dice qui a sua madre: “Donna, perché ti immischi in ciò che riguarda me? La mia ora non è ancora venuta”, questa risposta equivale a quella che egli dà ai suoi fratelli. Le parole τί ἐμοὶ καὶ σοί corrispondono a ὁ καιρός ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἑτοιμος», CULLMANN, Oscar: Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo, Bologna 1965, 64 (corsivo dell'autore).

247 «Per chi ha fede la δόξα di Gesù è già nella sua azione terrena [...]. Il “segno” non addita soltanto e soprattutto il futuro, ma illumina (naturalmente solo per chi crede) la forza salvifica presente nella persona di Gesù. [...] Nel racconto del miracolo di Cana tutto appare ordinato alla rivelazione attuale della gloria di Gesù», SCHNACKENBURG: Il vangelo, 465.

248 BARRETT: The Gospel, 191.

249 CULLMANN: Cristo e il tempo, 66.

250 Nel versetto 19,28, subito dopo aver affidato la madre al discepolo, il redattore aggiunge «dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta [...]» lasciando intendere che anche la nuova relazione tra la madre e il discepolo rientri tra i momenti prestabiliti (cosa che tra l'altro è confermata da 19,27: «e da quel momento [ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας] il discepolo la prese nella sua casa).

251 SCHNACKENBURG: Il vangelo, III, 450. In modo simile, Lieu, commentando Gv 19,25-27 aggiunge che «the question of 2:4, τί ἐμοὶ καὶ σοί, has now been answered. She is no longer the mother of Jesus but the mother of the disciple whom he loved, Jesus himself reaffirms this with the parallel words, “Behold your mother” – the personal pronoun reappears and thus effects the transformation», LIEU: The Mother (1998), 69.

luce delle prescrizioni rabbiniche sui doni per gli sposi e sul principio di reciprocità, l'autore nega che l'«ora» abbia qui un senso «mistico» o «escatologico» e ne limita il significato ad una attenzione che Gesù avrebbe avuto nei riguardi dello sposo. Dando per scontato il fatto che Gesù e i suoi discepoli debbano ricambiare materialmente, come tutti gli invitati al banchetto, l'invito alle nozze e che l'esaurimento del vino prima della fine della festa sia disonorevole per lo sposo, il momento meno sconveniente per rimediare alla scarsità di vino sarebbe quando – a rigor di logica – nessuno degli invitati potrebbe accorgersene. Ma la madre di Gesù chiede un suo intervento nel bel mezzo della festa e mette così a repentaglio la reputazione dello sposo. In questo senso, «the phrase “my hour has not yet come”, seems to mean no more than, “I shall choose the appropriate moment, and if the wine has already run out it is no due to my indifference. On the contrary...”. The moment is his moment, since it is his present on behalf of his family»<sup>252</sup>.

Per quanto logicamente possibile, la tesi di Derrett è carente in relazione al testo. Il racconto delle nozze dei Cana ha una funzione importante in relazione al vangelo intero: la trasformazione dell'acqua in vino viene descritta come il «primo dei segni»; non è improbabile una connessione tra l'«ora» e il «terzo giorno» con cui si apre il capitolo; la madre di Gesù compare solo qui (prima della morte) e nel momento che precede immediatamente la morte (nell'«ora» intesa nel suo senso più alto: Gv 12,23 e 17,1) quando viene affidata al discepolo prediletto<sup>253</sup>. Tutto ciò non trova posto nella ricostruzione di Derrett che fornisce una serie di informazioni utili per la contestualizzazione degli eventi ma non per una piena comprensione della narrazione nel suo insieme.

**2,5** λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὅ τι ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε (P<sup>66.75</sup>; W<sup>sup</sup>; f<sup>1</sup>; 565: ὅ τι ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε / B: ὅ τι ὃ ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε) – a questo punto del racconto, dopo quello che a tutti gli effetti sembrerebbe essere stato un rifiuto da parte di Gesù alle parole della madre, ci si aspetterebbe tutt'altro che un adeguamento alla sua richiesta. Se quanto precede denota un distacco tra il figlio e la madre, il versetto 5 non trova allora adeguata spiegazione: la constatazione della madre sulla scarsità di vino è seguita da una presa di distanza di Gesù e dall'affermazione che il tempo stabilito (dal Padre) non è ancora giunto; sembrerebbe quindi che stia per accadere quello che Seim definisce «a change in the genetic code. [...] the transformation from son of “Mary” to Son of God» e la *sottomissione* alla volontà del Padre<sup>254</sup>. Tuttavia, come si vedrà nei versetti seguenti, Gesù non rifiuta la richiesta della madre e lei sembra essere abbastanza sicura di quanto avverrà a breve da disporre che i servitori facciano quanto richiesto dal figlio<sup>255</sup>.

**2,6** ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς (A; B; K; M; U; Δ; Θ; Λ; Π; W<sup>sup</sup>; f<sup>1</sup>; f<sup>13</sup>; 2; 28; 69; 124; 157; 565; 700; 788; 1346<sup>c</sup>; 1424: ὑδρίαὶ λίθιναι ἕξ / W<sup>sup</sup>: κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς / P<sup>75</sup>: χωρήσαι ἀνὰ μήτρας) – l'idria può essere definita come un «“vase à eau”, terme de la céramologie grecque qui designe un vase fermé de grande taille, muni de trois anses: deux horizontales pour le transport (comme une amphore), une verticale pour verser (comme une cruche)»<sup>256</sup> dalle dimensioni e capacità variabili<sup>257</sup>. Il fatto che sia specificato il materiale (λίθιναι)<sup>258</sup> è in accordo con le regole di purità ebraiche<sup>259</sup> secondo le quali

252 DERRETT: Water, 93.

253 Al versetto 19,27 si legge: ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητῆς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

254 SEIM: Roles of women, 62.

255 Boismard richiama l'attenzione sull'analogia tra le parole della madre di Gesù e quelle del faraone a Giuseppe in Gn 41,55: «ἔειπεν δὲ Φαραῶ πᾶσι τοῖς Αἰγυπτίοις Πορεύεσθε πρὸς Ἰωσηφ, καὶ ὃ ἐὰν εἴπε ὑμῖν, ποιήσατε», BOISMARD, Marie-Émile: Du baptême à Cana, Paris 1956, 154.

256 YON, Marguerite: Dictionnaire illustré multilingue de la céramique du Proche Orient ancien, Paris 1981, 121.

257 OLSSON: Structure, 48.

258 Olsson mostra un certo scetticismo sul fatto che le idrie in questione siano realmente in pietra, criticando gli esempi citati da Schackenburg propone piuttosto di pensare ad un «hard clay», OLSSON: Structure, 48-49.

259 BROWN: Giovanni, 130.

nel caso un animale impuro morto dovesse cadere su di un vaso di terra questo dovrà essere distrutto (Lv 11,33) mentre un contenitore di pietra potrà essere purificato con l'acqua<sup>260</sup>.

Di queste sei<sup>261</sup> idrie viene indicata una capacità complessiva pari a 12 o 18 metrete, misura – ritenuta equivalente al *bat* ebraico – per i liquidi diffusa nel mondo greco che negli scritti protocristiani canonici compare solo in questa occasione e si ritiene pari a 39.39 litri<sup>262</sup>.

L'espressione giovannea κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων richiama alla mente quanto detto da Simon Légasse su Mc 7,3<sup>263</sup>: «Marc étend à “tous les Juifs” une série de pratiques de purification qui, en réalité, relèvent de la piété pharisienne»<sup>264</sup>. Come nel *Vangelo di Marco* infatti, il redattore applica ad una intera cultura una caratteristica che in realtà è caratteristica solo di una parte di essa<sup>265</sup>.

Sulla base di questa affermazione si dibatte in ambito scientifico sulla reale estensione di questa usanza, nel I secolo della nostra era, anche all'interno della cultura farisaica. I termini della questione sono questi: il vangelo, come anche Mc 3, afferma che durante la festa di nozze «i Giudei» in generale, non sacerdoti, effettuano un lavaggio purificatorio delle mani prima di mangiare del *cibo ordinario*, cioè non sacro perché destinato ad essere offerto al tempio o ad essere dato ai sacerdoti e ai leviti come decima<sup>266</sup>.

Le posizioni sono due<sup>267</sup>: la prima, molto limitativa, è quella sostenuta da Ed P. Sanders secondo il quale la purità rituale era richiesta *solo* nel caso si avesse a che fare con cibo sacro, quello cioè per le offerte e la decima annuale, che in alcune occasioni veniva consumato non solo dai sacerdoti ma anche da coloro che facevano l'offerta. Analizzando le norme levitiche sulla purità Sanders conclude che:

*The only purity law governing ordinary food – apart from the major prohibitions of “abominations” – is that of wet food on which fell the carcass of a swarming thing. [...] there is one more interesting twist with regard to meat.*

260 *m.Beṣah* 2.3: «but they [le scuole di Shammai e Hillel] agree that they may cause water in a stone vessel to make contact in order to make it clean».

261 Alcuni commentatori menzionano incidentalmente e come mera ipotesi il fatto che il numero delle idrie sia un simbolo di imperfezione (vedi Capitolo 2; BARRETT: *The Gospel*, 191; con più decisione BARRETO: *Il Vangelo*: 141; BOISMARD / LAMOUILLE: *L'Évangile*, 102 (corsivi degli autori): «nous pensons que la chiffre “six” fut aussi ajouté par Jean II-B. Le thème de l'eau destinée aux purifications des Juifs a en effet un valeur symbolique. [...] Mais si les rites de purifications doivent être remplacés, c'est évidemment, aux yeux de Jn, parce qu'ils sont *imparfaits*. Est-ce un hasard alors si les jarres contenant cette eau sont au nombre “six”, chiffre qui, pour Jean II, symbolise l'imperfection?») ma alla luce dell'intera narrazione la possibilità perde man mano di incisività e credibilità.

262 BULTMANN: *The Gospel*, 117 n. 3; SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 466, l'autore si rifà per il computo principalmente a Barrois che riporta l'equivalenza tra il *bat*, misura ebraica per i liquidi, e la metreta (attica) corrispondente approssimativamente a 39, 39 litri (BARROIS, George A.: *Manuel d'archéologie biblique*, II, 250). Purtroppo Barrois non cita gli «auteurs hellénistiques» dai quali trae la sua equivalenza *bat* = metreta, si può pensare però in primo luogo a Flavio Giuseppe, una fonte preziosa per la lettura dei testi protocristiani che conferma quanto riferito da Barrois e successivamente utilizzato da Schnackenburg per il suo commento. In *A.J.* VIII 57 egli parla di 20.000 *bat* di olio (e di vino) e specifica che ogni *bat* contiene 72 *sestarii* (ὁ δὲ βᾶτος δύναται ξέστας ἑβδομήκοντα δύο), misura di origine romana che corrisponde a circa 0,50 litri o, per restare nella terminologia del tempo, a due *kotulai*, sottounità della metreta (una metreta attica contiene 144 *kotulai*).

263 «I farisei infatti e tutti i giudei (καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι) non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito (μὴ πυγμῆ νίψωνται τὰς κείρας), attenendosi alla tradizione degli antichi».

264 LÉGASSE, Simon: *L'Évangile de Marc*, I, Paris 1997, 428.

265 Il *Vangelo di Giovanni* si differenzia probabilmente da quello di Marco in quanto, precisando che la purificazione avviene usando l'acqua contenuta nelle idrie, presuppone un lavaggio e non una immersione delle mani come probabilmente andrebbe inteso il passo marciano (STRACK / BILLERBECK: *Kommentar*, II, 14). Aggiunge al riguardo Olsson: «there are three forms of purification: immersion (bathing), springling (as in Mt 15:2) and washing of hands», OLSSON: *Structure*, 53 n. 19.

266 Nel canone ebraico viene infatti detto chiaramente che alcuni cibi devono essere mangiati in stato di purità anche dalla gente comune. È il caso della parte del sacrificio di comunione che rimane all'offerente (Lv 7,20: «chiunque sarà mondo potrà mangiare la carne del sacrificio»), della decima annuale (seconda decima) che viene consumata all'interno del tempio (Dt 14,22-27) e della vittima pasquale (Nm 9,10); cf. SANDERS, Ed P.: *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, Philadelphia 1990, 135. Nel caso delle nozze di Cana queste tipologie di cibi sono ovviamente escluse e si tratta quindi di cibo ordinario.

267 Per una presentazione sintetica del dibattito si veda HARRINGTON, Hannah K.: *Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?*, JSJ 26, 1995, 42-54.

According to Lev. 17,3-5, ordinary people ate *no* ordinary meat: there was to be none. If a person wished to slaughter an animal, he was to bring it to the temple and present it as a peace offering – which, in turn, had to be eaten in purity (Lev. 7,19-21). Deuteronomy, however, has an emphatic rule to the contrary. Because Israelite land was enlarged (Deut. 12,20), people were allowed to slaughter animals in their own towns and villages and eat them in a state of purity or not (12,22). Even firstlings, if blemished, could be eaten in one's own residence in impurity (Deut. 15,21-22). The law of Lev. 17,3-5 was obviously not observable, or not for long, and in the first century it was a dead letter<sup>268</sup>.

L'autore prosegue poi con una rassegna sulle norme della *Mishnah* relative alla questione e si concentra particolarmente sul trattato *Niddah* (10.6.7) nel quale viene concesso alla puerpera, che abbia già superato la prima settimana (o la seconda nel caso abbia partorito una femmina)<sup>269</sup> e perciò già effettuato i rituali necessari per la purificazione, di mangiare i cibi per le offerte. La conclusione è che «all the discussion of handling holy food, and of *when* one could be impure in dealing with food, show that it was *not* expected that all food be handled in a state of purity. If Pharisees always handled their own food in purity, there would be no reason to debate *at what point* they should start handling *the priest' food* in purity»<sup>270</sup>.

A questa serie di considerazioni si oppongono autori come Alon e Neusner<sup>271</sup> che sulla base degli scritti rabbinici sostengono possa estendersi a tutti i farisei anche per i primi secoli della nostra era l'usanza del lavaggio rituale prima di mangiare il “cibo ordinario”<sup>272</sup>. Riferendosi al *Vangelo di Marco*, Alon ritiene che «there is nothing to prevent the assumption that in the days of the writer (and of Jesus) the Associates and many of the people were accustomed to eating their ordinary food in levitical purity, as he expressly testifies»<sup>273</sup>. Alla base della sua tesi ci sono il trattato *Hullin* 2.5<sup>274</sup> e soprattutto *Berakot* 8.2<sup>275</sup> che riporta una discussione tra le due scuole di Hillel e Shammai circa l'ordine nel quale dovevano essere effettuati i rituali prima dei pasti e cita il lavaggio delle mani. La conclusione è che «the Shammaites and Hillelites differ regarding the order of the washing of the hands at mealtimes, and it is obvious that this precept was observed before their time, since they disagree about details»<sup>276</sup>.

La tesi di Alon è stata accettata nella maggiorparte dei commenti al *Vangelo di Marco*<sup>277</sup> e si può dire essere oggi prevalente, sicché anche per il *Vangelo di Giovanni* si può accettare la tesi della generalizzazione di un costume che ha comunque ampia diffusione all'interno della cultura ebraica già nel I secolo.

2,7 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. Καὶ ἐγένισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.  
(124: καὶ ἐγένισαν αὐτὰ) – il fatto che Gesù ordini ai servitori di riempire le idrie ha fatto pensare

268 SANDERS: *Jewish Law*, 148 (corsivi dell'autore).

269 Durante la quale «sarà immonda come nel tempo delle sue regole» (Lv 12,2).

270 SANDERS: *Jewish Law*, 197 (corsivi dell'autore).

271 NEUSNER, Jacob: *From Politics to Piety: the Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs 1973, 83.

272 In realtà è difficile capire quando, nelle fonti rabbiniche, sia in questione il cibo sacro o il cibo ordinario. Alon premette quindi dei principi ermeneutici guida: «a) every Halakah that is formulated in general terms (or its terms are defined, but its date is not stated) and can be referred to the purity required for heave-offering with difficulty, is to be [...] applied to unconsecrated food (and its observance dated to the generation to which tradition assigns it); b) any Halakah whose terms are not specific is to be explained on the assumption that it refers to the purity of ordinary food», ALON, Gendalyahu: *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, 206.

273 ALON: *Jews*, 219.

274 «If one slaughtered a beast or a wild animal or a bird, but no blood flowed forth from them, they are valid; and [further] they may be eaten with unwashed hands as they have not been rendered susceptible to contact uncleanness through blood».

275 Discutendo dei rituali che precedono i pasti: «the school of Shammai say, They (first) wash the hands and after that fill the [*Kiddush*] cup. But the school of Hillel say, They (first) fill the [*Kiddush*] cup and after wash the hands».

276 ALON: *Jews*, 219. La stessa idea è ripresa anche da Westerholm: «since Bet Hillel and Bet Shammai are reported to have differed as to whether or not the handwashing was to precede the “mixing of the cup” (M.Ber. 8.2; cf. 8.4), we need not doubt that the practice of washing the hands before eating ordinary meals was observed in the time of Jesus at least by the adherents of the Pharisaic school (cf. also M.Mik 1.5 f.; t.Mik. 1.7.ff.; John 2:6)», WESTERHOLM, Stephen: *Jesus and Scribal Authority*, Lund 1978, 73.

277 LÉGASSE: *L'Évangile*, I, 428; GNILKA, J.: *Marco*, Assisi 1987, 386; PESCH, Rudolf: *Il Vangelo di Marco*, I, Brescia 1980, 576-577.

ad alcuni commentatori che queste fossero in precedenza vuote. Barreto, nelle sue «note filologiche» al testo, afferma che:

Il verbo gemizô significa riempire un recipiente che è vuoto (6,13: i cesti; Mc 15,36: impregnare d'aceto una spugna; Lc 14,23: la casa in cui non si erano recati i primi invitati; 15,16: riempirsi lo stomaco, detto di uno che ha fame; Ap 8,5: l'incensario, di tizzoni; 15,8: il santuario, di fumo). O che non è destinato a contenere acqua (Mc 4,37: la barca). Le giare erano, pertanto, vuote<sup>278</sup>.

È questa un'idea che ha abbastanza credito<sup>279</sup> anche se in questo caso diventa difficile capire come potessero allora essere state usate fino ad allora per la purificazione rituale<sup>280</sup>.

Sul significato dell'acqua, Olsson passa in rassegna tutti i passi nei quali il termine ricorre e conclude che il versetto è l'unico nel vangelo nel quale il termine ὕδωρ non abbia un significato simbolico ma solo<sup>281</sup>, si potrebbe dire, strumentale alla narrazione e collegato esclusivamente all'idea della purificazione ebraica.

**2,8** καὶ λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε ὑὺν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ· οἱ δὲ ἤνεγκαν. (579: λέγει αὐτοῖς· ὁ Ἰησοῦς / Ϝ<sup>66.75</sup>; B; Θ: ἀρχιτρικλείνω) – l'uso più comune del verbo ἀντλέω è quello di attingere acqua da un pozzo (come in Gv 4,7.15), se ne può quindi spiegare il significato nell'uso simbolico ed con un rimando al versetto 4,11 e a Gesù come «well of living water»<sup>282</sup>.

L'avverbio di tempo ὑὺν scandisce lo svolgersi delle azioni che si susseguono dal versetto 6: ci sono delle idrie di pietra che normalmente e fino ad allora sono state usate per la purificazione rituale; fossero vuote o solo parzialmente piene, sono comunque state riempite di acqua ἕως ἄνω ed ora da esse si deve attingere perché l'architriclino ne assaggi il contenuto.

La figura dell'architriclino è ancora decisamente poco chiara, non viene mai citato negli altri vangeli né negli scritti protocristiani al di fuori del *Vangelo di Giovanni*, non ha praticamente paralleli nella letteratura rabbinica<sup>283</sup> e in quella greca compare solo in un romanzo posteriore databile tra il III ed il IV secolo della nostra era.

È difficile di conseguenza stabilire quale significato abbia nella vicenda e anche a quale ambiente culturale, ellenistico o giudaico, appartenga. Alcune ipotesi sono state avanzate sullo *status* sociale dell'architriclino. Sulle orme di Barrett<sup>284</sup> c'è chi pensa ad uno degli invitati incaricato di presiedere il banchetto<sup>285</sup> nel ruolo di *arbiter bibendi*<sup>286</sup>, o comunque ad una figura di rilievo del mondo ebraico<sup>287</sup> o ellenistico<sup>288</sup>. D'altro canto, il fatto che la festa si svolga in una piccola località della Galilea può far apparire inverosimile l'adozione in tale contesto di un costume proprio dei Gentili e indurre a vedere nell'architriclino un membro della servitù con funzioni direttive<sup>289</sup>.

278 BERRETO: Il Vangelo, 135.

279 OLSSON: Structure, 53; FABRIS: Giovanni, 217;

280 WENGST: Il vangelo, 109.

281 OLSSON: Structure, 54.

282 BARRETT: The Gospel, 192.

283 STRACK / BILLERBECK: Kommentar, II, 407-409.

284 BARRETT: The Gospel, 192.

285 OLSSON: Structure, 56.

286 BARRETT: The Gospel, 192.

287 «Il capo del banchetto rappresenta la classe dirigente, i “giudei”. I capi si disinteressano della situazione del popolo. [...] Essi dirigono il sistema religioso. Soltanto il popolo fedele avverte che la situazione è insostenibile», BARRETO: Il Vangelo, 143.

288 «Although some have argued that the banquet-ruler here is another servant, his role seems too close to the free, high-status rulers of banquets in Greek custom», KEENER, Craig S.: The Gospel of John. A Commentary, I, Massachusetts 2003, 514.

289 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 467. Brown lo descrive come: «lo schiavo che era responsabile della direzione del banchetto [...] e può benissimo essere che nella narrazione della storia il funzionario abbia assunto qualche aspetto dell'*arbiter bibendi*, ben conosciuto nel mondo pagano», BROWN: Giovanni, 130; «non è il presidente della tavola del banchetto o del simposio [...], ma il responsabile che doveva provvedere a far servire a tempo debito nella sala del banchetto (*triklinon*) i cibi e le bevande. Nelle grandi case romane e greche tale funzione era naturalmente svolta da uno schiavo per questo qualificato», WENGST: Il Vangelo, 109; «He was probably an hold family slave», SANDERS, Joseph N. /

Stando alla testimonianza di Eliodoro<sup>290</sup>, scrittore originario della città di Èmisa in Siria<sup>291</sup>, l'architriclino sarebbe un membro della servitù<sup>292</sup> addetto, con funzioni presumibilmente direttive, alla tavola e come tale distinto da colui che si occupa del vino che viene indicato come ἀρχινοχός. Per far fronte alla scarsità di informazioni si sono cercate delle analogie con l'ηγούμενος citato in Sir 32,1<sup>293</sup> o l'ἀρχιερεύς<sup>294</sup>, allontanandosi però dal testo e probabilmente anche dalle intenzioni del redattore alla ricerca di modelli utili sui quali basare l'interpretazione del passo.

**2,9** ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον καὶ οὐκ ἦδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ἦδειςαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος (ᾠ<sup>66</sup>: οἱ δὲ διάκονοι ἦσαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ / ᾠ<sup>66</sup>; ᾠ<sup>75</sup>; A; B, Θ: ἀρχιτρίκλεινος) – richiamando ancora il tema del superamento delle usanze ebraiche, Barreto sottolinea come l'acqua si sia trasformata in vino solo quando è stata attinta dalle idrie per la purificazione, cioè fuori e non dentro di esse<sup>295</sup>.

Mentre i servitori hanno consapevolezza dell'accaduto e sanno che il vino è il risultato di un'azione di Gesù<sup>296</sup>, l'architriclino non sa che prima di essere attinto nelle idrie ci fosse solo acqua. Un elemento da tenere in considerazione al riguardo è la funzione che nel vangelo assume l'avverbio πόθεν, spesso in correlazione con i verbi γινώσκειν o εἰδέναι<sup>297</sup>. In più occasioni ci si chiede da dove vengano Gesù (7,27: «il Cristo [...] quando verrà, nessuno saprà di dove sia»; 9,29: «noi sappiamo infatti che a Mosè ha parlato Dio; ma costui non sappiamo di dove sia») o i suoi doni (4,11) e ciò introduce un «senso recondito» dell'espressione connesso con l'identità misteriosa di Gesù e con l'origine dei suoi doni<sup>298</sup> che probabilmente è presente anche in questo versetto. Il fatto che il segno sia stato riconosciuto dai servitori e non dall'architriclino può far pensare – ciò dipende dall'identità e allo *status* che gli si attribuisce, se di servo o di esponente di spicco della società – che la rivelazione messianica di Gesù abbia anche connotati e implicazioni di ordine sociale e che il

---

MASTIN Brian A.: A Commentary on the Gospel According to St John, London 1968, 112.

290 Autore, probabilmente verso la fine del IV secolo e prima della sua conversione al cristianesimo, del romanzo greco *Le Etiopiche*.

291 Per il dibattito sulla collocazione temporale dell'opera e della vita di Eliodoro si veda COLONNA, Aristide (ed.): Eliodoro: Le Etiopiche, Torino 1987, 23-25. L'editore conclude per una datazione dell'opera tra il 379 e il 395 E.V.

292 Nel racconto a menzionare l'architriclino è Alcmene, figlio di Cibebe, servitrice di Arsace (la cui funzione è descritta con il verbo διακονέω), moglie dello stratega Oroondate. Adirato con il giovane Teagene per aver con la sua bellezza attirato involontariamente le simpatie della padrona e soppiantato coloro che fino ad allora avevano servito la tavola e portato il vino, nel capitolo XXVII (*Aeth. XXVII, MAILLON*) Alcmene afferma: «τὸ ξένον μειράκιον [...] προτετίμηται ἡμῶν, καὶ κῆς καὶ τήμερον παρεισοδεδυκὸς οἰνοχοεῖν ἐπιτέτραπται καὶ τοῖς ἀρχιτρίκλινος ἡμῖν καὶ ἀρχινοχοῖς πολλὰ χαίρειν [...]» («c'est ce jeune étranger [...]. Il nous a supplantés. Arrivé d'hier, on en a fait un échanson. Nous autres, qui depuis longtemps servons à table et offrons le vin, il nous envoie promener [...]»).

293 «Greek speaking Jews also recognized that the chief or ruler (ηγούμενος) of a feast would be among the guests and would be honored afterward if he did his job appropriately (Sir 32: 1-2)», KEENER: *The Gospel*, I, 514.

294 «I emphasized to some extent the prefix ἀρχι- and in any case it is worthy of note that Nicodemus [...] is described as ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων [...] and that the leaders of “the Jews” in Jn are mainly the high priest(s) (ὁ ἀρχιερεύς), 11:47ff; 12:10. If indeed the steward in some way represents the Judaism which did not accept Jesus his speech must be interpreted as an example of “Johannine irony”: “the Jews” unwittingly utter profound truths, which in fact pass judgment on Judaism, such as 11:49f; 7:35; 8:22. Yet only the initiate is aware of the irony», OLSSON: *Structure*, 57; si veda anche BARRETO: *Il Vangelo*, 143 n. 10.

295 BARRETO: *Il Vangelo*, 143.

296 «Il vino simboleggia l'amore. Quello che Gesù dà significa, perciò, la relazione di amore fra Dio e l'uomo che si instaura nella nuova alleanza, relazione diretta e personale, senza intermediari. [...] Questo vino viene offerto ai dirigenti giudei (*il maestro di tavola*), ma costoro non lo riconoscono», BARRETO: *Il Vangelo*, 143.

297 Aggiunge in proposito Olsson che «to know may be used as almost synonymous with to believe, e.g. 17:8 and 14,7.10», OLSSON: *Structure*, 59 (corsivi dell'autore).

298 FABRIS: *Giovanni*, 217. «The contrast between those who recognize the miracle and those who do not is also significant. Although it does not always connote ignorance in a negative sense (cf. 1,48), John often uses πόθεν to underline the ignorance of interlocutors or outsiders unable to comprehend Jesus' works from above (3:8; 4:11; 6:5; 7:27-28; 8:14; 9:29-30; 19,9)», KEENER: *The Gospel*, 514.

vangelo in questo versetto rispecchi una critica verso la stratificazione sociale<sup>299</sup>.

**2,10** καὶ λέγει αὐτῶ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· συ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι. (℣<sup>75</sup>: τὸν καλὸν οἶνον πρῶτον / ℵ; A, G; ℞; K; M; N; U; Δ; Θ; Λ; Π; f<sup>1</sup>; f<sup>13</sup>; 2; 28; 33; 157; 565; 700; 1071; 1424: μεθυσθῶσιν τότε τὸν ἐλάσσω) – stando alla ricostruzione testuale di Boismard e Lamouille, le due figure dello sposo e dell'architriclino non appartengono al Documento C ma sono un'aggiunta di Giovanni II-A e devono essere lette all'interno di una cornice simbolica. Lo sposo viene così visto in base all'analogia con Gv 3,29 come la rappresentazione di Gesù che, seppur formalmente assente dalla scena, ne è al centro in quanto dispensatore del «vino buono».

Le lecteur chrétien pouvait comprendre facilement le symbolisme fondamental del la scène. Le vin donné par Jésus est meilleur que le vin servi au début du repas; il faut comprendre: Jésus apporte un vin supérieur à celui qu'offrait le judaïsme (cf. Mc 2 22 et par.; surtout Lc 5 39)<sup>300</sup>.

A questo punto della narrazione le parole dell'inconsapevole architriclino sanciscono dunque indirettamente il compimento del segno, la regola del vino<sup>301</sup> è stata infranta dallo sposo e il «vino buono» viene servito non al principio del banchetto ma verso la fine o comunque in un momento avanzato dei festeggiamenti.

La maggiorparte dei commentatori ha ritenuto necessaria un'interpretazione del livello simbolico del racconto e del significato del dono di Gesù, il καλὸς οἶνος. La cornice generale resta quella della sostituzione del rituale ebraico e in quest'ambito, onde svelare il significato più profondo del testo, il dono assume un senso che va oltre il riferimento più immediato al vino in sé. Si è vista nel capitolo precedente la posizione di Schnackenburg sull'abbondanza di vino nella letteratura giudaica come «dono escatologico del Messia» e «segno del tempo della salvezza»<sup>302</sup>; sebbene sia questa l'interpretazione prevalente, si è pensato anche a qualcosa di più specifico e approfondito. Boismard, pur accettando la spiegazione generale del vino come simbolo del mondo nuovo instaurato dal Messia, sostiene che «le vin doit avoir une signification plus précise; non pas seulement, d'une façon générale, l'économie de la nouvelle alliance, mais une réalité très précise dans cette économie»<sup>303</sup> e individua questo significato più preciso nella figura e nel concetto della Sapienza nella letteratura ebraica.

En Jo., 2,1 ss., le vin est donné par le Christ au cours d'un banquet. Or deux textes de l'Ancien Testament mettent l'idée du vin en relation plus ou moins explicite avec celle d'un banquet. Dans le livre des Proverbes, on lit ces lignes: «La Sagesse a bâti sa maison, elle a dressé ses sept colonnes, elle a battu ses bêtes, *préparé son vin*; elle dépêche ses servants pour proclamer sur les hauteurs de la cité. Venez, mangez de mon pain, *buvez du vin que j'ai préparé!* Quittez la folie et vous vivrez, marchez dans la voie de la vérité» (9,1-5). On lit de même dans le deuxième Isaïe: «O vous qui êtes altérés, venez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent, venez! Achetez et consommez sans argent et sans payer,

299 Supportando questa tesi Keener commenta che: «John's heroes elsewhere may suggest that Johannine Christians, no matter how numerous they were, felt marginalized by an educated elite with greater social power (cf. esp. 9:24-34)», KEENER: The Gospel, 515.

300 BOISMARD / LAMOUILLE: L'Évangile, 104. Sull'interpretazione dello sposo come rappresentazione di Gesù si vedano anche OLSSON: Structure, 61; FABRIS: Giovanni, 218 e HOSKYN, Edwyn C.: The Fourth Gospel, London 1947, 189-190.

301 L'origine di questa regola è sconosciuta e non se ne hanno altre testimonianze, Schnackenburg le intende come una «osservazione spiritosa» (SCHNACKENBURG: Il vangelo, 468; cf. BROWN: Giovanni, 130).

302 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 473 (cf. cap. II, § 2); BROWN: Giovanni, 136; «con il termine “buono”, *kalòs*, nel quarto vangelo si indica la qualità di Gesù, il pastore “buono” che realizza le attese di Dio e si contrappone a tutti quelli che sono venuti prima di lui (Gv 10,11.14)», FABRIS: Giovanni, 218-219; «in testi giudaici e cristiani antichi troviamo una enorme quantità di passi che parlano del vino come di un distintivo del tempo messianico e del mondo futuro. Il segnale, che viene così dato con il racconto del miracolo del vino compiuto a Cana, è perciò che il tempo messianico è cominciato», WENGST: Il Vangelo, 111. La maggiore opposizione a questa interpretazione è quella di Bultmann che all'interno di una prospettiva ancora più ampia vede nel vino non un riferimento «to any special gift, but to Jesus' gift as a whole, to Jesus himself as the Revealer, as he is finally visible after the completion of his work», BULTMANN: The Gospel, 120.

303 BOISMARD: Du baptême, 139.

du vin et du lait. [...]» (55, 1-2). Dans les deux textes, c'est la Sagesse qui parle; elle invite les hommes à profiter des biens qu'elle offre: le pain pour nourrir et le vin pour désaltérer. Or ce pain et ce vin, c'est l'enseignement qu'elle donne et que les hommes doivent "écouter" pour avoir la vie. Mais, on l'a vu, la scène de la vocation des premiers disciples est dominée par le thème de la Sagesse qui invite les hommes à recevoir son enseignement, à se mettre à son école. Jésus est la Sagesse qui recrute ses disciples [...]. Elle conduit alors ses disciples jusqu'au banquet où elle leur donne le vin de l'enseignement et de la doctrine, qui conduit à la vie<sup>304</sup>.

La Sapienza identificata con Gesù e rappresentata dal vino donato introduce un duplice significato del segno: da un lato il vino nuovo colma le carenze di vino "antico", vale a dire, seguendo il simbolismo proposto, di profeti e parola divina; dall'altro, trattandosi della sostituzione non di vino con vino ma di acqua (per il rituale ebraico) con il «vino buono», sottende anche la sostituzione del sistema rituale ebraico stesso<sup>305</sup>.

**2,11** Ταυτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. (ᾠ<sup>66</sup>: ταυτην πρώτην ἀρχὴν ἐποίησεν τῶν σημείων / Ἔ: Γαλιλαίας πρώτην καὶ ἐφάνερωσεν) – giunto alla conclusione della narrazione, il redattore interviene e sintetizza tre elementi: la trasformazione dell'acqua in vino rappresenta l'inizio dei *segni* di Gesù (sia in generale che, nello specifico, a Cana dato che ce ne sarà un secondo nel seguito del vangelo); tramite il segno Gesù manifesta la sua *gloria* e i discepoli giungono alla *fede* in lui.

Il termine "segno" compare complessivamente 17 volte nel vangelo, non ha un significato univoco – assume diverse sfumature e il redattore ne parla in senso tanto positivo quanto negativo<sup>306</sup> – ma è sicuramente preponderante rispetto alle altre l'accezione positiva dichiarata nei versetti 20,30-31: «molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio [...]».

Una caratterizzazione del significato del "segno" nel *Vangelo di Giovanni* può essere desunta dal confronto con il concetto di "opera" (ἔργον) nel senso di azione miracolosa compiuta da Gesù<sup>307</sup>. Ciò avviene per la prima volta nel quinto capitolo (Gv 5,20.36), poi in Gv 9,3-4; 10,25.32.37; 14,10-12; 15,24 e, al singolare, al versetto 17,4. Ebbene, in tutte queste occasioni gli ἔργα di Gesù «assolvono [...] la funzione di testimonianza resa a Gesù in quanto inviato da Dio (5,36; 10,25.37 s.; 14,11; 15,24); esse attestano in modo sicuro (10,38; 14,11) e convincente (15,24) che il padre ha mandato Gesù (5,36; cfr. 9,4) ossia che il Padre è in Gesù (cfr. 10,38; 14,11)»<sup>308</sup>. È esemplare in tal senso la testimonianza di Gv 14,10 «il Padre, che resta in me, compie le sue opere»; le opere di Gesù mostrano e rappresentano quindi una *cooperazione*, tra lui e il Padre, e ruotano intorno all'idea di missione del Figlio<sup>309</sup>.

Diversamente, il concetto di "segno" mostra «la gloria del Cristo che opera sulla terra»; il carattere di *rivelazione attuale*<sup>310</sup> è in essi dominante ed è per questo che avvengono sempre in pubblico e dopo il versetto 12,37<sup>311</sup> non vengono più menzionati se non nella nota conclusiva del vangelo (20,30-31). «I "segni" sono l'espressione dell'attività rivelatrice di Gesù, che egli svolge sulla terra come Verbo che s'è fatto carne [...] sono essi stessi una rivelazione parlante di Gesù»<sup>312</sup>; in quanto tali sono "esclusivi" di Gesù, mai viene detto infatti che i discepoli compiranno dei segni, potranno solo compiere le «opere» che lui compie (14,12: «ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει»).

304 BOISMARD: Du baptême, 140-141.

305 BOISMARD: Du baptême, 142.

306 In un ristrettissimo numero di casi e solo quando sono gli altri a chiedergli un segno come in Gv 2,23 e 4,48 dove, unico caso nel vangelo, compare l'espressione σημεία καὶ τέρατα.

307SCHNACKENBURG: Il vangelo, 481. Seguo nel seguito il ragionamento di Schnackenburg.

308 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 482.

309 *Ibid.*.

310 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 488.

311 «Sebbene avesse compiuto tanti segni davanti a loro [la folla], non credevano in lui».

312 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 483.

Agli occhi di chi scrive il vangelo quindi, attraverso dei segni dotati di una «configurazione fenomenica materiale»<sup>313</sup>, determinati e – come mostrano i particolari della descrizione dell'episodio di Cana – circostanziati, il Verbo incarnato manifesta storicamente la sua “gloria” di «unigenito del Padre» (1,14). La manifestazione per mezzo dei segni è una concezione talmente fondamentale e fondante della teologia giovannea che il senso del segno può andare anche oltre la singola azione miracolosa e definire l'attività pubblica complessiva di Gesù, come nel versetto 12,37 dove sia le azioni che le parole di Gesù vengono sussunte nella categoria del σημεῖα ποιεῖν, mostrando così i σημεῖα come l'«autentica caratteristica di tutta l'opera di Gesù»<sup>314</sup>.

Rendendo “trasparente” l'essere il Figlio di Dio<sup>315</sup>, i segni sono strettamente connessi non solo con il motivo della manifestazione della δόξα di Gesù, ma anche con la fede<sup>316</sup> che «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio» il cui raggiungimento stando a Gv 20,31 è lo scopo della composizione dell'intero vangelo:

secondo Giovanni σημεῖον, δόξα e πίστις hanno tra loro un rapporto ben preciso: dal σημεῖον nasce la πίστις, se si “vede” la δόξα che in esso risplende<sup>317</sup>.

---

313 «La loro limitazione al tempo dell'attività terrena di Gesù vuole far rivolgere l'attenzione alla irripetibile rivelazione salvifica da parte del Figlio di Dio incarnato», SCHNACKENBURG: Il vangelo, 489.

314 RENGSTORF, Karl H.: σημεῖον, GLNT XII, 17-172, 141. «The astonishing thing is that the ministry of Jesus is described here by means of the expression σημεῖα ποιεῖν, although his σημεῖα were subordinated to the discourses, and his real work was achieved in the revelatory word. [...] the σημεῖα are deeds that speak, and their meaning is developed in the discourses», BULTMANN: The Gospel, 452.

315 RENGSTORF: σημεῖον, 151.

316 Restando nell'ambito della narrazione, Brown commenta che «la fede è il momento culminante della sequela cominciata in 1,37; ciò che i discepoli vedono a Cana è un adempimento della promessa di 1,50 (e 51)», BROWN: Giovanni, 137.

317 RENGSTORF: σημεῖον, 150.

### 3.2 La cacciata dei venditori dal tempio (Gv 2,13-22) e la permanenza a Gerusalemme (Gv 2,23-25)

**13 Si avvicinava intanto la Pasqua dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme. 14 Trovò nel tempio gente che vendeva buoi, pecore e colombe, e i cambiavalute seduti al banco. 15 Fatta allora una sferza di cordicelle, scacciò tutti fuori dal tempio con le pecore e i buoi; gettò a terra il denaro dei cambiavalute e ne rovesciò i banchi, 16 e ai venditori di colombe disse: «Portate via queste cose e non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato». 17 I discepoli si ricordarono che sta scritto: «Lo zelo per la tua casa mi divora». 18 Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: «Quale segno ci mostri per fare queste cose?». 19 Rispose loro Gesù: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere». 20 Gli dissero allora i Giudei: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?». 21 Ma egli parlava del tempio del suo corpo. 22 Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero nella Scrittura e alla parola detta da Gesù.**

**23 Mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome. 24 Gesù però non si confidava con loro, perché conosceva tutti 25 e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro, egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo.**

Il secondo episodio del capitolo ha in se stesso una struttura apparentemente semplice e abbastanza lineare: alla cacciata dei venditori segue la richiesta di un segno di legittimazione alla quale Gesù sembra acconsentire con una risposta che ingenera il fraintendimento degli oppositori; a questo punto interviene la spiegazione del narratore e la menzione del ricordo dei discepoli dopo la resurrezione. In realtà il testo è più complesso e mostra una interconnessione di significati e flussi comunicativi.

[...] le tissu figuratif de ce passage est relativement complexe: le geste dans le Temple est suivi d'interprétations et de paroles où s'entrecroisent les points de vues énonciatifs de Jésus, des juifs, des disciples (et de l'Écriture), entre lesquels les figures se renvoient et se redéfinissent (Temple, Maison de mon père, sanctuaire, corps), et les perspectives temporelles différent<sup>318</sup>.

Ancora prima dei particolari del racconto, la stessa “posizione” all'interno del vangelo è argomento di discussione e incertezza. Contrariamente ai vangeli sinottici, il *Vangelo di Giovanni* presenta infatti la cacciata dei venditori dal tempio non alla fine ma all'inizio dell'attività pubblica di Gesù<sup>319</sup> e unisce nello stesso episodio tratti che negli altri vangeli canonici hanno trovato una

318 PANIER, LOUIS: *Cana et le Temple: La pratique et la théorie. Une lecture sémiotique de Jean 2*, LumVie 209, 1992, 37-54, 47.

319 Schnackenburg giustifica la differente cronologia parlando di influenze «letterarie e teologiche: alla fede dei discepoli (2,11; cfr. 2,22) egli contrappone nettamente l'atteggiamento scettico, incredulo, dei (capi) ἰουδαῖοι (2,18); alla scena della prima rivelazione gloriosa di Gesù in Galilea subentrano i luoghi in cui il pericolo si fa minaccioso (cfr. 2,17), e si tratta di Gerusalemme, addirittura del tempio: un segnale inconfondibile del futuro svolgimento del grande dramma», SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 493; cf. BULTMANN: *The Gospel*, 122 n. 3. Brown spiega l'anticipazione del racconto sia in base a motivi redazionali e teologici. Se nei sinottici gli eventi precipitano dopo l'episodio del tempio, nel *Vangelo di Giovanni* è la resurrezione di Lazzaro che convince i sommi sacerdoti e i farisei a volere la morte di Gesù «soppiantando tutti gli altri fattori che contribuirono alla tragedia»; l'episodio della resurrezione di Lazzaro può quindi – ipotizza l'autore – aver causato lo spostamento della cacciata dei venditori e reso possibile una sua fusione con il detto sulla distruzione del tempio. Quanto alla motivazione teologica: «Giovanni il Battista, preminente nel primo capitolo di Giovanni, adempiva la prima clausola di Mal 3,1: “Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via

collocazione diversa. Seguendo i paralleli sinottici è possibile distinguere nel passo giovanneo tre sezioni: la cacciata dei venditori come tale (Mt 21,12-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-46); la domanda con la quale al versetto 18 «i giudei»<sup>320</sup> reagiscono (Mc 11,28 parr.: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς); le parole di Gesù sulla ricostruzione del tempio in tre giorni che negli altri vangeli (Mc 14,58; Mt 26,61) sono riportate come parole dei falsi testimoni davanti al sinedrio<sup>321</sup>. Riporto di seguito la prima sezione nella lettura dei sinottici.

Mc 11,15-17:

Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστράς κατέστρεψεν, **16** καὶ οὐκ ἤφειεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ. **17** Καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε σπήλαιον ληστῶν.

Mt 21,12-13:

Καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέστρεψεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστράς, **13** καὶ λέγει αὐτοῖς· γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.

Lc 19,45-46

Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας **14** λέγων αὐτοῖς· γέγραπται· καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον ληστῶν.

In termini generali, al di là della distinzione tra il testo giovanneo e le altre testimonianze, l'interpretazione del racconto della cacciata dei venditori ha seguito una duplice direzione: da una parte si trova l'idea sotto molti aspetti "classica" per la quale Gesù avrebbe operato una vera e propria "purificazione" del tempio profanato dagli abusi del commercio<sup>322</sup>, ponendosi così sulla stessa linea dei profeti del canone ebraico con una aspra critica nei confronti del sacrificio e dei sacerdoti<sup>323</sup>; dall'altra una prospettiva rappresentata dal lavoro di Ed P. Sanders<sup>324</sup> che si caratterizza per una maggiore attenzione all'integrazione di Gesù nella società ebraica del suo tempo e propende per una visione dell'azione di Gesù di tipo certamente profetico ma anche simbolico e teso a rappresentare l'evento escatologico del sorgere del nuovo tempio dalle rovine del vecchio<sup>325</sup>.

**2,12** Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας. (M; 124: μετὰ ταῦτα / K; Π; <sup>f</sup>3; 28: καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ / <sup>8</sup>: καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἐκεῖ ἔμειναν) – il versetto 12 ha una funzione di transizione verso il racconto della cacciata dei venditori dal tempio e rappresenta, nell'economia della narrazione, una tappa intermedia del primo viaggio verso Gerusalemme<sup>326</sup>.

davanti a me". La seconda clausola è: "e subito entrerà nel suo tempio il Signore, che voi cercate", clausola che trova adempimento nella presente sequenza di Giovanni», BROWN: Giovanni, 154 (cf. BOISMARD / LAMOUILLE: L'Évangile, 109).

320 In Mc 11,27 parr. non sono «i giudei» in generale a parlare ma «οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι».

321 BROWN: Giovanni, 152.

322 Si veda per esempio HARVEY, Anthony E.: Jesus and the Constraints of History, London 1982, 15.

323 Per una ripresa del tema con un'ampia rassegna di testi ebraici di critica al sacrificio e al tempio si veda EVANS, Craig A.: Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?, CBQ 51/2, 1989, 237-284.

324 SANDERS, Ed. P.: Gesù e il giudaismo, Brescia 1992.

325 SANDERS: Gesù, 103-104.

326 BROWN: Giovanni, 145; WENGST, Il Vangelo, 112.

Trovandosi Cafarnao sulla riva del lago di Tiberiade ad un'altitudine inferiore rispetto a Cana, il verbo καταβαίνω è usato in modo proprio. Il codice *Sinaitico* omette l'informazione circa i discepoli e cita soltanto la madre e i fratelli, che compaiono qui per la prima volta e solo nel settimo capitolo ritorneranno mostrando la loro incomprensione e mancanza di fede<sup>327</sup>. Fabris pone l'accento sull'ordine nel quale viene presentata l'uscita dei personaggi da Cana – Gesù, la madre, i fratelli e i discepoli – e quello di entrata ai versetti 1 e 2 – la madre, Gesù e i discepoli – per sottolineare che «il piccolo dialogo tra Gesù e la madre nel contesto del primo segno [...] ha stabilito la nuova prospettiva in cui si collocano anche i suoi rapporti con l'ambiente dei parenti»<sup>328</sup>.

Se nei sinottici viene detto che Gesù scelse Cafarnao come centro della sua attività (cf. per esempio Mt 4,13), nel *Vangelo di Giovanni* non si trova conferma, e se ne parla solo in questo breve passo e poi in riferimento al figlio del βασιλικός e nel capitolo sesto.

**2,13** Καὶ ἔγγυς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς. (A: καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς / Ɔ<sup>66</sup>; Ɔ<sup>75</sup>; G; L; M; N; U; 1071; 1424: ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα / 579: τὸ πάσχα ἢ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων) – il *Vangelo di Giovanni* menziona in tutto tre Pasque (2,13; 6,4: moltiplicazione dei pani; 11,55: passione) facendo pensare ad un'attività pubblica di almeno due anni<sup>329</sup> e le introduce sempre con la stessa espressione ἦν ἔγγυς τὸ πάσχα; essendo la terza quella della sua morte, c'è chi propone di vedere nella formula un richiamo intenzionale, fin dal secondo capitolo, alla passione<sup>330</sup>.

La narrazione si apre dunque con una scena consueta nel mondo giudaico di pellegrinaggio verso Gerusalemme in occasione della Pasqua secondo i precetti della *Torah*<sup>331</sup> e la specificazione τῶν Ἰουδαίων può essere spiegata con il fatto che l'«evangelista non partecipa (più) alla Pasqua giudaica»<sup>332</sup> o sottintendendo la stessa dinamica di contrapposizione che si è visto essere presente nel racconto delle nozze di Cana: come nel piccolo villaggio della Galilea il rituale di purificazione è stato abolito dal dono del «vino nuovo», così a Gerusalemme Gesù si accinge a criticare alcune caratteristiche di un altro rituale ebraico<sup>333</sup> o della festa più importante<sup>334</sup>.

**2,14** Καὶ εὔρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους (S: τοὺς πωλοῦντας καὶ τὰ πρόβατα καὶ βόας) – entrando nel cortile esterno<sup>335</sup>, Gesù trova davanti a sé i venditori di animali di grosse e piccole dimensioni<sup>336</sup>, l'acquisto dei quali era necessario per i sacrifici prescritti in Lv 1-3, e i tavoli dove si effettua il cambio delle varie monete dei pellegrini nel conio di Tiro necessario per il pagamento degli animali

327 Al riguardo Barrett ipotizza che sia la madre che i fratelli rimangano stabilmente a Cafarnao mentre Gesù comincia la sua attività pubblica, BARRETT: *The Gospel*, 194.

328 FABRIS: *Giovanni*, 219.

329 Idea che Schnackenburg ritiene attendibile (SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 499).

330 Anche sulla base del fatto che in Gv 2,19-21 si stabilisce un collegamento abbastanza esplicito con la sua morte (WENGST: *Il Vangelo*, 114). La formula non è tuttavia esclusiva della Pasqua, in Gv 7,2 si usa infatti la stessa espressione in occasione della festa delle Capanne.

331 Dt 16,2: «immolerai la pasqua al Signore tuo Dio: un sacrificio di bestiame grosso e minuto, nel luogo che il Signore avrà scelto per stabilirvi il suo nome».

332 SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 500; cf. BARRETT: *The Gospel*, 197.

333 BROWN: *Giovanni*, 158.

334 KEENER: *The Gospel*, 519.

335 «Lo *hieron* significa il cortile esterno del Tempio, il Cortile dei Gentili. Il Tempio propriamente detto, l'edificio o santuario (*naos*) è menzionato nei vv. 19-21», BROWN: *Giovanni*, 149; similmente Westcott identifica lo ἱερόν come «the whole sacred enclosure, with the courts and porticoes, which is never used metaphorically» e il ναός come «the actual sacred building, used below of the body of the Lord», WESTCOTT, Brooke F.: *The Gospel According to St. John*, Michigan 1954, 90. Di parere contrario, Schnackenburg ritiene invece che non sia stata fatta intenzionalmente alcuna distinzione tra cortile interno ed esterno (SCHNACKENBURG: *Il vangelo*, 500.).

336 I vangeli di Marco e Matteo menzionano solo i venditori di colombe.

e del mezzo siclo<sup>337</sup> d'argento per la tassa del tempio<sup>338</sup> in base a Es 30,13-16<sup>339</sup> e al trattato *Bekorot* 8,7 della *Mishnah*<sup>340</sup>.

Né i vangeli, né le fonti giudaiche permettono di situare con certezza i venditori di animali e i cambiavalute<sup>341</sup>, resta certo però che la loro presenza almeno nelle vicinanze del tempio fosse normale e funzionale allo svolgimento del culto<sup>342</sup>. Il problema più grande è quello relativo alla ubicazione dei venditori di animali, mentre infatti per i cambiavalute esiste nel trattato *Šekalim* una attestazione chiara del fatto che almeno per gli ultimi cinque giorni del mese di *Adar* potessero esercitare nel cortile dei Gentili in occasione della tassa sul tempio<sup>343</sup>, lo stesso non può dirsi dei venditori di animali. Un'ipotetica spiegazione della loro presenza nel tempio<sup>344</sup> è quella di Eppstein<sup>345</sup> secondo il quale nell'anno 30, in seguito ad una rottura tra il Sinedrio e i sacerdoti del tempio e allo spostamento – forse volontario – del primo nei pressi del monte degli Ulivi<sup>346</sup>, sede del mercato dove fino ad allora si erano venduti gli animali per il culto sacrificale, il sommo sacerdote Caifa decise di compromettere i profitti di coloro che avevano aperto le porte al Sinedrio creando una sorta di concorrenza all'interno del tempio<sup>347</sup>. La presenza dei venditori di animali dentro il primo cortile sarebbe stato quindi non un dato ovvio e costante al quale i pellegrini ebrei erano abituati ma una innovazione propria del tempo di Gesù che la tesi di Eppstein, pur se tra molti

---

337 Il siclo (שקל) è una unità di misura dell'argento che definisce anche la relativa moneta; il mezzo siclo e la tassa stessa nei testi greci vengono tradotti con δίδραχμα (Es 30, 13-16; Mt 17,24). «At this stage [sotto la dominazione romana] Jews were permitted to mint only bronze and copper coins. Instead of changing the law, the temple authorities opted to look elsewhere for a coinage that would enable worshippers to obey the current law by paying in silver. The Jewish authorities could have decided for Roman coins minted at Antioch, and later in the coastal cities of Caesarea, Gaza and Askalon, but these were the coins of an occupying power and they were used to pay Roman taxes. It would be inappropriate to use such coinage in the temple, and in particular to pay for the national sacrifice. [...] Tyre, on the contrary, was an autonomous mint, whose authority to strike silver coins antedated the presence of Rome in the east. There were other advantages. Its coins had a higher silver content (90%) than those of other mints (average 80%), and careful quality control ensured a consistent standard», MURPHY-O'CONNOR, Jerome: Jesus and the Money Changers (Mark 11:15-17; John 2:13-17), RB 107, 2000, 42-55, 46-47.

338 Si veda in proposito SANDERS, Ed P.: Il giudaismo, Brescia 1999, 214. Il trattato *Šekalim* della *Mishnah* stabilisce che la tassa andava pagata nel mese di *Adar* mentre la Pasqua si sarebbe celebra il quindicesimo giorno del mese seguente (*Nisan*). Più precisamente in *m.Šekal.* 1.3 si legge che dal quindicesimo giorno del mese di *Adar* i cambiavalute venivano posti fuori dal tempio mentre dal venticinquesimo giorno fino alla fine del mese al suo interno (שקלנות), cf. in proposito ABRAHAMS, Israel: Studies in Pharisaism and the Gospels, New York 1967 (1917), 86.

339 Es 30,13: «Chiunque verrà sottoposto al censimento, pagherà un mezzo siclo (שקל / δίδραχμα), computato secondo il siclo del santuario, il siclo di venti ghera. Questo mezzo siclo sarà un'offerta prelevata in onore del Signore».

340 «[The redemption price of] five *selas* [to be paid to the priest] for the [firstborn] son [must be given in coins based] on the Tyrian *maneh* [as the standard]; [...]. And aught [that has to be redeemed] may be redeemed with silver or with aught of equivalent [money] value, except only the [half-] *shekel-dues*».

341 «L'acquisto e la vendita di animali sacrificali di solito aveva luogo all'esterno. Non si è in grado di stabilire il problema della precisa collocazione, ma si può ipotizzare che il commercio fosse consentito soltanto nel cortile dei gentili, se in qualche punto fosse stato confinante col tempio», SANDERS: Gesù, 85 n. 6.

342 Si veda sulla questione l'ampia panoramica sugli studi e la discussione di Sanders (SANDERS: Gesù, 84-98).

343 Da ciò si può dedurre che normalmente il cambio per l'acquisto degli animali dovesse avvenire all'esterno dell'area del tempio. Il vangelo non specifica quando precisamente Gesù sia arrivato a Gerusalemme, informa che la Pasqua era vicina ma non di quanti giorni mancassero, quindi non è in linea di massima da escludere che l'episodio sia avvenuto tra il 25 e la fine del mese di *Adar* e che i cambiavalute del tempio fossero nel luogo e tempo opportuno.

344 Perché comunque il testo del vangelo senza ambiguità afferma che i venditori fossero ἐν τῷ ἱερῷ.

345 EPPSTEIN, Victor: The Gospel Account of the Cleansing of the Temple, ZNW 55/1, 1964, 42-58.

346 Le fonti, tratte tutte dal *Talmud*, sono indicate in EPPSTEIN: The Gospel, 48 n. 47.

347 «If he [Caifa] could not banish the Sanhedrin from their new meeting place, at least he could show his displeasure toward those who opened their doors to his enemies. The men of Hanuth [la sede del mercato sul monte degli Ulivi] depended upon the Temple for their sustenance. It is not unreasonable to surmise, on the evidence of the gospels, that the High Priest permitted vendors of doves another sacred offerings to set up shop in the Temple court by way of punitive competition. Although it has been assumed as a fact, there is no evidence that this traffic took place in the Temple prior to 30 C.E. Since there was always the possibility that birds or animals might break loose or become mixed on the way from Hanuth to the Temple, thus creating special difficulties and possibly even resulting in religious trespass or sacrilege, the availability of the offerings in the very Temple court would be a serious blow to Hanuth's enterprise», EPPSTEIN: The Gospel, 55.

problemi, può aiutare a mettere in luce<sup>348</sup>. Di parere contrario, Jeremias argomenta citando come testimonianze della normalità della vendita di animali nel cortile dei Gentili i vangeli stessi, Zc 14,21 e il trattato *Beṣah* 2.4.61 del *Talmud* di Gerusalemme<sup>349</sup>.

Un commercio di animali per i sacrifici della città di Gerusalemme ci è attestato con certezza solo sulla spianata del Tempio. Gesù si reca sulla spianata del Tempio. Vi rovescia «i banchi dei cambiavalute» e le «sedie dei venditori di colombe»; secondo Gv 2,14 si tratta di venditori di «pecore, buoi e colombe». [...]

Si può quindi concludere che nell'atrio dei Gentili, nonostante la santità del recinto del Tempio, poté benissimo svolgersi un florido commercio di animali per i sacrifici<sup>350</sup>.

Per designare i cambiavalute il vangelo usa le due espressioni *κερματιστής*, che sembrerebbe un termine generico<sup>351</sup>, e, nel versetto 15, *κολλυβιστής* cioè colui che riceve il כָּל בֶּן כֶּן, la percentuale richiesta per il cambio del denaro (*Šekalim* 1.6)<sup>352</sup> che Barrett ipotizza pari al 2-4% dell'intera somma<sup>353</sup>.

**2,15** καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν (N: καὶ ἐποίησεν / P<sup>66</sup>; P<sup>75</sup>; G; L; N; W<sup>sup</sup>; f<sup>1</sup>; 33; 565: καὶ ποιήσας ὡς φραγέλλιον; 33: ἐκ σχοινίου / P<sup>75</sup>; A; M; G; K; L; P; U; Δ; Π; Ψ; f<sup>1</sup>; 2; 28; 565; 579; 700; 1071: καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν / N; f<sup>3</sup>; 69<sup>c</sup>; 157; 1346: καὶ τὰς τραπέζας κατέστρεψεν / 69: καὶ τὰς τραπέζας κατόρθωσε) – il versetto 15 contiene un certo numero di quelli che Brown chiama «tratti giovannei», ossia caratteristiche, aggiunte o differenze, proprie del *Vangelo di Giovanni* che nei sinottici non sono presenti. Mentre nei vangeli di Marco e di Matteo Gesù caccia sia i venditori che i compratori, nel *Vangelo di Giovanni* non si fa menzione degli acquirenti ma solo di tutti i venditori con in relativi animali e i cambiavalute citati nel versetto precedente<sup>354</sup>. È difficile spiegare però la precisazione τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, se cioè ad essere scacciati con la sferza sono tutti i personaggi e gli animali menzionati nel versetto precedente, perché poi aggiungere il riferimento alle pecore e ai buoi. Bruce Chilton cerca di dare una risposta focalizzando il senso dell'intero racconto nella versione del *Vangelo di Giovanni* intorno ad un altro “tratto giovanneo”, il φραγέλλιον ἐκ σχοινίων<sup>355</sup>, ossia una sferza fatta di corde «used to tether the oxen and sheep»<sup>356</sup>. L'assunto di base è che sia corretta l'ipotesi di Epstein secondo cui nell'anno 30 il sommo sacerdote Caifa diede il permesso ai mercanti di installarsi all'interno del tempio, e che Gesù si sia scagliato contro i venditori non tanto per gli animali in sé quanto per lo scambio di denaro entro i confini dell'area sacra<sup>357</sup>. Una conferma è data dal termine *κερματιστής* che, lungi dall'essere sinonimo di

348 Cf. BROWN: Giovanni, 155.

349 «R. Baba b. Buta, contemporaneo di Erode il Grande, fece venire tremila capi di bestiame minuto e li pose in vendita sulla Montagna del Tempio per gli olocausti e i sacrifici pacifici», JEREMIAS, Joachim: Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario, Roma 1989 (1958), 87.

350 JEREMIAS, Joachim: Gerusalemme, 86-87.

351 Che nei sinottici non compare affatto. «Κερματιστής indicates properly the changer of large into slammer coins», WESTCOTT: The Gospel, 90; cf. anche Barreto: «il termine kerma indica solo la moneta», BARRETO: Il Vangelo, 150.

352 ABRAHAMS: Studies, 86.

353 BARRETT: The Gospel, 197.

354 È a loro che Barrett riferisce il πάντας (BARRETT, The Gospel, 197-198).

355 «From the latin *flagellum*, a whip of scourge [...] *flagellum* was also used to describe a whip for driving cattle, and this may be the sense here. The word was also transliterated into Hebrew (פֶּרְגֵל, פֶּרְגֵל), with the meaning “whip” or “scourge”», BARRETT: The Gospel, 197; cf. WESTCOTT: The Gospel, 91.

356 «Staffs and objects not suited to the practice of sacrifice were forbidden in the Temple, but Jesus is here portrayed as using the very objects which would need to be there in order to control the animals, so as to expel them and their vendors» CHILTON, Bruce: [ὡς] φραγέλλιον ἐκ σχοινίων (John 2.15), in HORBURY, William (ed.): Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel, Sheffield 1991, 330-344, 340-341.

357 «The scandal of the arrangement [si riferisce alla nuova organizzazione del commercio] was not the animals, but the money being paid for them in the precincts of the Temple. For that reason, the uniquely Johannine, “Do not make my

κολλυβιστής, non allude – secondo Chilton – al cambio di moneta per il pagamento del mezzo siclo, equivalente a 2 drachme di argento o a una statera e non assimilabile al significato del κέρμα come moneta di piccolo taglio, ma al commercio degli animali<sup>358</sup>, ambito in cui lo «small change» indicato dal termine κέρμα sarebbe più probabile<sup>359</sup>. Il redattore avrebbe quindi fuso in un unico passo la terminologia proveniente da due fonti differenti, una di tipo sinottico riguardante i cambiavalute e l'altra i venditori di animali con annesso il termine κέρμα, confluito impropriamente nel testo finale del vangelo<sup>360</sup>.

La conclusione è che «what Jesus was doing in the Temple was preventing the sacrifice of animals whose trade made them ritually impure in his eyes, and the focus of his action is marked by the φραγέλλιον ἐκ σχοινίων»<sup>361</sup>, e ciò depone contro l'interpretazione dell'episodio data da Sanders come di una minaccia o profezia della distruzione del tempio<sup>362</sup> in favore della centralità dell'atto purificatorio<sup>363</sup>: «it might seem wise to return to the theory of the Synoptic Gospels, and portray Jesus as objecting to priestly corruption, as in Evans's suggestion. But John – or rather the second source of John – suggests we have a tighter focus to achieve, a focus not on commercialism as a whole, but on the specifics of trading for sacrificial animals in the precincts of the Temple»<sup>364</sup>.

**2,16** καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου – nei sinottici vengono rovesciati anche i banchi dei venditori di colombe e poi Gesù si rivolge loro citando Is 56,7 e Gr 7,11; nel *Vangelo di Giovanni* Gesù caccia i venditori di animali (apparentemente tutti), rovescia il denaro e i banchi dei cambiavalute e si rivolge ai venditori di colombe non con le azioni ma con le parole che solitamente vengono intese come un adattamento di Zc 14,21 sulla venuta del Messia «in quel giorno non vi sarà neppure un Cananeo nella Casa del Signore degli eserciti»<sup>365</sup>. Il trattamento riservato ai venditori è spiegato da Brown con l'ipotesi di un richiamo al *Levitico* secondo cui «le colombe o i piccioni erano il sacrificio dei poveri (Lv 5,7), e ciò può spiegare il trattamento più mite dei

---

father' house a house of trade" (2,16b), is precisely to the point», CHILTON: [ὥς] φραγέλλιον, 338.

358 «The coins collected for exchange into a half shekel were not such as could easily be described as κέρμα; the collection was rather of the δίδραχμον, as at Mt. 17,24 and the amount was commonly paid for two, with the στατήρ (cf. Mt. 17,27). [...] The coins involved in the collection of the half-shekel, however, were clearly not κέρμα, when it is borne in mind that a shekel was the equivalent of four δραχμαὶ or denarii», CHILTON: [ὥς] φραγέλλιον, 339-340.

359 CHILTON: [ὥς] φραγέλλιον, 340.

360 «The appearance emerges, then, that in the received text of John, the Synoptic story of the money-changers has been cross-bred with the story of the second source, in which the cashiers of the animal-vendors had their small change poured off their tables, and the tables themselves were overturned», CHILTON: [ὥς] φραγέλλιον, 340.

361 CHILTON: [ὥς] φραγέλλιον, 342.

362 Sanders ritiene che l'azione contro i venditori sia stata una «dimostrazione che simboleggiava profeticamente l'evento che stava per accadere», di conseguenza «egli non desiderava purificare il tempio né da un commercio disonesto né da un commercio in contrasto con il culto "puro". Né si oppose ai sacrifici del tempio comandati da Dio a Israele. Intendeva piuttosto indicare che la fine era alle porte e che il tempio sarebbe stato distrutto, affinché potesse sorgere un tempio nuovo e perfetto», SANDERS: Gesù, 103.104; sulla prevalenza dell'aspetto profetico nell'azione di Gesù si veda anche BULTMANN: The Gospel, 122.

363 Opinione peraltro condivisa dai commentatori del racconto giovanneo: «un'azione di Gesù nel senso di purificare l'area del Tempio correggendo gli abusi sarebbe stata perfettamente comprensibile», BROWN: Giovanni, 159; Wengst parla di «una cacciata dell'affarismo dal luogo santo», WENGST: Il Vangelo, 118; Fabris radicalizza l'interpretazione ritenendo che «l'azione di Gesù come è presentata nel quarto vangelo non è diretta contro gli abusi o le irregolarità di questo mercato o traffico finanziario, ma contesta radicalmente la sua legittimità», FABRIS: Giovanni, 235.

364 CHILTON: [ὥς] φραγέλλιον, 342.

365 DODD: L'interpretazione, 371; BOISMARD / LAMOUILLE: L'Évangile, 109; BARRETT: The Gospel, 198; «La seconda parte di Zaccaria (14,21), scritta sullo sfondo del Tempio post-esilico, aveva promesso che nel giorno ideale del Signore tutto sarebbe stato santo in Gerusalemme e non ci sarebbe stato neppure un mercante nel Tempio, e questo sembra sia stato il testo implicito nel racconto di Giovanni», BROWN: Giovanni, 158. Di parere diverso, Schnackenburg ritiene che il passo derivi «direttamente dalla situazione e non contiene un accenno diretto alla Scrittura. Per Giovanni, qui Gesù parla per la coscienza che egli ha d'essere il Figlio [...]», SCHNACKENBURG: Il vangelo, 501; contro l'evidenza testuale di un richiamo al *Libro di Zaccaria* anche Bultmann (BULTMANN: The Gospel, 124 n. 1).

venditori di colombe»<sup>366</sup>.

**2,17** ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με (P<sup>66</sup>; L; W<sup>sup</sup>; Θ; 1346: καταφάγετέ / 1071: κατέφαγέν) – dopo un ipotetico riferimento al *Libro di Zaccaria* le parole dei discepoli introducono una evidente citazione scritturistica dal *Salmo* 68,10<sup>367</sup> nella traduzione della *Septuaginta* «ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με»<sup>368</sup>. Il procedimento è molto attestato nel vangelo, nella cui prima parte ci sono sette citazioni<sup>369</sup> di testi ebraici introdotte in modo simile: «they either have no introduction or use a form of the verbal expression ἐστίν γεγραμμένον, “it is written”. [...] This manner of referring to the Scripture ends with these two passages [Gv 12,13.15]»<sup>370</sup>.

Il futuro del verbo, originariamente nel *Salmo* si trova un aoristo (κατέφαγεν με), dà un tono profetico al versetto e lascia intravedere un richiamo alla morte di Gesù; anche per il *Vangelo di Giovanni* quindi non si esclude, come nei sinottici, un collegamento della cacciata dei venditori con la passione: «anche se Giovanni non colloca la purificazione del recinto del tempio immediatamente prima della morte di Gesù come fanno i sinottici, il suo racconto conserva ancora la memoria che quell'azione portò alla sua morte»<sup>371</sup>.

In relazione al fatto che non tutti manoscritti del *Vangelo di Giovanni* riportano il verbo al futuro, si deve tenere presente che neanche tutti i testimoni della *Septuaginta* riportano l'aoristo. L'aoristo è infatti usato nel codice in minuscolo 1071 del vangelo e il futuro nei manoscritti B e S della *Septuaginta*. Menken parla in proposito di reciproco “adattamento”: «we are to explain the use of the future in Ps 68:10 in B and S as an adaptation of the text of the LXX to that of John, and the variant with the aorist in John 2:17 has to in its turn an adaptation of the text of John to that of the LXX»<sup>372</sup>.

**2,18** Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς; (A; L; N; P: διγνύεις) – contrariamente ai sinottici il *Vangelo di Giovanni* non chiarisce

366 BROWN: Giovanni, 149.

367 Maarten Menken, vede nel versetto 17 una sorta di interruzione del flusso narrativo, suppone infatti che sia possibile «to surmise that John 2:17 has been added by the evangelist to materials that were available to him, probably within the framework of the narrative concerning Jesus' final days. The preceding description of the cleansing of the temple (2:14-16) shows unmistakable agreements with the synoptic version of the event (Mark 11:15-17 parr.), and it will have belonged to the tradition used by the evangelist. [...] Our conclusion has to be that John 2:17 has been formulated by the evangelist, and that he has inserted the entire verse 2:17 into traditional materials that were at his disposal», MENKEN, Maarten: *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in textual Form*, Kampen 1996, 37.38. Con questa citazione tuttavia il redattore non si pone fuori dalle tradizioni su Gesù e non introduce elementi assolutamente nuovi: «in the Fourth Gospel and elsewhere in the NT, the suffering of the righteous one from Psalm 69 is frequently considered as having been realized in Jesus' passion. According to John 15:25, Jesus considers the world's hatred as a fulfilment of Ps. 69:5. When Jesus is hanging on the cross, he says, according to John 19:28, “that the Scripture may be fulfilled”: “I am thirsty”; this look like an allusion to Ps. 69:22, a passage also alluded to in Matt. 27:34, 48; Mark 15:36; Luke 23:36. [...] Even if, as we saw, the insertion of the quotation and the introductory clause in John 2:17 are due to the fourth evangelist, the selection of a text precisely from Psalm 69 has been influenced clearly by an early Christian tradition of interpretation of Scripture which the evangelist knew and which already existed before him», MENKEN: *Old Testament Quotations*, 41.

368 Che si tratti di una citazione dalla *Septuaginta* e non da un'altra fonte è ritenuto incontrovertibile da Menken per la convergenza dei due testi sui termini οἶκος (invece di οἰκία usato più spesso nel vangelo) e κατεσθίειν invece di ἐσθίειν ο κατανάλισκειν, MENKEN: *Old Testament Quotations*, 39.

369 Gv 1,23; 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,13.15.

370 MOLONEY, Francis J.: *The Gospel of John as Scripture*, CBQ 67/3, 2005, 454-468, 457.458.

371 BROWN: Giovanni, 162. Brown chiama in causa anche il versetto precedente del *Salmo* 68 – «sono un estraneo per i miei fratelli, un forestiero per i figli di mia madre» – in quanto confacente in una certa misura agli eventi svoltisi a partire dal versetto 12, quando, presumibilmente, i fratelli e la madre di Gesù sono rimasti a Cafarnao: «la separazione dai fratelli può essere significativa in rapporto a 2,12; Gesù lasciò i suoi fratelli per andare a Gerusalemme, ed essi sarebbero stati separati da lui durante il ministero a causa della loro incredulità», BROWN: Giovanni, 161.

372 MENKEN: *Old Testament Quotations*, 39.

chi siano gli interlocutori di Gesù e li definisce con il termine generico già trovato all'inizio del racconto οἱ Ἰουδαῖοι<sup>373</sup>.

Mc 11,27-28

Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι 28 καὶ ἔλεγον αὐτῷ· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς;

Mt 21,23

Καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερὸν προσῆλθον αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ λέγοντες· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην;

Lc 20,1-2

Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εὐαγγελιζομένου ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις 2 καὶ εἶπαν λέγοντες πρὸς αὐτόν· εἰπὸν ἡμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ἢ τίς ἐστὶν ὁ δούς σοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην;

Schnackenburg ritiene in realtà si tratti solo dei «custodi del tempio, ai quali erano affidate le chiavi ed il mantenimento dell'ordine»<sup>374</sup>. Al di là dell'identità degli interlocutori, la richiesta è volta ad ottenere una prova dell'autorizzazione divina del suo comportamento; come per i profeti, ciò che si chiede a Gesù è un miracolo di legittimazione<sup>375</sup>. Il significato del termine σημεῖον è per certi versi quello tipico del vangelo, si tratta sempre infatti di un segno per mezzo del quale credere qualcosa<sup>376</sup>; il contesto è però del tutto differente e la richiesta sembra essere una contrapposizione intenzionale del redattore tra la fede dei discepoli che ha concluso il racconto delle nozze di Cana e l'incredulità dei «Giudei» che chiedono un segno.

**2,19** Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν (B: καὶ τρισὶν ἡμέραις) – anche la risposta è caratterizzata dallo stile del profetismo ebraico<sup>377</sup>; alla richiesta di un segno Gesù acconsente ma proponendo un segno del tutto differente e risponde con una frase enigmatica che di conseguenza non viene intesa dalla controparte. La scena si svolge nel cortile del tempio e il τοῦτον non può che essere stato compreso in riferimento all'edificio, così realmente avviene e da ciò nasce un «equivoco»<sup>378</sup>. La scelta dei verbi λύω e ἐγείρω non è casuale, anche se nella letteratura protocristiana solo il primo ha tale accezione (At 27,41; Ef 2,14) entrambi possono comunque in linea di massima riferirsi sia ad un edificio che ad un corpo<sup>379</sup> e quindi ben si prestano alla configurazione del fraintendimento. Che il riferimento sia alla morte di Gesù è reso chiaro dalla specificazione ἐν τρισὶν ἡμέραις che richiama il primo versetto del secondo capitolo e il giorno della resurrezione. Brown suggerisce invece si possa trattare di un'espressione generica per indicare un tempo «breve ma indefinito»<sup>380</sup> poi elaborata in senso cristologico dal redattore.

Dal punto di vista della narrazione, inoltre, la scelta del termine ναός invece di ἱερόν ha

373 «Questo è un buon esempio dell'uso giovanneo, perché il parallelo sinottico (Mc 11,27 e par.) parla di capi dei sacerdoti, scribi e anziani del popolo», BROWN: Giovanni, 150.

374 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 502.

375 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 503. Più genericamente Bultmann ritiene si tratti del “tipico punto di vista ebraico” per il quale l'incredulità ha bisogno di una prova per diventare fiducia (BULTMANN: The Gospel, 125), idea criticata da Wengst che adduce un dibattito del *Talmud* babilonese in cui «Rabbi Elieser cerca di legittimare le proprie decisioni dottrinali con azioni miracolose, ma viene decisamente respinto dai suoi colleghi» (WENGST: Il Vangelo, 120).

376 BULTMANN: The Gospel, 124 n. 8.

377 Anche il modo imperativo dei verbi che seguono si adatta al tono profetico, similmente avviene in Am 4,4 e Is 8,9 ss. (BULTMANN: The Gospel, 125).

378 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 503.

379 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 504; BARRETT: The Gospel, 199.

380 BROWN: Giovanni, 161; cf. SCHNACKENBURG: Il vangelo, 508.

importanti conseguenze.

The term *ho naos*, as well as being used for the whole of the Temple area, sometimes refers only to the inner sanctuary of the Temple area. In Jesus' words there is an indication that more than the building is in question. It is a "holy and sacred place", a sanctuary where God resides"<sup>381</sup>.

L'osservazione di Moloney troverà ampia conferma nel materiale documentario che mostra infatti tanto un uso generico quanto una particolare connotazione del ναός come luogo specifico nel quale risiede la divinità. Proprio grazie a questa duplicità del significato nel dialogo tra Gesù e i giudei ha luogo una sorta di divaricazione, le parti continuano a parlare ma intendendo due cose completamente differenti.

Both words can refer to the building of the Temple, but the context shows that, for the autor and thus for the implied reader, a distinction must be made. "The Jews" are caught in a narrative situation where they are not prepared to go beyond the building of the Temple (*to hieron/ho naos*). Jesus has distinguished between the two words, but for "the Jews" they refer to the same reality"<sup>382</sup>.

**2,20** εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσεράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; **2,21** ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ (A; B<sup>c</sup>; G; H; L; M; N; P; U; Δ; Θ; Λ; Π; Ψ; Ϝ; ϝ<sup>3</sup>; 2; 28; 157; 1071: ὠκοδομήθη) – l'intendimento dei «giudei» è rivolto ovviamente all'esteriorità delle parole di Gesù e il fraintendimento dà la possibilità al redattore di chiarire a cosa realmente si riferisse e di mettere in luce la loro incredulità<sup>383</sup>. Non mancano tratti storicamente attendibili: stando alla testimonianza di Flavio Giuseppe (*A.J.* XV 11)<sup>384</sup> la cifra di 46 anni per la ricostruzione del tempio non è infatti improbabile<sup>385</sup>; ad un altro livello inoltre, l'episodio della minaccia della distruzione del tempio può realmente ricondursi a Gesù come è confermato dalle parole dei testimoni del processo in Mc 14,58; 15,29; Mt 26,61 e 27,40 e in At 6,14.

Mc 14,57-58

Καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες **58** ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.

Mc 15,29

Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινούμεντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· οὐὰ ὁ καταλύων τὸν

Mt 26,61

εἶπαν [sogg. i falsi testimoni]· οὗτος ἐφη· δύναμαι καταλύσαι τὸν ναὸν θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομήσαι.

Mt 27,39-40

Οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινούμεντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν **40** καὶ λέγοντες· ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σώσον σεαυτὸν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, [καὶ] κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

At 6,14

ἀκηκόαμεν [sogg. i falsi testimoni contro Stefano] γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔτη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.

381 MOLONEY, Francis J.: Reading John 2:13-22: The Purification of the Temple, RB 97, 1990, 432-452, 444-445.

382 MOLONEY: Reading (1990), 446.

383 «Questo passo è particolarmente significativo. Vediamo qui il caratteristico espediente giovanneo di far dire a Gesù qualcosa compreso dai suoi interlocutori a un determinato livello, ciò che fornisce all'evangelista l'opportunità di spiegare il vero significato, che si trova ad un altro livello», SANDERS: Gesù, 100.

384 Che riporta il diciottesimo anno del regno di Erode come data di inizio dei lavori di ricostruzione del tempio.

385 WENGST: Il Vangelo, 120 n. 23. «Partendo dal 37 a.C., inizio del regno di Erode, l'anno diciottesimo cade tra il 20-19 a.C. e perciò i 46 anni di Gv 2,20 arrivano al 27/28 d.C.. Ma lo stesso G. Flavio nell'opera precedente, "Guerra giudaica", forse per errore, fa iniziare la ristrutturazione del tempio nel quindicesimo anno di Erode (*Bell.* I,21,1, par. 401)», FABRIS: Giovanni, 238 n. 15.

ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν  
ἡμέραις,

Mai negli altri vangeli viene detto che parlando del tempio Gesù intendesse il suo corpo, tuttavia la presenza di così tante testimonianze rende attendibile la tesi della storicità del detto.

L'affermazione di Gv 2,19 mostra quanto nella tradizione fosse profondamente radicata la minaccia di distruzione e la promessa di riedificazione del tempio. Essa aveva messo così salde radici che non fu lasciata cadere, ma piuttosto interpretata. Va notato che Giovanni accantona la minaccia «distruggerò», a favore di una condizione «se distruggete». Il cambiamento è necessario per la spiegazione dell'evangelista, secondo cui il tempio è il corpo di Gesù. Gesù non avrebbe potuto dire che avrebbe distrutto il proprio corpo. È ragionevole giudicare il cambio di soggetto come proprio di Giovanni e supporre che Giovanni fosse in possesso della tradizione contenuta in Mc 14, 58; Mt 26,61; Mc 15,29; Mt 27,40 e At 6,14: Gesù minacciò la distruzione del tempio (e forse preannunciò la sua riedificazione dopo tre giorni)<sup>386</sup>.

L'elaborazione giovannea dell'episodio e delle parole sulla distruzione del tempio conduce infine ad un tratto esclusivo del quarto vangelo, l'identificazione del tempio con il corpo stesso di Gesù. Nei versetti 16 e 17 il tempio/ἱερόν viene chiamato «casa del padre» mentre adesso si legge che il tempio/ναός è il corpo di Gesù; Moloney trae delle conseguenze mettendo al centro la relazione tra Gesù e il Padre presupposta in questo testo.

It is the relationship with his Father which enables Jesus to change the theme of the discussion with “the Jews” from a Temple building (vv.13-16) to a sanctuary which is his body (vv. 19-21). Another theme, known theoretically to the implied reader from the prologue, is mentioned for the first time in the prose narrative of the Gospel story: the relationship between Jesus and his Father (see 1:14, 18). It is not developed in any way, but it is presupposed of the implied reader from the reading of the prologue. It will further develop into a major aspect of the Johannine Christology as the narrative unfolds (see especially 5:17-30 and 10:30, but passim). The *telling* of the poetic narrative is now received its *showing* in the human story of Jesus. [...]

In the plotted time of vv. 17,19-20, the reader was informed that Jesus' passion for the ways of his Father would lead to his being consumed, but that after a very short time he would rise up the Temple of his body (v. 21). The presence of God to Israel in his Temple will be replaced by the presence of the Temple of the body of Jesus<sup>387</sup>.

2,22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. (W<sup>sup</sup>: ἠνέστη / A; ℳ; K; M; N; P; U; W<sup>sup</sup>; Δ; Θ; Λ; Π; Ψ; f; 2; 28; 33; 124; 157; 565; 579; 700; 788; 1071; 1424: τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς) – nel frangente del dialogo neanche i discepoli comprendono il vero significato delle parole del maestro, cosa che invece dopo la sua morte e resurrezione diventa evidente: «during the ministry the disciples, in spite of their call and their belief in Jesus, evoked by his signs (2,11), understood his words little more than his adversaries. It was only his resurrection, and the gift, contingent upon it, of the Paraclete, which called his sayings to mind and enabled them to be understood (14,26; 16,14). The several incidents of the ministry could be understood only in the light of the complete whole»<sup>388</sup>.

Più difficile è capire cosa si intenda concretamente per γραφή, se un riferimento generico<sup>389</sup> al Salmo 68 citato nel versetto 17 o al tema della resurrezione nel terzo giorno come in Os 6,2. Il verbo μιμνήσκομαι ricorre più volte nel vangelo, in tre occasioni si riferisce ad un passo scritturistico (2,17; 2,22; 12,16) e ad eccezione del versetto 17 riguarda sempre la comprensione piena della γραφή alla quale i discepoli giungono dopo la morte di Gesù<sup>390</sup>. Pur nascendo sempre

386 SANDERS: Gesù, 100-101.

387 MOLONEY: Reading (1990), 442.448 (corsivo dell'autore).

388 BARRETT: The Gospel, 201.

389 *Ibid.*. «The dative is John's preferred construction when the object of faith is a thing (4,50; 5,47; 10,38)», CARSON: The Gospel, 183.

390 In Gv 14,26 è Gesù che parla del ricordare riferendosi all'opera del Consolatore il quale «v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto» (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]).

da fatti concreti, il ricordare nel *Vangelo di Giovanni* – dato anche il rapporto con i testi sacri ebraici – implica una connessione tra le parole e le opere di Gesù e «l'intero processo soteriologico»<sup>391</sup>.

Sicuro che la γραφή sia in questo caso il *Salmo* citato nel versetto 17, Moloney tenta una lettura dei due passi.

The disciples “remember” this passage from the Scriptures, promising that Jesus' actions would eventually lead to his destruction, but the text does not say that they understand what this means. This encounter between Jesus and “the Jews” announces that some future experience will lead to the destruction of Jesus' body. They remember this γραφή, their coming to understand what it means is something that lies ahead of them<sup>392</sup>.

Nel suo contributo, l'autore propone una ricostruzione dell'intendimento generale del redattore circa il concetto di γραφή. Commentando il versetto 17 si è visto che nella prima parte del vangelo è molto diffusa l'espressione ἐστὶν γεγραμμένον per introdurre una scrittura ebraica, dal capitolo 12 in poi prevale invece, anche se con alcune eccezioni, il concetto di “compimento”<sup>393</sup> della *Scrittura* (con il verbo πλερόω) in un percorso che culmina in Gv 19,28 dove si leggono le parole di Gesù: μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῆ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ. Il cambio del verbo introduce una differenza sostanziale: «the fulfillment of Scripture is expressed not by means of the verb πλερόω, found in every other passage, but by means of two very similar verbs that mean “to fulfill, perfect, bring to final accomplishment”: τελέω and τελειόω. The death of Jesus not only fulfills the promises of Scripture, but it brings them to their τέλος. [...]. Jesus' death on the cross is the perfection of Scripture»<sup>394</sup>. Non si tratta più solamente del compimento – cioè di un avvenimento che si adegua ad un passo della γραφή – ma del perfezionamento della *Scrittura*, così che il redattore guarda alla storia di Gesù come alla «consummate expression of the biblical narrative»<sup>395</sup>.

Oltre al “perfezionamento” della *Scrittura*, il vangelo descrive anche lo svolgimento del rapporto tra i discepoli e la γραφή entro i limiti stabiliti dai versetti 2,22 – che introduce il tema del ricordo dei discepoli dopo la resurrezione – e 20,9 dove ritorna attuale il concetto della conoscenza/comprendimento della resurrezione secondo la *Scrittura* che avviene solo dopo la morte di Gesù<sup>396</sup>. Moloney spiega l'apparente contraddizione tra Gv 20,8<sup>397</sup> e 20,9<sup>398</sup> in base al versetto 29 dello stesso capitolo: «[...] beati quelli che pur non avendo visto crederanno» e conclude richiamandosi alla funzione di discepolo esemplare svolta dal discepolo amato<sup>399</sup>.

The two disciples Peter and the Beloved Disciple, however, are characters in the story. They are *not yet* in a situation where they read the Scripture and find there that Jesus must rise from the dead (see 2:22). They belong to that situation in time paralleled by the disciples in 2:17 who “remember” the Scriptures but do not understand the Scriptures and the word of Jesus until he is risen from the dead (2:22). Such disciples, those of 2:17,22 and 20:9 (see also 12:16), are in a “not yet” situation of ignorance that will be overcome by later generation who will be able to listen to or read the Scripture of the Gospel of John and recognize the revelation of God's action in the resurrection of Jesus<sup>400</sup>.

**2,23** Ὡς δὲ ἦν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· **2,24** αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν

391 CULLMANN, Oscar: *Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni*, Torino 1976, 34.

392 MOLONEY: *The Gospel* (2005), 463-464.

393 Gv 12,38; 13,18; 15,25; 19,24.36.37.

394 MOLONEY: *The Gospel* (2005), 459.460.

395 MOLONEY: *The Gospel* (2005), 465.

396 L'autore intende i due versetti come «a "frame" around the narrative as a whole», MOLONEY: *The Gospel* (2005), 464.

397 «Allora entrò anche l'altro discepolo che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette».

398 «Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti».

399 «All subsequent readers of this text may not see Jesus, but, like the Beloved Disciple, they are blessed in their belief without sight», MOLONEY: *The Gospel* (2005), 465.

400 MOLONEY: *The Gospel* (2005), 465-466.

αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας **2,25** καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ – il riferimento ad altri miracoli compiuti da Gesù a Gerusalemme è in contraddizione con la cronologia che vede il «secondo segno» sempre a Cana nel versetto 4,54. Si può forse cercare una soluzione – non del tutto soddisfacente a dire il vero – nel fatto che in questo caso, come anche in 4,45.48 e 6,2<sup>401</sup>, la fede della folla viene vista come imperfetta perché basata sull'evento miracoloso in sé e non sul significato profondo del «segno». In questo senso, si evidenzia il contrasto tra l'insufficienza del “credere nel suo nome” e il credere «nel nome dell'unigenito Figlio di Dio»<sup>402</sup> (3,18) o «alla Scrittura e alla sua parola» (2,22)<sup>403</sup>.

Particolare è l'uso del verbo πιστεύειν in 2,24 nel senso di “avere fiducia” o “confidarsi”. Così compare solo in Lc 16,11; Rm 3,2; 1Cor 9,17; Gl 2,7; 1Ts 2,4; 1Tim 1,11; Ti 1,3: Schnackenburg traduce con «affidarsi» e sottolinea il contrasto, volontariamente espresso con la costruzione della frase, tra la fede di chi crede nel suo nome e la «reazione di Gesù alla confidenza popolare che si riversa su di lui»<sup>404</sup>.

---

401 Sotto molti aspetti il versetto 6,2 («e una grande folla lo seguiva vedendo i segni che faceva sugli infermi») è molto simile a 2,23: in entrambi i casi la folla segue o crede in Gesù «vedendo» i suoi segni e in entrambi i casi viene data un'immagine negativa del comportamento.

402 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 515.

403 BARRETT: The Gospel, 202; CARSON: The Gospel, 184.

404 SCHNACKENBURG: Il vangelo 516.

## Seconda parte

### Commento papirologico

Nella prima parte è stato mostrato in sintesi il dibattito che nell'ultimo secolo ha interessato il secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni*. Si sono viste le linee dominanti nella storia degli studi e le principali tendenze interpretative usate dai commentatori riguardo ai singoli concetti, idee, termini e tematiche coinvolti nel testo. Il commento papirologico comporterà a questo punto uno spostamento dell'analisi verso una dimensione molto più concreta ma non meno presente nelle parole del redattore. Si vedrà che gran parte del testo, dei singoli termini e delle azioni narrate mostrano una vicinanza discreta ma non trascurabile al vissuto quotidiano e al linguaggio relativo. Entrambi gli episodi della vita di Gesù narrati nel capitolo si svolgono sullo sfondo di situazioni concrete – un banchetto di nozze e la vita che si svolge intorno al Tempio – che i papiri documentari permettono di osservare con pertinenza variabile nell'effettiva testimonianza di chi ha realmente vissuto il tempo più prossimo alla vita di Gesù e dell'autore del vangelo. Il vantaggio principale del commento che segue sarà l'introduzione nel novero delle conoscenze e degli strumenti esegetici attuali di materiale e riferimenti culturali sui quali fondare la comprensione del capitolo, elementi per la ricostruzione di un contesto realistico che trova riscontro nel linguaggio, talvolta anche “tecnico”, usato dal redattore.

### Capitolo 1

#### Le nozze di Cana (Gv 2,1-13)

##### 1.1 Localizzazione degli eventi e invito di Gesù (Gv 2,1-2)

**2,1** καὶ τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ – nei papiri non è documentata la forma esatta, né τῆ ἡμέρα τρίτη né τῆ τρίτη ἡμέρα e, in generale, le testimonianze documentarie sono estremamente scarse se non inesistenti.

In P.Cair.Zen. III 59495, 5, una lettera del III secolo E.V., si legge γινώσκεις ἀφ' [ο]ῦ ἥκαμεν ἤδη τρίτ[η ἡ]μέρα [già da tre giorni] ἐστίν.

Nella generale scarsità di riferimenti è possibile rinvenire due possibili significati della costruzione τῆ – numero ordinale – ἡμέρα<sup>405</sup>: l'indicazione di un periodo di tempo trascorso da un dato evento e, in forme grammaticalmente variabili, la connotazione di un giorno della settimana.

a) La forma τῆ – numero ordinale – ἡμέρα per indicare “X giorni dopo” non viene usata nei papiri documentari.

In P.Heid. III 245, una papiro breve e molto frammentario del III secolo, vengono conteggiate le quantità di araco in base ai giorni (τῆ πρώτη ἡμέρα ...; τῆ δευτέρα ...) <sup>406</sup> ed è questa l'attestazione

---

405 L'ordine inverso (τῆ ἡμέρα τῆ – numero ordinale) è praticamente inesistente.

406 ] . π . ματος ἄρακος | τῆ πρώτη ἡμέρα ( πυροῦ ἀρτάβαι ) ἰβ̄ | τῆ δευτερε ( l . δευτέρα ) ( πυροῦ ἀρτάβαι ) μη δίμουρον ( l . δίμοιρον ) | τῆ ἡ ( πυροῦ ἀρτάβαι ) μγ̄ ς̄ | τῆ ἰ ( πυροῦ ἀρτάβαι ) μβ̄ ς̄ .

papirologica grammaticalmente più vicina al testo giovanneo che potrebbe far propendere per una semplice indicazione temporale del tipo “tre giorni dopo” o meglio “il terzo giorno (da)”.

Nel *Vangelo di Giovanni* l'espressione τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ è preceduta nel primo capitolo da una scansione dei giorni denotata in tre punti con l'espressione τῆ ἐπαύριον. Nei papiri non sembrano esserci attestazioni di un uso congiunto di τῆ ἐπαύριον ed una ulteriore indicazione temporale con ἡμέρᾳ (si veda però SB XVIII 13867, 2 [II E.V.]<sup>407</sup>). L'espressione “il giorno dopo” viene espressa in BGU IV 1024, col. VI 6-14 (IV E.V.) in modo molto differente:

ὁ οὖν Διόδημος ἐφόνευσεν | τὴν πόρνην, καὶ τοῦτο γνοὺς ὁ Ζεφύριος | [κ]ελεύει τὸν Διόδημον ἀνληφθῆναι | τῷ δεσμοδηρίῳ (l. δεσμοτηρίῳ). Τῆ οὖν ἐξῆς ἡμέρᾳ | οἱ πολιτευόμενοι Ἀλεξανδρείας ἐν τῷ | ἀσπάζεσθαι τὸν Ζεφύριον ἤξιουσιν | Διόδημον ἀπολυθῆναι [[καὶ]] μηδὲ ὅλως ἀκουσθῆναι αὐτόν.

“Diodemos murdered the prostitute and when Zephyros found out, he ordered Diodemos to be imprisoned. On the following day, at the morning greeting ceremony, the councillors of Alexandria asked Zephyros that Diodemos should be freed and that the case against him be discussed”<sup>408</sup>.

Maggiori indicazioni compaiono nelle iscrizioni: in IG XII 7.229.6 (II-I sec. A.E.V.) si parla di una processione che si tiene nel terzo giorno ad Amorgos della festa in onore di Atena Itonia ἐν τοῖς Ἰτωνίοις [τῆ] τρίτῃ [ἡ]μέρᾳ, τῆ πομπῆ. Su di una stele rinvenuta nelle Cicladi (251 A.E.V.), un elenco di doni (IG XII.5.667.15 e 20) riporta l'annotazione delle azioni compiute nel secondo (τῆ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ) e nel terzo giorno (τῆ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ).

Le poche testimonianze indicano quindi un uso, per quanto poco diffuso e in una forma grammaticale non univoca, dell'espressione per indicare il periodo di tempo trascorso da un dato evento (il terzo giorno [sottinteso “da ...”]).

b) Si può però prendere in considerazione anche la modalità con cui nel mondo ebraico venivano denominati i giorni della settimana, presente con una certa regolarità nella letteratura rabbinica ma non del tutto assente nel materiale documentario a partire dal I secolo E.V.<sup>409</sup>.

Prima che anche nella cultura greco-romana si affermasse l'uso di un periodo di sette giorni come unità di misura temporale<sup>410</sup>, solo nel mondo ebraico – data la centralità del Sabato – si scandiva il tempo con cicli continui di sette giorni dei quali solo l'ultimo (il Sabato per l'appunto) aveva un nome proprio e costituiva il punto di riferimento per la denominazione degli altri (che diventavano “il primo”, “il secondo”, ecc. della settimana<sup>411</sup>). Non è facile stabilire con certezza quando l'uso si sia affermato nel giudaismo. Tigay evidenzia l'assenza di «names or designations for most of the weekdays in the Bible» e aggiunge che «indications that the sabbatical week had become an object

407 Τῆ ἐπαύριον non è un'espressione molto usata nei papiri documentari, compare in pochissime occasioni e una volta sola preceduta dall'articolo (SB XVIII 13867, 23-26), una lettera del nella quale si legge: [ἀ]λλ[ὰ] καὶ κατέσχον αὐτὸν καὶ εὐφρανθη ἐφ' ἡμέρας τέσσαρες νυκτὸς ἡμέρας. Τῆ ἐπαύριον (l. ἐπαύριον), ὅτε | [οὐκ]έτι ἐνῆ (l. ἐνῆν) πιεῖν (l. πιεῖν), ἐστάθη μοι λέ[[γω]ν ὅτι εἰ θέλις (l. θέλεις) μὲν κρέως [σοι] ἀγορασθῆναι; (“mais je l'ai aussi retenu et il s'est amusé pendant quatre jours, nuit et jours. Le jour après, quand il n'y eut plus une goutte à boire, il s'est levé en me disant: «Veux-tu que l'on t'achète au marché une mine de viande?»), traduzione a cura di BURNET, Régis: *L'Égypte ancienne à travers les papyrus*, Paris 2003, 272).

408 Traduzione a cura di ROWLANDSON, Jane: *Women and Society in Greek and Roman Society*, Cambridge 1998, 271.

409 «Weeks are not part of the Graeco-Roman calendaric tradition. They are not attested until quite late in Greek or Latin sources, and there is no doubt that the tradition of the week finds its origin in Hebrew practice. It is well attested in the Bible, e.g., Genesis 29,27, and in the Biblical tradition the days of the week were simply numbered», SAMUEL, Aland E.: *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972, 13. In realtà le attestazioni pre-rabbiniche non sono così univoche, il testo greco della *Genesi* parla dei sette giorni previsti per la festa delle nozze (τὰ ἑβδομα) e non implica necessariamente che essi siano intesi in senso ciclico come la nostra settimana; per una ricerca sull'uso dei sette giorni come unità di tempo ciclica nei testi ebraici anteriori al primo secolo si veda TIGAY, Jeffrey H.: *Notes on development of the Jewish week*, *Eretz Israel* 14, 1978, 111-121 (cf. più avanti).

410 Colson, nel suo celebre studio sull'argomento, sostiene che ciò sia accaduto intorno al III secolo E.V.: «by the beginning of the third century A.D. the habit of measuring time in cycles of seven days, each of them dedicated to one of the seven planets, had become universal or at least general in private life throughout the Roman Empire, though it had not received official recognition», COLSON, Francis H.: *The Week. An Essay on the origin and development of the Seven-day cycle*, Westport 1974 (1926), 18.

411 Il Sabato per metonimia passa poi ad indicare la settimana intera (cf. sotto).

of widespread consciousness appear only in later Second Temple and Tannaitic times»<sup>412</sup>. Un esempio chiaro dell'uso della determinazione dei giorni della settimana in riferimento alla loro distanza dal Sabato è testimoniato per esempio in *Ket* 1.1<sup>413</sup>.

Nel materiale documentario non è del tutto assente questa modalità. Alcuni papiri aramaici risalenti al 120 della nostra era, parlando della proprietà della terra e del diritto dei proprietari di irrigare i propri possedimenti, stabiliscono che solo nel primo giorno della settimana (חד בשבטה) <sup>414</sup> si può procedere all'irrigazione<sup>415</sup>. Similmente nella linea 12 dello stesso papiro, il mercoledì è indicato come il «quarto giorno della settimana» (יום ארבעה בשבטה).

The designation of the days of the week, in our language Thursday, Sunday and Wednesday, is literally stated as the fifth, first and fourth days, respectively, of the sabbath, used here by metonymy for the week, as commonly in rabbinic literature<sup>416</sup>.

La stessa modalità ricorre anche in alcuni *ostraka*<sup>417</sup> di poco anteriori, dei quali non è possibile stabilire la provenienza ma che in base a considerazioni di tipo paleografico risalgono alla prima metà del I secolo E.V.. Si tratta di elenchi di vendita di dolci a base di fico e anche in questo caso la denominazione dei giorni è stabilita in base al Sabato. Così nel primo *ostrakon* la domenica è ancora chiamata יום חד בשבטה (“il primo giorno dei sette”).

Una testimonianza dello stesso uso ma in lingua greca è presente in P.Hever 64, 8-9 (129 E.V.)<sup>418</sup> nel quale «*the notion of Wednesday*»<sup>419</sup> è individuata con la particolare formula ἐφ' ἡμερῶν ἑπτὰ εἰς ἑπτὰ ἡμέραν τετάρτη.

Sulla base di queste testimonianze Katzoff e Schreiber concludono che:

Though these ostraca *do not clearly document organization of activity on a weekly cycle* they do display the naming of weekdays by their proximity to the sabbath. That the documentary evidence begins in the first and second century does not, of course, mean that the phenomenon did. [...] the earliest datable reference to naming days of the week by the sabbath in rabbinic literature is from the same generation as the papyri discussed above<sup>420</sup>.

Come notano anche i due autori, la definizione dei giorni in base al Sabato non significa di per sé che i sette giorni siano già usati nella prima metà del I secolo per scandire il tempo; non garantisce cioè che i sette giorni costituiscano già una unità di misura ciclica che dia un *ritmo* particolare al passare del tempo. Potrebbe trattarsi di una fase che precede l'assunzione a tutti gli effetti dell'unità temporale definita di sette giorni così come apparirà chiaramente nella *Mishnah*.

In ogni caso queste considerazioni e testimonianze non sono di grande aiuto per la determinazione del significato dell'*incipit* del secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni*. La loro frammentarietà non sembra affidabile per dedurre che con «il terzo giorno» sia da intendersi il martedì (eventualità che inoltre mal si accorda con *Ket* 1.1 in base la quale le vergini dovrebbero sposarsi il mercoledì).

In conclusione, non sembrano esserci prove confortanti circa un utilizzo diffuso dell'espressione nei papiri documentari. Il suo uso, si è visto, non è del tutto assente ma neanche così documentato da fornire un utile *background* per comprendere l'espressione del vangelo. Si può forse allora prendere in serio esame l'uso della locuzione nelle due iscrizioni e nella traduzione greca della

412 TIGAY: Notes (1978), 119.

413 «A virgin should be wed on a Wednesday (ל' יום הרביעי): il quarto giorno) and a widow on a Thursday (החמישי): il quinto giorno)».

414 Sulla lettura di di שבטה come forma alternativa di שבת si veda KATZOFF, Ranon / SCHREIBER, Bertram M.: Week and Sabbath in Judean Desert documents, SCI 17, 1998, 102-114, 103 nota 6.

415 P.Yadin 7, 9 (120 E.V.); KATZOFF / SCHREIBER: Week and Sabbath (1998), 102.

416 KATZOFF / SCHREIBER: Week and Sabbath (1998), 103.

417 Pubblicati da YARDENI, Ada: New Jewish Aramaic Ostraca, IEJ 40, 1990, 130-152.

418 Cf. COTTON, Hanna M.: The archive of Salome Komaise Daughter of Levi: Another Archive from the “Cave of Letters”, ZPE 105, 1995, 171-208, 194.

419 KATZOFF / SCHREIBER: Week and Sabbath (1998), 103.

420 KATZOFF / SCHREIBER: Week and Sabbath (1998), 105 (corsivo mio).

γάμος ἐγένετο – i papiri offrono una ricca documentazione sul matrimonio in età greco-romana, sono per la maggior parte di carattere giuridico e ci permettono di ricostruire i lineamenti e le trasformazioni verso le quali l'istituto è andato incontro nel corso dei secoli<sup>422</sup>.

In un recente lavoro, Yiftach-Firanko ha raccolto ben 141 «Greek marriage documents»<sup>423</sup>: contratti matrimoniali; attestazioni di prestiti; inventari relativi alla dote; contratti in cui si attesta l'avvenuta ricezione della dote da parte del marito e altri ancora, inquadrabili in una cornice temporale che va dal IV secolo prima fino al IV secolo della nostra era<sup>424</sup>. Entro questo arco temporale gli elementi fondamentali del rapporto matrimoniale greco sono di certo cambiati, ma non senza continuità quanto al *contenuto* e alla *forma*.

a) In relazione al contenuto, gli elementi fondamentali sono due<sup>425</sup>: ἔκδοσις, ossia la cessione da

421 È nella LXX che abbiamo infatti le migliori testimonianze dell'espressione. In Es 16,22 il sesto giorno è tradotto con τῆ ἡμέρα τῆ ἕκτη e nel versetto 27 si legge: «nel settimo giorno [ἐν τῆ ἡμέρα τῆ ἑβδόμη] avvenne che [...]». Al riguardo Tigay nota che il redattore non parla tanto di un ciclo di sette giorni continuo – come potrebbe essere una settimana – quanto di una serie definita di sette giorni che culmina nel settimo, il Sabato (il Sabato nel versetto 27 è infatti chiamato «settimo giorno»). In realtà il passo è di difficile interpretazione, non credo si possa dire che neghi in modo assoluto, ma di certo ancora non offre prove consistenti di un uso continuo della numerazione dei giorni della settimana fino al Sabato. Nello stesso senso, Tigay conclude dicendo che «these phrases simply count the days on which the manna falls or ceases. Furthermore, the cycle of manna weeks lasted only until Israel entered the promised land; the numeration would have had no meaning after that time. For these reasons it is questionable whether these chapters were thought to explain or reflect a numerical designation of weekdays», TIGAY: Notes (1978), 115. Il «terzo giorno» compare comunque abbastanza diffusamente in primo luogo nel *Pentateuco*. Letteralmente τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη (talvolta l'ordine dei termini è invertito e manca l'articolo prima di ἡμέρα, cosa che non inficia il parallelismo dato che alcuni manoscritti del vangelo offrono tale lettura) è presente in Gn 22,4; 31,22; 42,18; Lv 7,18; Nm 31,19; 3Re (= 1Sm) 30,1; 4Re (=2Sm) 1,2; 20,5.8. Per l'inaugurazione del tempio i capi delle dodici tribù di Israele offriranno, uno al giorno per dodici giorni, i propri doni «nel primo giorno», «nel secondo giorno» e così via fino al dodicesimo (Nm 7,12. 18. 24. 30. 36. 42. 48. 54. 60. 66. 72. 78). Un esempio molto interessante e forse il più vicino a Gv 2,1 si ha in Es 19,11 in cui si legge che «nel terzo giorno il Signore scenderà agli occhi di tutto il popolo sul monte Sinai» (τῆ γὰρ ἡμέρα τῆ τρίτη καταβήσεται κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινὰ ἐναντίον παντὸς τοῦ λαοῦ); si vedano in proposito, sull'interpretazione del racconto giovanneo delle nozze di Cana come di una epifania, BULTMANN: The Gospel, 112 ss. e OLSSON: Structure, 102. Formalmente molto interessante e vicino al testo giovanneo è anche Es 19,16: ἐγένετο δὲ τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη γενηθέντος πρὸς ὄρθρον καὶ ἐγένοντο φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ νεφέλη γνοφώδης ἐπ' ὄρους Ζίνα, φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα· καὶ ἐπτοήθη πᾶς ὁ λαὸς ὃ ἐν τῆ παρεμβολῇ («il terzo giorno, al mattino, ci furono tuoni, lampi, una nube densa sulla montagna e un suono molto potente di tromba: tutto il popolo che era nell'accampamento si spaventò»). La prossimità linguistica non significa necessariamente che il redattore abbia inteso inquadrare il suo racconto nell'ambito del racconto dell'*Esodo* e abbia con ciò voluto stabilire un parallelismo tra la manifestazione di Dio sul Sinai e quella di Gesù a Cana (anche se comunque non la nega). Ciò che forse è più interessante è capire l'universo del redattore, il suo modo di esprimersi e le fonti dalle quali il suo linguaggio e il suo pensiero possono trarre ispirazione. Sia le iscrizioni che il testo della *Septuaginta* condividono inoltre alcuni elementi: 1) risalgono al medesimo arco temporale (il III secolo prima della nostra era); 2) entrambe appartengono all'ambito religioso; 3) di conseguenza il tono usato è improntato ad una certa solennità. Di certo, però, provengono da due culture e contesti religiosi differenti.

422 Per una trattazione esauriente dal punto di vista della documentazione papirologica e una bibliografia completa sull'argomento in relazione agli scritti protocristiani si veda KRITZER, Elisabeth R. in: ARZI-GRABNER, Peter / KRITZER, Ruth Elisabeth / PAPHOMAS, Amphilochios / WINTER, Franz: 1. Korinter, PKNT 2, Göttingen 2006, 246 ss.; sul tema generale del matrimonio nel mondo greco e sul dibattito in ambito scientifico si veda: YIFTACH-FIRANKO, Uri: Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage Document in Egypt. 4<sup>th</sup> century BCE - 4<sup>th</sup> century CE, München 2003.

423 Intendendo con ciò «those instruments whose formal cause of composition was to record an act intrinsically connected with the creation of marriage», YIFTACH-FIRANKO, Marriage, 3 (corsivo dell'autore). Ben il 67% delle testimonianze risale ai primi due secoli della nostra; quanto alle aree geografiche, la maggior parte dei ritrovamenti sono stati effettuati nell'Arsinoite (48% in età romana), nella zona circostante Ossirinco (25%) e ad Alessandria (8%), YIFTACH-FIRANKO, Marriage, 21.26.

424 «The earliest *ekdosis* document, P.Eleph. 1 from Elephantinê, dates to 310 BCE; the latest, the Hermopolite P.Vind.Bosw. 5, to 304 CE. The earliest dowry receipt, the Oxyrhynchite SB XII 11053, may date to 267 BCE; the latest, the Arsinoite P.stras. III 131, to 363 CE. These documents roughly define the time frame of this study [...]. In the fourth century, the source material dealing with matrimonial questions displays some innovations [...].», YIFTACH-FIRANKO, Marriage, 6.

425 MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze: Greek Law in the Hellenistic Period: Family and Marriage, in: GAGARIN, Michael /

parte del padre o di un parente maschio della donna al futuro marito<sup>426</sup>, e la φερνή (nel periodo classico προίξ), la dote che la donna porta con sé nella vita coniugale e che a lei ritornerà in caso di divorzio<sup>427</sup>.

b) Formalmente, il contratto matrimoniale nel periodo tolemaico assume forma della omologia<sup>428</sup> (ὁμολογία γάμου): in essa possiamo distinguere tra due documenti distinti e indipendenti, la συγγραφή συνοικισίας, l'atto scritto che sancisce l'ἐκδοσις, e la συγγραφή ὁμολογίας nella quale il marito dichiara di aver ricevuto la dote<sup>429</sup>. In età romana si verificano alcuni cambiamenti: dal I secolo E.V. la registrazione dell'ἐκδοσις diventa meno diffusa e continua a persistere solo nei papiri di Ossirinco<sup>430</sup> mentre ad Alessandria si afferma un tipo particolare di contratto matrimoniale, la συγχώρεσις<sup>431</sup>, che, unica nell'ambito dei contratti matrimoniali, contiene al suo interno una clausola che stabilisce la necessità di un secondo contratto da effettuarsi in breve tempo presso un magistrato (lo ἱεροθύτης)<sup>432</sup>.

Dal I secolo E.V., nei papiri si parla di γάμος ἄγραφος<sup>433</sup> e di γάμος ἔγγραφος; è difficile stabilire cosa realmente si intendesse con questi termini e il dibattito è ancora aperto anche se sembra prevalere l'interpretazione letterale secondo la quale l'ἄγραφος è sostanzialmente un accordo matrimoniale non scritto fondato sul semplice consenso alla coabitazione che può trasformarsi in ἔγγραφος qualora si vogliono disporre le regole in caso di divorzio<sup>434</sup>.

Stante questa descrizione della regolamentazione del rapporto matrimoniale nel mondo ellenistico-romano, come si configura il matrimonio giudaico nelle attestazioni papirologiche del

COHEN, David (edd.): The Cambridge Companion to Ancient Greek Law, New York 2005, 343-354, 349.

426 Nel periodo ellenistico non mancano esempi di auto-*ekdosis*, come testimoniato da P.Giss. I, 2 risalente al 173 A.E.V. (MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze: La structure juridique du mariage grec, in: MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze: Statut personnel et liens de famille dans les droits de l'Antiquité, Variorum, Great Britain 1993, V 39-71, 57).

427 Modrzejewski, Greek Law, 349.

428 L'omologia oggettiva è un tipo di contratto tra privati – non esclusivo dei soli rapporti matrimoniali – diffuso soprattutto in età romana. Consiste in un accordo tra le parti sancito dalla formula ὁμολογεῖ ὁ δεῖνα ..., MONTEVECCHI, Orsolina: La papirologia, Milano 1998 (1973), 197.

429 I due tipi di contratti non si pongono in relazione di dipendenza l'uno verso l'altro e non sanciscono due unioni qualitativamente differenti. Non si tratta quindi di due tipi diversi di matrimonio ma di una «duplice documentazione» con finalità diverse (MONTEVECCHI, Orsolina: Ricerche di sociologia nei documenti dell'Egitto greco-romano, II. I contratti di matrimonio e gli atti di divorzio, Aegyptus 16, 1936, 3-83, 15). La funzione della συγγραφή ὁμολογίας è più che altro quella di assicurare alla donna il recupero della dote in caso di separazione. La questione del rapporto tra i due contratti è comunque da tempo dibattuta, Yiftach-Firanko ripercorre la discussione e conclude affermando che «I do not believe that [...] the *syngraphê homologias* was a prenuptial dowry receipt that was gradually transformed into a perfect marriage-document. Rather, the explanation proposed by Partsch, Arangio-Ruiz, and Schönbauer seems more probable: the purpose of the double documentation is to be found in the security that the deposition of the second marriage document in a public archive bestowed upon the marriage and its material arrangements», YIFTACH-FIRANKO, Marriage, 62-63.

430 MODRZEJEWSKI, La structure, 56. Con il passare del tempo, l'ἐκδοσις perde il carattere solenne del passaggio della donna da un κύριος all'altro e assume una dimensione più "intima" diventando un rapporto che riguarda la coppia. Il primo esempio di questo cambiamento si ha già in P.Eleph. 1 (310 A.E.V.), nel quale è la coppia a parlare in prima persona. Il fatto che nei documenti matrimoniali non compaia l'atto di ἐκδοσις non significa comunque che sia scomparso completamente l'uso, forse si può parlare di un suo "assorbimento" nel documento che attesta l'avvenuta ricezione della dote (che è l'elemento contrattuale più importante). Così Yiftach-Firanko sostiene che «the dowry receipts would not in normal circumstances report the performance of *ekdosis*. This, however, was not because the *ekdosis* did not take place, but rather because through the very documentation of the delivery of the dowry the act of *ekdosis* was attested as already performed. [...] In Egypt the delivery of a dowry created the presumption of the performance of the act of *ekdosis*», YIFTACH-FIRANKO, Uri: Judean Desert Marriage Documents and *Ekdosis* in the Greek Law of the Roman Period, in: KATZOFF, Ranon / SCHAPS, David: Law in the Documents of the Judean Desert, JSJ.S 96, Leiden 2005, 67-84, 84.

431 BGU IV 1050 (12-11 A.E.V.); 1051 (30-14 A.E.V.); 1052 (13 A.E.V.); 1098 (19-15 A.E.V.); 1100 (30-14 A.E.V.); 1101 (13 A.E.V.). La συγχώρεσις è un tipo di documento indirizzato alle autorità locali in cui solitamente si comunica di aver effettuato una (qualsiasi) transazione (cf. MONTEVECCHI, La papirologia, 204).

432 Si veda al riguardo il contributo di YIFTACH-FIRANKO, Uri: The Role of the Syngraphe "Compiled Through the Hierothutai". A Reconsideration of W. Schubart Theory in Light of a Recently Published Alexandrian Marriage Contract (P.Berol. 25423), ZPE 115, 1997, 178-182.

433 P.Oxy. II 237 (186 E.V.) è una attestazione classica dell'esistenza del γάμος ἄγραφος.

434 MONTEVECCHI, La papirologia, 204; cf. YIFTACH-FIRANKO, Marriage, 81-104.

periodo in esame? Quali le affinità e le divergenze?

Non è possibile giungere a conclusioni univoche, in prima istanza si può dire con Modrzejewski che<sup>435</sup>:

Les formes de contrats utilisées par les Juifs d'Égypte pour consigner par écrit les droits et les devoirs des époux sont connues: c'est, dans la *chôra*, la *syngraphê synoikisiou* ou *synoikeseôs*, "convention (écrite) de cohabitation", et à Alexandrie la *synchôrêsis* [...]. Aucune *syngraphê synoikisiou* concernant un mariage juif ne s'est malheureusement conservée dans nos sources. Mais des allusions à ce type de convention matrimoniale se rencontrent dans les papyrus concernant des couples juifs en Égypte, au III<sup>e</sup> et au II<sup>e</sup> siècles av. n.è., y compris le dossier d'Hérakléopolis<sup>436</sup>. [...] À Alexandrie, c'est la *synchôrêsis*, type de contrat attesté pour diverses opérations juridiques par un lot de documents de l'époque d'Auguste [...] qui avait sans doute la préférence des Juifs alexandrins pour consigner par écrit leurs unions<sup>437</sup>.

[...] Les Juifs hellénisés empruntent donc à la pratique notoriale grecque des modèles d'actes qu'ils intègrent à une pratique matrimoniale conforme aux principes de leur tradition nationale. Cet espèce de "transfert culturel" est autement instructive, car il s'agit ici de deux systèmes matrimoniaux très différents dans leur structure et dans leur conception. Le mariage juif a un caractère sacré qui découle de l'idée d'"une seule chair", union voulue par le Créateur, [...]. Le mariage grec d'époque hellénistique est au contraire un lien personnel tout à fait "laïque" selon la terminologie aujourd'hui d'actualité; il se réalise par un acte "réel", la datation (*ekdosis*) de la jeune fille par son père à celui qui devient son mari, cette datation étant accompagnée d'une prestation matérielle – la constitution d'une dot. [...] Un contract de cohabitation, *syngraphê synoikisiou*, convenait parfaitement aux Juifs hellénisés pour préciser à l'avance, au moment de la "sanctification" de la fiancée, la situation du couple après l'introduction de celle-ci dans le foyer conjugal. La *synchôrêsis* alexandrine remplissait avec succès le même rôle.

Formalmente quindi il matrimonio giudaico nei primi secoli della nostra era è simile a quello dei non ebrei. Un breve esame dei contratti di matrimonio giudaici del II secolo rinvenuti nell'area circostante il Mar Morto può però evidenziare alcune tendenze particolari<sup>438</sup>.

Senza pretese di completezza, è possibile evidenziare alcune peculiarità del contratto giudaico. Un primo elemento da considerare è relativo al motivo fondamentale per il quale un contratto di matrimonio ellenistico veniva redatto: la dote. Nel giudaismo, a differenza del mondo ellenistico, la dote<sup>439</sup> è un elemento secondario rispetto all'istituto della *ketubba*, l'obbligazione che il marito contrae verso la futura moglie relativa al pagamento di una somma di denaro stabilita dalla *Mishnah* in 200 *zuzim* (*Ket* 1.2)<sup>440</sup>. Non si tratta di un pagamento da effettuarsi al momento del matrimonio<sup>441</sup>, ma di un pegno sulle proprietà del marito che la donna poteva esigere in caso di

435 MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze: La fiancée adultère. A propos de la pratique matrimoniale du judaïsme hellénisé à la lumière du dossier du politeuma juif d'Hérakléopolis (144/3 – 133/2 avant n.è), in SLUZEWSKA, Zuzanna / URBANIK, Jakub (edd.): Marriage, Ideal – Law – Practice. Proceedings of a Conference Held in Memory of Henryk Kupiszewski – JJP.S V, Varsavia 2005, 141-161, 156-159.

436 In nota (numero 42, pagina 156) l'autore cita come testimonianze CPR XVIII 9 (232 A.E.V.); P.Polit.Iud 3 (140 A.E.V.) e P.Ent 23 = CPJud I 128 (218 A.E.V.).

437 «Ici encore, nous manquons de témoignages directs. Mais nous avons bien un acte de divorce d'un couple de juif sous forme de *synchôrêsis* qui se réfère à une *synchôrêsis* matrimoniale ô propos du mariage dont cet acte enregistre l'échec», MODRZEJEWSKI, La fiancée adultère, 158.

438 Complessivamente disponiamo di 9 contratti di matrimonio, tra questi, 4 – P.Yadin I 10 (122-125 E.V.); P.Murabba'ât 20 (117 E.V.) e 21 (II E.V.); P.Hever 11 (I-II E.V.) – sono scritti in aramaico e 5 – P.Murabba'ât 115 (124 E.V.) e 116 (II E.V.); P.Yadin I 18 (128 E.V.) e 37 (131 E.V.); P.Hever 69 (130 E.V.) – in greco (LLEWELYN, Stephen R.: A Jewish Deed of Marriage: Some Further Observations, New Docs. IX, 2002, 86-98). Cosa e quanto sia giudaico in questi contratti non è facile da evidenziare, in molti casi gli studiosi dibattono ancora sull'appartenenza religiosa dei contraenti e talvolta non è possibile raggiungere delle certezze (si veda per esempio P.Yadin I 18, 7.16, cf. più avanti).

439 Il cui obbligo è pur sancito in *Ket* 6.1.

440 Il termine designa sia il tipo di contratto che la somma che viene versata (*Ket* 1.2).

441 In realtà la *ketubbah* subisce delle profonde trasformazioni nel corso nel tempo, trasformandosi da somma pagata concretamente al padre della sposa (מִוֶּהָבָה: termine che compare solo negli scritti ebraici più antichi come Gn 34,12 e Es 22,16), in un impegno che lo sposo assume nei confronti della moglie. «[...] in the OT the father gave his daughter in bethrotal (e.g. Gen. 43,12; Ex. 22, 16-7; 1Sam. 18,25; Tobit 7, 12-14) and received in return the bride-price or *mohar* (מִוֶּהָבָה) from the bridegroom. This custom changed. The *mohar* was replaced by the כֶּתוּבָה – *ketubbah* (also known as the פְּוֶרְחָה = φερνή) or bill obliging the sum's payment (on divorce or death) to the wife and secured by a pledge over the husband's property (cf. P.Yadin I 18 II.16-19; 21 II. 11-12). Jewish law set a minimum amount. The pledge assured the payment of the agreed sum [...].», LLEWELYN, A Jewish Deed (2002), 88 (cf. anche JUDGE, Edwin Arthur: Paul Advice on Marriage and the Changing Understanding of Marriage in Antiquity, New Docs. VI, 1990, 1-18, 12). In base al materiale rabbinico è possibile datare questo radicale cambiamento intorno al I secolo e.v. quando «every man [...] does

ripudio, divorzio o morte del marito<sup>442</sup>.

Per concludere su questo punto, si può dire che:

[...] whereas Greek marriage was based on a consideration which was the agreed sum of property brought into the marriage by the woman, in traditional Jewish marriage its consideration was the bride-price, i.e. the money given or promised to the bride or her family by the bridegroom or his family. In others words, the obligation of providing the financial consideration in marriage is reversed between the two systems. The obligation of the bridegroom to provide a financial consideration to his bride tends to be a feature of marital custom where repudiation is the unilateral right of the husband, as in the case of the Jewish law, and acts as a strong disincentive against frivolous divorce by assuring the wife of continued financial support<sup>443</sup>.

Un secondo elemento che vale la pena di evidenziare è la presenza di una formula, relativamente ricorrente nei contratti matrimoniali in esame, secondo la quale l'obbligazione tra le due parti avviene in accordo con la legge (di Mosè e di Giuda o, in due casi, dei Greci). P.Hever 11, 1; P.Murabba'ât 20, 4 e P.Yadin I 10 riportano praticamente la stessa identica formula משה ויהיה כדך («secondo la legge di Mosè e di Giuda»; in P.Murabba'ât 20 la formula è più breve e riporta solo כדך משה). In altri due casi – P.Yadin I 18, 16 e P.Yadin I 37, 10 – ricorre la formula ma in una variante non di poco conto visto che l'accordo matrimoniale avviene ελληνικῶ νόμῳ (P.Yadin I 18) e νόμῳ ἐ[λλη]νικῶ καὶ ἐ[λλη]νικῶ τρόπῳ (P.Yadin I 37)<sup>444</sup>. Due elementi vanno tenuti in considerazione: a) nei contratti di matrimonio tra cittadini greci non compare alcuna formula o richiamo alla legge<sup>445</sup>, l'origine della formula è dunque ebraica – non siamo cioè di fronte ad un caso di assimilazione culturale – e va cercata all'interno della cultura giudaica; b) P.Yadin I 18 è stato scritto per il matrimonio della figlia dello sposo di P.Yadin I 10<sup>446</sup> ed è posteriore al secondo di soli 5 anni. Il matrimonio del padre è stato sancito משה ויהיה כדך mentre quello della figlia, a brevissima distanza di tempo, ελληνικῶ νόμῳ.

Si può quindi dire che l'attestazione papirologica non permette di ricostruire un quadro chiaro e definito della pratica matrimoniale giudaica nei primi due secoli della nostra era; all'interno di un quadro formale definito dai modelli contrattuali ellenistici si alternano contenuti differenti e fluttuanti<sup>447</sup> e «it is difficult to understand Jewish marital contracts under any one legal system. Practice is not normative, but evolving»<sup>448</sup>.

L'espressione γάμος ἐγένετο come tale non compare nei papiri documentari, la correlazione del sostantivo γάμος con il verbo γίγνομαι è però testimoniata in alcuni testi. Si tratta di documenti eterogenei quanto al contenuto, al genere e al periodo di composizione.

In SB XVIII 13330, 1-2 (150 A.E.V.), viene data notizia del matrimonio di Dritone e si legge: ἐγενήθη ὁ γάμος Ἄ[πολλωνίας] | πρὸς Δρύτωνα ἐν Λατ[ων πόλει] | ἐπὶ Πτολεμαίου ἀγορ[αμόμου] | ἔτους λα Μεχέρ 5<sup>449</sup>. In una lettera del II secolo E.V., BGU III 892, 11-14, una donna chiede al proprio fratello: δῆλωσόν μοι διὰ τῶν | [.]ενη | . . . ων περὶ τῆς ἡμέρας | [ἐ]ν ἡ [γ]ι[νο]νται οἱ γάμοι, ἵνα ἀνέλ[θ]ῳ πρ[ὸς σε] (“fammi sapere, per mezzo di

---

not have to pay the value of the *ketubbah* before the wedding, nor is he obligated to pay a bride-price to the bride's father. The problem of payment was postponed until the time of divorce», ILAN, Tal: Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status, Tübingen 1995, 90-91.

442 Cf. P. Hever 11; P.Mur. 20; P.Mur. 21, P.Yadin 18, 16-19; P.Yadin 37, 11 (LEWELYN: A Jewish Deed [2002], 88-89).

443 LEWELYN, A Jewish Deed (2002), 87-88.

444 «Secondo la legge e i costumi dei Greci».

445 KATZOFF, Ranon: Greek and Jewish Marriage Formulas, in: KATZOFF, Ranon / PETROFF, Yaakov / SCHAPS, David: Classical Studies in Honor of David Sohlberg, Ramat Gan 1996, 223-234, 230.

446 P.Yadin I 10 sancisce il secondo matrimonio di Judah figlio di Eleazar Khthousion, in P.Yadin I 18 si sposa invece Shelamzion, la figlia che Judah figlio di Eleazar Khthousion ha avuto dal suo primo matrimonio.

447 Un altro esempio della variabilità dei rapporti matrimoniali nel giudaismo dei primi secoli è rappresentato dalla probabile convivenza (senza cioè che l'unione sia stata in base ad alcuna legge) tra Gesù figlio di Menahem e Salome detta Komaïs cui si fa cenno in P.Yadin I 37, 5-6, cf. ILAN, Tal: Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (Ketubbot 1.4), HTR 86/3, 1993, 247-264.

448 LEWELYN, A Jewish Deed (2002), 97.

449 CLARYSSE, Willy: Le mariage et le testament de Dryton en 150 avant J.C, ChrEg 61, 1986, 99-103.

[...] i giorni in cui si tengono i matrimoni, affinché io venga da te<sup>450</sup>). Nel III secolo E.V., invece, una petizione inviata da un villaggio dell'Arsinoite al prefetto (ἑπαρχος) vede come protagonista il padre di Zoilos, sposato con Taue il cui padre, risposatosi dopo il matrimonio della figlia con Kamoution e dietro istigazione di questa, non riconosce la validità del matrimonio di Taue adducendo come scusa il fatto di non aver ricevuto alcun regalo per il matrimonio. Il passaggio centrale è spiegato in questi termini: Ὁ τοίνυν Σακαῶν, | [ἐκ πιθανολαγίας τῆς ἑαυτοῦ γυναικίδος Καμουτίου, βεβούληται τὸν γάμον ἐν συνχίσει ποιῆσαι, τὸν | [. . . . . γ]εγενημένον, πρ[ο]φάσει ἔ[δ]ν[ω]ν, ὡς αὐτοῦ μὴ | εἰληφότος καὶ ἐκ τούτου ἀρπάξας τὴν κόρην | [φυλάσσει παρ'] αὐτῷ (“now this Sakaon, at the instigation of his wife Kamoution, has resolved to confound the marriage, which had been performed ..., on the pretext of the marriage gift, claiming that he did not receive any; and in consequence of this he abducted the girl and keeps her in his house”)<sup>451</sup>.

Una fonte molto importante per conoscere alcuni dettagli dell'organizzazione della festa di matrimonio nei primi secoli della nostra era sono gli inviti al banchetto. Attualmente si dispone di 14 inviti ad una festa di matrimonio<sup>452</sup>, risalgono tutti ad un periodo compreso tra il II ed il IV secolo e mostrano una struttura simile<sup>453</sup> anche se non identica<sup>454</sup>.

Innanzitutto si tratta di inviti al solo banchetto, queste fonti non fanno riferimento a cerimonie o rituali che sanciscano l'unione prima della festa che consiste presumibilmente nel pasto comune<sup>455</sup>; in tre casi però il γάμος si tiene in un tempio e ciò non esclude che ci possa essere un momento cerimoniale precedente alla festa vera e propria al quale sono presenti anche gli invitati. Da esse si può inoltre dedurre con una certa evidenza che il significato più immediato del termine γάμος è quello di “festa di nozze”.

Due esempi possono dare un'idea del modello ricorrente<sup>456</sup>:

P.Fay. 132 (III E.V.)  
Ἐρωτᾶ σαῖ (I. σε) Ἰσίδωρ[ος δειπνῆ]-  
σαι παρ' αὐτῷ [εἰς τοὺς γά]-  
μους θυγατρὸς αὐτοῦ]  
εἰς τὰ Τίτου τοῦ (ἑκατοντάρχου) [ἀπὸ ὥρας]  
θ.

Isidoro ti invita a pranzare da lui in occasione del matrimonio di sua figlia presso l'abitazione del centurione Tito all'ora nona.

P.Oxy. XII 1579 (III E.V.)  
Καλεῖ σε Θερμοῦθις δ[ε]ι-  
πνῆσαι εἰς γάμους τῆς θυγατρὸς]  
αὐτῆς ἐν [τῇ οἰ]-  
κίᾳ αὐτῆς αὔριον [ἥτις ἐστὶν ἡ ἀπὸ]  
ὥρ(ας) [.

Termusis ti invita a pranzare in occasione del matrimonio di sua figlia nella sua casa domani, il 18 all'ora ...

Confrontando le testimonianze appaiono evidenti alcuni elementi:

– ad eccezione di P.Oxy I 111 e XII 1579<sup>457</sup>, l'invito viene esteso da un parente maschio, il più delle volte della sposa<sup>458</sup>; quasi sempre dal padre ma anche dal fratello della donna. In un caso,

450 Traduzione mia.

451 P.Sakaon 38, 9-12 (312 E.V.).

452 Sono: P.Oxy. I 111 (III E.V.), I 181 (= SB XXII 15358; III E.V.), III 524 (II E.V.), IV 927 (III E.V.), XII 1486 (II-IV E.V.), XII 1487 (II-IV E.V.), XII 1579 (III E.V.), XII 1580 (III E.V.), XXXIII 2678 (III E.V.); P.Fay. 132 (III E.V.); P.Köln. VI 280 (II-III E.V.); P.Fuad. I Univ. 7 (II E.V.); SB V 7745 (II E.V.), SB XV 11652 (II-III E.V.).

453 La struttura può essere schematizzata nel modo seguente (cf. LLEWELYN, Stephen R.: Invitation to a Wedding, New Docs. IX, 2002, 62-66, 63): a) invito (ἔρωτᾶ – in 7 occasioni – o καλεῖ σε – 6 volte – + nome di chi inoltra l'invito); b) motivo dell'invito e relazione tra il festeggiato e l'ospitante; c) luogo in cui si terrà la festa; d) data della festa; e) eventuale saluto (presente solo in P.Oxy. XXXIII 2678).

454 Per una analisi sistematica e concisa cf. LLEWELYN: Invitation (2002), 62.66.

455 In 8 inviti su 14 il verbo δειπνέω all'infinito aoristo definisce l'oggetto dell'invito. Si veda per esempio P.Oxy. I 111 (III E.V.): Ἐρωτᾶ σε Ξαιτήμων δειπνῆσαι | εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς | ἐν τῇ οἰκίᾳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν | πέμπτη, ἀπὸ ὥρας θ. Così anche in P.Oxy. III 524, XII 1579, XXXIII 2678; P.Fay. 132; P.Köln. VI 280; P.Fuad. I Univ. 7; SB V 7745.

456 Il modello non è esclusivo dei soli inviti ad una festa di matrimonio ma è usato per qualsiasi invito ad una festa; si vedano per esempio P.Oxy. IV 747 (invito ad una festa, II-III E.V.) e P.Oxy. VI 926 (invito ad un pranzo in occasione dell'epicrisis del mittente, III E.V.); cf. ARZT-GRABNER/KRITZER/PAPATHOMAS/WINTER: 1. Korinther, 321 ss.

457 In questi due casi è la madre della sposa ad effettuare gli inviti.

458 Non così in P.Köln. VI 280, e P.Oxy. I 111, III 524 in cui si sposa il τέκνον di chi estende l'invito e P.Oxy. XXXIII 2678 nel quale Dioscoro invita a δειπνῆσαι εἰς γάμους τοῦ υἱοῦ. Complessivamente, in sette inviti su quattordici la festa è organizzata (ammesso che ci sia corrispondenza tra chi tiene la festa e chi effettua gli inviti) dalla famiglia della sposa, in quattro da quella dello sposo, in uno dallo sposo e in due casi non viene esplicitato.

P.Oxy. XII 1486, è lo sposo stesso che invita al suo matrimonio<sup>459</sup>.

- Presumibilmente sono scritti in gran quantità e poi affidati ad un incaricato che, munito di una lista a parte<sup>460</sup>, li recapita ai singoli invitati. Llewelyn adduce a sostegno di ciò alcuni elementi come l'assenza del nome del destinatario dai documenti come del suo indirizzo e il fatto che il nome del mittente sia dato in una forma breve<sup>461</sup>.
- Quasi sempre l'invito riguarda un matrimonio che si terrà il giorno seguente, si può quindi ipotizzare che si tratti di promemoria o di inviti “formali” che succedono temporalmente ad un invito non scritto<sup>462</sup>.
- Il γάμος si tiene solitamente all'ora ottava o nona della giornata (rispettivamente le due o le tre del pomeriggio). Solo P.Oxy. I 181 riporta l'ora decima.
- Il luogo in cui si tiene la festa è quasi sempre una casa privata, sia essa quella dei genitori<sup>463</sup> o di un terzo<sup>464</sup>. In alcuni casi però la festa avviene in un tempio: P.Oxy. I 181: εἰς τὸ λόχ[ιον]<sup>465</sup>; P.Oxy. XXXIII 2678: ἐν τῷ Σαβαζείῳ (“nel tempio di Sebazio”); SB XV 11652 : ἐπὶ | τοῦ τῆ(ς) Ἀφροδίτης (“nel tempio di Afrodite”)<sup>466</sup>.

Sull'organizzazione vera e propria del banchetto di nozze sono stati rinvenuti alcuni papiri utili per la ricostruzione a grandi linee del contesto in cui si svolgeva il matrimonio nel periodo ellenistico. Purtroppo non si dispone di resoconti approfonditi o di descrizioni della festa vera e propria, ma di indizi che lasciano solo intravedere l'importanza e gli elementi coinvolti nell'avvenimento del γάμος.

Si può parlare innanzitutto della *preparazione* del luogo in cui si tiene la festa, sia esso la casa dei genitori della sposa, dello sposo o di terzi. In P.Oxy. XLVI 3313 (BL VIII 269; XI 168), una lettera del II secolo E.V., Apollonio e Serapia si scusano con Dionisia per non essere riusciti a procurare tutti i fiori (rose e narcisi) da lei richiesti per il matrimonio del figlio. I numeri lasciano intendere che si trattasse di un ordine di tutto rispetto e di un banchetto organizzato con grande cura e dispendio. Purtroppo le rose non sono reperibili nella quantità richiesta (che non è specificata) e i due commercianti tentano di porre rimedio raddoppiando il numero di narcisi forniti (4000 invece di 2000).

La costernazione di Apollonio e Serapia e la consistenza dell'ordinazione lasciano intendere che il matrimonio riguardasse una famiglia molto ricca. Riporto una parte della lettera (P.Oxy. XLVI 3313, 8-21):

10 ῥόδα πολλὰ οὐπω γέγο|μεν ἐνθάδε, ἀλλὰ σπανίζει, καὶ ἐκ πάντων  
τῶν κτημάτων καὶ παρὰ πάντων τῶν στεφανη|πλόκων μόλις ἠδυνήθημεν συνλέξει ἃ ἐπέμ-  
ψαμέν σοι διὰ Σαραπᾶ χεῖλια (l. χίλια), τρυγηθέντων καὶ  
ὧν ἔδει αὐριον τρυγηθῆναι. νάρκισσον ὅσην ἦθε-  
λες εἶχομεν, ὅθεν ἀντὶ ὧν ἔγραφας δισχειλίων (l. δισχιλίων)  
τετρακισχειλίαν (l. τετρακισχιλίαν) ἐπέμψαμεν. οὐ βουλόμεθα δέ σε  
οὕτως κ[ατ]αγεινώσκειν (l. καταγιγνώσκειν) ἡμῶν ὡς μικρολόγων (l. μικρολόγων)

459 P.Oxy. XII 1486 (II-IV E.V.): Καλῖ (l. καλεῖ) σοι (l. σε) Ξενικός [ὁ] καὶ | Πέλιος εἰς τοὺς γάμους αὐτοῦ λύκανον σῆ|μερον Φαρμουθι κβ ἀπὸ ὧρ(ας) η (“Xenicus also called Pelius invites you to his wedding ... to-day, Pharmouthi 22, at the 8<sup>th</sup> hour”). Il luogo indicato per lo svolgimento della festa è il λύκανον, termine dal significato oscuro che non compare in alcun altro papiro (cf. LLEWELYN: Invitation [2002], 63).

460 LLEWELYN: Invitation (2002), 64.

461 «[...] since the guests are not named but only addressed by the second person pronoun, invitations were produced in bulk for the occasion and given to the messenger to deliver [possibly supplied with a guest-list].», LLEWELYN: Invitation (2002), 65.

462 In particolare questa ipotesi trova giustificazione se si pensa che, ricevendo l'invito il giorno prima della festa, l'invitato non abbia la possibilità di provvedere adeguatamente al regalo di nozze (cf. LLEWELYN: Invitation [2002], 65). In questione è, in questo caso, il grado di obbligatorietà del regalo; che tipo di dono ci si aspetta e chi è tenuto a farlo sono questioni che saranno affrontate più avanti.

463 P.Oxy. I 111 (casa della madre dello sposo), XII 1579 (casa della madre della sposa); SB V 7745 (casa del padre della sposa).

464 Così in P.Fay. 132, 4 (III E.V.): εἰς τὰ Τίτου; P.Fuad I Univ. 7, 6 (II E.V.): εἰς οἰκίαν Ξυστάρ|χου.

465 «The birth house», forse il *Serapeum* (LLEWELYN: Invitation [2002], 64).

466 Cf. ARZT-GRABNER/KRITZER/PAPATHOMAS/WINTER, 1. Korinther, 321 ss.

15 ὥστε καταγελῶσαν γράψαι πεπομφέναι τὴν  
τιμὴν, ὅποτε καὶ πλέον τῶν ἡμῶν τιμῶμεν ἴσα  
σοι καὶ [τ]ῷ πατρὶ αὐτῶν<sup>467</sup>.

Da P.Oxy. XVII 2144, 20-21 (= Sel.Pap. I 190; III E.V.) si deduce che la festa si potesse protrarre fino al sopraggiungere della notte e anche oltre. Gli inviti di cui si è parlato in precedenza indicavano l'ora ottava o nona per l'inizio del banchetto; una voce di una lista di pagamenti riporta la spesa di 40 drachme per il pagamento delle lampade necessarie per illuminare il γάμος di Apollonio, figlio di Eumeneia.

Si tratta del matrimonio del figlio di un membro della casa di chi redige la lista delle spese e che presumibilmente ha provveduto al pagamento registrandolo in questi termini: Εὐμενεῖη ἰδίᾳ εἰς γάμους Ἀπολλωνίου ὑπ(έρ) τιμῆς λύχνων (δραχμαὶ) μ (“To Eumeneia of my household for the price of lamps for the wedding of Apollonius, 40 dr.”).

Nel dialogo dell'architriclino con lo sposo nel *Vangelo di Giovanni* è evidente che spettava allo sposo o alla sua famiglia il compito di provvedere alle scorte di vino. Un riscontro si ha in P.Oxy. LI 3646, 17-21 (III-IV E.V.) – purtroppo abbastanza tardo, una lettera nella quale si chiede di scrivere ad Ailurato per un rifornimento di vino (dieci giare di Saītia) in occasione del matrimonio del figlio: ἐπίστιλον (l. ἐπίστειλον) | Ἐλουράτι (l. Αἰλουράτι) περὶ οἴνω Σαίτια<sup>468</sup> (l. Σαίτιων) | δέκα, ἐπιδὲ χρία (l. ἐπειδὴ χρεία) ἔστιν | εἰς τοὺς γάμους τοῦ υἱοῦ | μου (“write to Aeluras about ten Saīte jars of wine, because they are needed for my son's wedding”).

La testimonianza più interessante sulla preparazione del γάμος è quella di P.Lond. III 964 (BL IX 136; XI 112; II-III E.V.). Il documento proviene dal Fayyum ed è composto da due parti: un breve registro relativo al pagamento di una tassa (ἐρημοφυλακία: ll. 1-7) e una lettera indirizzata alμισθωτῆς ἐρημοφυλακίας (ll. 8-27)<sup>469</sup> Serapammon da Apollonio, probabilmente un suo subordinato<sup>470</sup>. Entrambe le parti sono scritte dalla stessa mano e vengono riportate sullo stesso verso del papiro separate solo da una linea orizzontale.

Riporto per esteso la seconda parte del documento (P.Lond. III 964, 8-27)<sup>471</sup>:

Σεραπάμμωνι π(α)ρὰ Ἀπολλων(ίου)  
βλέπε μὴ ἐπιλάθῃ μηδὲν  
τοὺς στεφάνους κ(αὶ) τὰ τάβ-  
5 λια κ(αὶ) ἀγόρασον στάμνον  
ἐψέματος κ(αὶ) λαβῶν κοτύ-  
λας τ[ό]σσας φακῶν ἵνα ἀρ-  
κέσ[η] ἡ[μ]ῖν κ(αὶ) τὰ λάχα-  
να πρὸς Σερῆνον σεῦτλα  
κ(αὶ) ἄλλα λάχανα κ(αὶ) τοῖς  
10 παιδίοις κρυστουμίνοισ

467 «There are not many roses here yet; on the contrary they are in short supply, and from all the estates and from all the garland-weavers we could hardly get together the thousand that we sent you with Sarapas, even by picking the ones that ought to have been picked tomorrow. We had as much narcissus as you wanted, so instead of the 2.000 you wrote we sent 4.000. We wish you did not despise us as miners so far as laugh at us and write that you have sent the money, when we too regard the young people as our own children and esteem and love them more than our own, and so are as happy as you and their father», tr. it. in: MIGLIARDI, Zingale Lidia: Vita privata e pubblica nei papiri d'Egitto. Silloge di documenti greci e latini dal I al IV secolo d.C., Torino 1992, 158-161.

468 Si tratta di un tipo di giare diffuse tra il III ed il IV secolo delle quali si parla anche in P.Oxy. XIV 1658, 1 (IV E.V.).

469 Si tratta dell'ufficiale addetto alla riscossione di una tassa (ἐρημοφυλακία) sulle merci in transito dal Fayyum o dalla zona del Delta verso il deserto. Lo scopo della tassa è il mantenimento di una polizia (in GRENFELL, Bernard / HUNT, Arthur / HOGARTH, David: Fayûm Towns and Their Papyri, London 1900, 196 viene descritta come una «desert police») addetta alla protezione delle carovane (cf. KENYON, Frederic G.: Greek Papyri in the British Museum, II, London 1898 [ristampa anastatica: Milano 1973], 87; GRENFELL / HUNT / HOGARTH: Fayûm Towns, 196 ss.).

470 KENYON, Frederic G.: Greek Papyri in the British Museum, III, London 1907 (ristampa anastatica: Milano 1973), 211.

471 Credo sia preferibile mantenere nella traduzione alcuni termini greci originali e non tradurli quando non esiste in italiano un adeguato equivalente.

κ(αὶ) ἄλλα μέτρια ἰσκρέμα—  
σε (l. εἰσκρέμασαι) [ε]ἰς τὸν νυμφῶνα κ(αὶ)  
πλακόντια Ἀλεξανδρινὰ

15 . . . . . φ . . . . . ρια . . .  
τετράδι κάτελθε μὴ οὖν  
ἀμελήσης περὶ τοῦ Μελεφ—  
θίου (l. μελιεφθίου) ἐπὶ χρίαν ἔχι (l. ἐπεὶ χρείαν ἔχει) ὁ Μύνιος  
Ἄποδος Σεραπάμμωνι Χ μισθωτῆ ἔρημοφυλακί[ας]

“A Serapammone da Apollonio, guarda che non sia dimenticata alcuna corona e i vassoi e compra al mercato la giara per l'εἰσκρέμα<sup>472</sup> e, prendendo tutti i vassoi per le lenticchie che ci servono e la bietola selvatica<sup>473</sup> da Sereno e le altre verdure e le pere di Crustumerium<sup>474</sup> per i bambini e tutto il necessario, conserva (lett. appendi) [tutto] nella stanza della sposa e le torte di Alessandria<sup>475</sup> ...

fra quattro giorni (il quarto giorno / dopo quattro giorni) scendi/ritorna per non dimenticare il μελιέφθιον<sup>476</sup> poiché Munio ne ha bisogno.

Per Serapammone X addetto alla riscossione dell'ἐρημοφυλακία<sup>477</sup>.

Più che per i dati concreti che offre allo studio contemporaneo del γάμος, il valore di P.Lond. III 964 sta nel suo essere una testimonianza viva e “di prima mano” sui preparativi della festa. Alcuni dati rilevanti sono la menzione del vino – un tipo particolare di vino – di cui numerose sono le testimonianze nei papiri documentari, ma anche l'uso che viene fatto della camera nuziale, «τὸν νυμφῶνα» – termine presente solo in questo papiro – per conservare le provviste e tutti i beni necessari in attesa del giorno in cui si terrà il γάμος.

Riassumendo, si può dire che il più delle volte il matrimonio veniva organizzato dalla famiglia della sposa; non che dalle testimonianze si possa dedurre una regola o alcunché di normativo, resta però il fatto che gli inviti sono estesi nella maggior parte dei casi dalla famiglia della sposa. Il luogo della festa è soggetto ad una certa variabilità, ma non quello del suo inizio che è quasi sempre l'ora nona, le tre del pomeriggio secondo il nostro modo di scandire le ore; quanto alla fine della festa non è dato sapere altro oltre al fatto che si potesse protrarre fino a notte. I preparativi sono accurati e lasciano intendere che il momento abbia una marcata rilevanza sociale: fiori e cibi di vario genere e

472 Si tratta di un mosto ridotto di un terzo tramite ebollizione (LSJ 751) il cui consumo, stando alle testimonianze, sembra essere stato abbastanza diffuso e duraturo: cf. P.Petr. III 122 (d), 6 (III A.E.V.); PSI V 535, 6-7 (III A.E.V.); P.Apoll. 30, 3 (713 E.V.); P.Lond. IV 1375, 17 (711 E.V.); IV 1393, 32 (data incerta); P.Apoll. 93 (a), 17 (VII E.V.); Stud.Pal. 124, 5(VIII E.V.).

473 Σεῦτλον (= τεῦτλον: P.Hib. I 121, 56 [250 A.E.V.]) indica propriamente la *beta maritima*, varietà di bietola selvatica che cresce nelle aree costiere. Il termine è in uso fin dal III sec. A.E.V. (P.Cair.Zen. II, 59232 [253 A.E.V.]); nel I secolo se ne parla in BGU IV 1118, 17 (22 A.E.V.); 1120, 12 (5 A.E.V.); cf. anche SB I 5224, col. II 34 (papiro non datato).

474 Località del Lazio famosa per la bontà delle sue pere; cf. Plinio HN XXIII. 115: «pirorum omnium cibus, etiam valentibus onerosus, aegris vini quoque modo negatur. Dedocta eadem mire salubria et grata, praecipue Crustumina». Per una interpretazione differente e più generica del termine come “dolce” si veda BATTAGLIA, Emanuela: Artos: il lessico della panificazione nei papiri greci, Milano 1989, 127. L'autrice argomenta la sua proposta interpretativa sulla base di una possibile derivazione del termine dal latino *crustum* «che indica un tipo di dolce o focaccia» e sulla difficoltà di conservazione alla quale si andrebbe eventualmente incontro in caso di importazione delle pere dall'Italia all'Egitto. Si tratta comunque di una varietà presente anche in Egitto come testimoniato da P.Col X 273, 5 (204 E.V.), un contratto per l'affitto di un terreno ritrovato ad Ossirinco nel quale vengono menzionati 60 alberi di pere (κρουστομῖνων ἐξήκοντα).

475 Se ne parla solo in questo papiro.

476 Termine di difficile traduzione, probabilmente un contenitore per il miele (nel LSJ viene tradotto con «honey jar»). Se ne parla anche in Periplus.M.Rubr. 6, 8 recentemente ripubblicato. Nel commento, l'autore sostiene che «the word has something to do with the cooking or heating of honey is indicated by SB 11003 (4<sup>th</sup> - 5<sup>th</sup> century A.D.), a list of artisans, some quite specialized, and alongside calf slaughters, weavers, shoemakers, etc., appear μελιεψοί, “heaters of honey”. Could a μελιεφθον be a shallow panlike receptacle which those who wanted could use for its proper purpose but whose shape enabled it to be easily cut up?», CASSON, Lionel: The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation and Commentary, Princeton 1989, 247.

477 Traduzione mia.

provenienza sono presenti in grande quantità e, almeno nel caso dei fiori, sono portati dalla famiglia dello sposo, alla quale spetta anche il compito di provvedere al vino.

ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας – i papiri documentari non danno alcuna testimonianza di Cana nel periodo compreso tra il III secolo avanti e dopo l'inizio della nostra era.

ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ<sup>478</sup> – nel *Vangelo di Giovanni* il nome della madre di Gesù, a differenza di altre donne che vi compaiono, non è mai esplicitato e la sua identificazione dipende sempre dal riferimento al figlio<sup>479</sup>. In altri termini – e con le dovute precauzioni – si potrebbe dire che il redattore del vangelo introduca Maria attraverso un *tecnomico* – «la madre di Gesù» – che la definisce per mezzo di un termine “tecnico” come l'essere madre piuttosto che con il proprio nome<sup>480</sup>. Sull'uso dei tecnomici è estremamente interessante e calzante quanto affermato da

---

478 Per il nome Gesù nei papiri documentari si veda ARZT-GRABNER, Peter: Philemon, PKNT 1, Göttingen 2003, 142-144.

479 Riguardo all'uso generale del termine “madre”, si deve intanto tenere in considerazione che nella cultura greca ed ellenistica, e conseguentemente anche nei testi documentari, esso può essere usato in un senso esteso per indicare, nelle lettere private, una stretta relazione – ma non di reale maternità – tra chi scrive e una persona che può essere o meno la destinataria della lettera. Ovviamente non è questo il caso del *Vangelo di Giovanni* nel quale non c'è dubbio che il testo indichi realmente la madre di Gesù, riporto comunque alcuni esempi utili ai fini di una più completa contestualizzazione dell'uso che nei papiri documentari viene fatto del termine (per una panoramica sull'uso esteso dei termini di parentela, con qualche riferimento anche a μήτηρ si veda DICKEY, Eleanor: Literal and Extended Use of Kinship Terms in Documentary Papyri, Mnemosyne 57, 2004, 131-176). Il termine “madre”, come tutti gli altri che indicano una parentela di primo grado, può essere usato in senso *non* letterale per indicare una relazione stretta ma non di reale figliolanza con una data donna. Scrive al riguardo Tibiletti: «Anche πατήρ e μήτηρ, assieme al loro primo significato e a quello di “suocero/a – zio/a”, hanno quello semplicemente di rispetto, soprattutto quando sussiste un divario gerarchico tra i corrispondenti», TIBILETTI, Giuseppe: Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo d.C., Milano 1979, 32. Ciò avviene molto raramente e a partire da un periodo più tardo rispetto a termini come “fratello” o “sorella” («Its extended usage is probably confined to texts of the second century AD and later», DICKEY: Literal [2004], 165). Un primo esempio – anche in senso cronologico – è quello di P.Wisc. II 69, 8-13 (101 E.V.), una lettera indirizzata da Antoninus alla madre lontana nella quale scrive di avere bisogno di altre coperte e di averle già chieste, ma inutilmente, alla propria «madre» che si trova nella città dove adesso risiede (che quindi deve necessariamente essere una persona diversa dalla destinataria della lettera): καὶ ἐγὼ αὐτὸς οὐκ ἔχω καὶ ἔγραψα τῇ μητρ[ρί] μου περὶ ἄλλου ζευγος (I. ζεύγους) ὡς καὶ σου καὶ αὐτῇ (“and I myself do not have them [si riferisce alle coperte] and I have written to my mother for another pair as I wrote to you so I wrote to her”). Anche se lo stato del testo presenta alcune difficoltà di lettura, SB XXII 15736, 16-18 (II-III E.V.), lettera che un figlio scrive alla propria madre, sembra presentare un uso esteso del termine “madre”. Se infatti nelle prime due linee si legge: Ὠρεῖς[[τι]] Δημητροῦτ' ἰ | τῇ μητρει (I. μητρὶ) πλεῖτα (I. πλεῖστα) χαίρειν (“Horeis a sua madre Demetruti, saluti”, traduzione mia), tra i saluti finali Horeis aggiunge: Ἀσπάζου (I. ἀσπάζομαι) [[Θεονιλ]] | τὴν μητέρα μου [[πι]] Ἀ[[πλο]]νου (I. Ἀπολλωνιοῦν) (“saluto mia madre Apollonia”). Due papiri di Ossirinco offrono ulteriori esempi: P.Oxy. X 1296, 8-9.14-16 (III E.V.), lettera che Dius scrive al padre per rassicurarlo del buon andamento dei propri studi, riporta tra i saluti finali (ll. 8-9): ἀσπάζομαι τὴν μητ[τέρ]αν μου Ταμιέαν, presumibilmente la vera madre, e continua scrivendo: (ll. 14-16) ἀσπάζομαι | τὸν πατέρα μου Μέλανον καὶ τὴν μητέρα μου Τιμπεσοῦρ(ιν) καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς (“saluto mio padre Melanos e mia madre Timpesouris e suo figlio”, traduzione mia, cf. DICKEY: Literal [2004], 132); un documento del III secolo testimonia di questo uso anche tra i primi cristiani, è il caso di P.Oxy. XIV 1678, 18-27, lettera scritta dal figlio alla propria madre nella quale addirittura tre donne vengono chiamate “madre”: ἀσπ[ά]ζο[[μ]ε (I. ἀσπάζομαι) τὰς ἀδελφ]άς μου καὶ τὸν [πι]ατέρα μου Βαρβα[ρεί]ωνα [καὶ] τὴν μητέρα μου Ἡράκλειαν | καὶ Εὐτέρεπειν (I. Εὐτέρπειν) κὲ (I. καὶ) τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ Ἀν[ν]ειν κὲ (I. καὶ) τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ Εἶσειν καὶ Εὐτυ[χ]εῖν καὶ τὴν μητέρα μου Σωφρόνειν | καὶ Νεῖλον καὶ Πυμένειν καὶ τὸν πατέρα | ἡμῶν Χοοῦν καὶ τὴν μητέρα ἡμῶν κὲ (I. καὶ) | Ἀφούν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ κὲ (I. καὶ) τὰς ἀδε[[ρ]]λφάς αὐτοῦ “I salute my sisters and my father Barbarion and my mother Heraclea and Euterpe and her children and Anna and her children and Isis and Eutychis and my mother Sophrone and Nilus and Poemenius and our father Choous and our mother and Aphous and his brother and sisters”).

480 Il concetto di tecnomimia è mutuato dall'antropologia culturale dove indica «the practice of designating adults according to the names of their children», GEERTZ, Hildred / GEERTZ, Clifford: Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-grading and Genealogical Amnesia, The Journal of the Royal Anthropological Institute 92, 1964, 94-108, 94. Essendo una caratteristica di alcuni sistemi culturali, come quello Balinese studiato dai coniugi Geertz, la sua applicazione nel contesto del *Vangelo di Giovanni* è una forzatura. Non si ha a che fare in questo caso di una cultura “autonoma” – per quanto autonome possano essere le culture – quanto con una comunità o un movimento che si muove ed elabora i propri concetti e valori all'interno del più grande mondo giudaico ed ellenistico. Si tratta in realtà più che altro di una

Deborah Hobson in un articolo comparso vent'anni or sono nel quale descrive due fondamentali sistemi di denominazione («naming system»)<sup>481</sup> in base all'orientamento verso il futuro o al passato sul quale si basano.

Many societies are teknonymous; this means that when a person has a child, she or he is henceforth known in the community as “Mother/Father of” (Stotoetis). The parents' birthnames are never again used as a way of referring to these people. The implications of a teknonymous system are fascinating; first of all, *a society of people who are called after their children is one which is oriented entirely toward the future* and away from the past. Indeed, each generation erases its predecessor so that the society's history is only as long as the collective memory of its existing members. [...] Families connections, other than that of parent and child, mean very little in an environment which is *future-oriented*<sup>482</sup>.

L'Egitto romano non conosce l'uso dei tecnonimici e i papiri documentari lo dimostrano in modo adeguato<sup>483</sup>. Talvolta, incidentalmente, è dato però rinvenire dei rari casi di identificazione di una donna in base al solo riferimento al figlio.

Nel mondo ellenistico-romano le persone potevano essere individuate attraverso nomi e modalità differenti (singoli nomi, nomi doppi, soprannomi, patronimici e talvolta matronimici, in riferimento alla loro attività o caratteristiche fisiche del loro corpo) e ciò dipendeva dal contesto nel quale ci si trovava ad esprimere l'identità di una persona<sup>484</sup>. Talvolta, e questo sarà l'argomento delle prossime pagine, avveniva che la madre fosse identificata attraverso il riferimento al nome del figlio.

### *Excursus 1: L'identificazione della donna tramite il nome del figlio*

La forma usata dal vangelo – ἡ μήτηρ τοῦ più un nome proprio di persona – è decisamente rara, ci sono però delle testimonianze ad essa vicine che aiutano a contestualizzare e a normalizzare alla luce della vita quotidiana il passo giovanneo.

Cominciando con le attestazioni più vicine al testo, sono rilevanti due papiri. Si tratta in entrambi i casi di lettere private che presentano due caratteristiche: la donna viene identificata non con il suo nome ma esclusivamente in funzione del figlio; la forma grammaticale è in un solo caso identica a quella usata nel vangelo<sup>485</sup>.

In P.Giss. 80, 4-5 (98-138 E.V.), una lettera da Hermopoli della quale è rimasta solo la parte inferiore, tra i saluti si legge: (Ἀσπάζεταί σε) ἡ μήτηρ | [τῆς γλυκυ]τάτης Ἡραϊδοῦτος (“ti saluta la madre della dolcissima Heraïdous”<sup>486</sup>). Più di due secoli dopo, in una lettera proveniente dall'Arsinoite (P.Lond. II 410, 3 [= P.Abinn 34; 346 E.V.]) dal carattere molto formale perché scritta da una madre all'alto ufficiale dell'esercito Abinneo, compare l'attestazione più vicina al testo giovanneo. La donna scrive per chiedere che il figlio ritorni dal servizio militare prima del tempo e si presenta non indicando il suo nome bensì il suo essere “la madre di”. Nelle prime tre linee del testo si

---

suggerisce che credo ben si possa adattare anche al vangelo e permetta di armonizzare la suddetta particolarità (il fatto che Maria non venga mai chiamata per nome) con il testo giovanneo nella sua interezza.

481 HOBSON, Deborah: Naming Practices in Roman Egypt, *BASP* 26, 1989, 157-174, 161.

482 HOBSON, Deborah: Naming (1989), 161-162 (corsivo mio). Descrivendo la tecnonimia, Geertz afferma che «it is not who one's ancestor is, or was, which is stressed, but who one's descendant is, whom one is ancestor to. It is a “downward looking” rather than an “upward looking” system», GEERTZ / GEERTZ: *Teknonymy* (1964), 105. Nel *Vangelo di Giovanni* presente e futuro si intersecano nella figura di Gesù la cui venuta rappresenta uno spartiacque nella storia, un momento unico e irripetibile che segna una differenza fondamentale con il passato (si veda per esempio Gv 1,9: «veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo»).

483 «Roman Egypt obviously contrasts sharply with a teknonymous society, both in terms of naming system and in terms of its values. [...] relationships going back in time have a direct bearing on the present, whereas the teknonymous society recreates itself continuously each new generation», HOBSON: Naming (1989), 161-162.

484 «The fact that a person is called by different names in different contexts does not mean that he has changed his name, but rather that in the particular situation he is (for whatever reasons) known in a different way. For example, in a legal contract an Egyptian will be known most formally by his own name, together with the names of his father, mother, and possibly even grandparents: Stotoetis, son of Stotoetis son of Apunchis, whose mother is Soeris. The same person when passing through a customs house with a load of wheat on the back of a donkey will be known simply as Stotoetis the donkey driver», HOBSON: Naming (1989), 159.

485 In altri casi una sola delle due caratteristiche compare ma non entrambe insieme come nei papiri in questione.

486 Traduzione mia. Il papiro è interamente tradotto in inglese in ROWLANDSON: *Women and Society*, 304.

legge: τῷ δεσπότῃ μου | καὶ πάτρωνι πραιποσίτῳ | ἡ μήτηρ τοῦ Μουση̅.

Se solo in questi due papiri compaiono le due caratteristiche dell'assenza del nome della madre e della forma grammaticale identica a quella del vangelo, ci sono altri casi però, e non sono pochi, nei quali la madre viene individuata – per mezzo di forme grammaticali estremamente diverse tra loro e varie – in relazione al figlio e non con il suo nome<sup>487</sup>.

Una prima serie di esempi – meno rilevante ai fini del commento al *Vangelo di Giovanni* perché appartenente ad un contesto del tutto differente – si ha in alcune liste risalenti, pur con qualche eccezione, ai primi tre secoli della nostra era. Si tratta di papiri che registrano spese o riscossioni di pagamenti a vario titolo e, in un solo caso (P.Petr. III 59[c]), di un censimento della popolazione proveniente dall'Arsinoite.

Data la tipologia e la finalità di questi papiri, la forma grammaticale è comprensibilmente succinta e scarna. Procedendo per categoria di documenti, tra le liste di pagamenti ricevuti o effettuati in P.Wash.Univ. I 49, col. II 6 (I A.E.V.) si legge di un pagamento di 9 drachme e 3 oboli effettuato dalla: μήτηρ Τέων κενδρονράφος (I. κεντρωνορράφος)<sup>488</sup>; nella linea 13 della stessa lista si parla invece del pagamento di 6 drachme versato dalla madre di Apollo: μήτηρ Ἀπολλῶς Ἀρέκτωρ (δραχμαί) ς. Similmente, in BGU I 141, col. II 13 (242 E.V.) viene riportata la somma incassata per la vendita di 6 arure di olio ad una donna registrata come μήτηρ Νέωνος εὐθη(νιορχήσαντος) (“la madre di Neone, il commissario per il cibo”<sup>489</sup>) mentre tra le spese sostenute da una famiglia in P.Oxy. IV 736, 69 (I E.V.) compaiono quelle relative alla μήτηρ [Ἀμ]μωνάτο(ς).

Talvolta il termine “madre” è anche abbreviato, è questo il caso del censimento del III sec. A.E.V. di cui ci dà testimonianza P.Petr. III 59 (c) nel quale alcune donne sono identificate semplicemente come : Σμίθις μῆ (μήτηρ) (fr. 1 recto, col. II 8); Σένχωσις μῆ (fr. 1 recto, col. III 13); Ταυσίρις μῆ (fr. 1 verso, col. I 18); Θαῖβις μῆ (fr. 2 recto, col. I 2)<sup>490</sup>.

Oltre alle liste, tra il II A.E.V. ed il II secolo della nostra era ci sono altri casi in cui una donna viene identificata per mezzo del nome del figlio. Possiamo analizzare tre documenti a carattere giuridico e una lettera<sup>491</sup>.

In ordine cronologico, in un contratto del 113 A.E.V. (UPZ II 180, col. XXXV 1) una donna compare come Θυγάτηρ Τιτούτος, μήτηρ Πατσεού(τος) (“figlia di Tito, madre di Patseutos”) e, in modo molto simile, nel frammentatissimo verbale di un processo tenutosi a Tebtunis nel 133 E.V.<sup>492</sup>, si legge della ἡ Κοίφιος μήτηρ.

In P.Princ. II 70, 4-8 (BL XI 182; II-III E.V.), questa volta si tratta di una lettera, lo scrivente consiglia al suo amico

487 C'è da dire che non solo la madre può essere riconosciuta con il nome del figlio ma, nei documenti a carattere legale, anche il figlio può essere identificato tramite il nome della madre, il metronimico. In questo caso il meccanismo si inverte ed è chiaro che si tratta di funzioni del tutto particolari che il ricorso al nome della madre (insieme a quello del padre e spesso del nonno paterno e materno) assolve.

488 È l'equivalente greco del termine latino “centonarius”, una sorta di vigile del fuoco che spegne le fiamme con delle stuoie.

489 Traduzione mia.

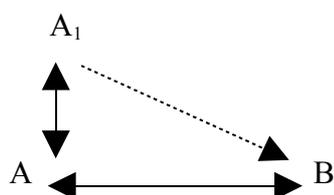
490 Sarah Pomeroy, parlando dell'immagine della famiglia delineata nei registi governativi («the picture of the family painted by official government records») e riferendosi proprio a P.Petr. III 59(c), aggiunge che «when her husband dies, the wife loses her position and sometimes her proper name as well: she is sent to the bottom of the list where she may be listed simply as μήτηρ», POMEROY, Sarah B.: Family History in Ptolemaic Egypt, in BÜLOW-JACOBSEN, Adam (ed.): Proceedings of the 20<sup>th</sup> internationale Congress of Papyrologists, Copenhagen 1994, 593-597, 595. L'abbreviazione del termine “madre” compare comunque anche in altri papiri ma, a differenza del documento riportato, in questi il nome della madre è presente e viene prima del riferimento al figlio: P.Prag. II 137, 26 (222 E.V.), registro di coloro che hanno pagato la tassa sul grano: Ἀφροδοῦς μή(τηρ) Κόμονος; PSI Congr. XXI 12, col. IV 17 (261 E.V.), lista di pagamenti riscossi: Σεπτιμία Ἀπολλωνία μή(τηρ) Πομπηίου. Non si può dunque concludere che il modo di identificare le donne nelle liste e nei censimenti sia soggetto a regole formali tassative: le differenze presenti in P.Prag. II 137, 26 e in PSI Congr. XXI 12, col. IV 17 sono sufficienti a smentire ogni rigidità. Si aggiunga ad esse il caso di P.Mich. IV pt. I 224, 1730 (172-173 E.V.), una lunghissima lista relativa alla riscossione delle tasse rinvenuta a Karanis, nella quale compare una donna individuata come: Ἀπολλωνάριον Τεβέρεως (μήτηρ Ἀρπάλου Κάνιος) (“Apolloniarion figlia di Tebereos madre di Arpalos figlio di Kanios”). All'interno dello stesso rotolo anche un'altra donna è identificata con la stessa procedura: cf. P.Mich. IV pt. I 224, 3277 e la stessa Apolloniarion ricompare in P.Mich. IV pt. I 225, 2392 (173-4 E.V.) e P.Mich. IV pt. II 359 (d) 16 (175 E.V.).

491 Il presente studio non ha pretese di esaustività, né pretende di mostrare tutti i casi in cui le donne sono identificate in base al riferimento al proprio figlio. Lo scopo principale che mi pongo è quello di documentare la mera possibilità che ciò fosse in uso nei primi secoli della nostra era attraverso una presentazione delle principali tipologie di documenti esistenti.

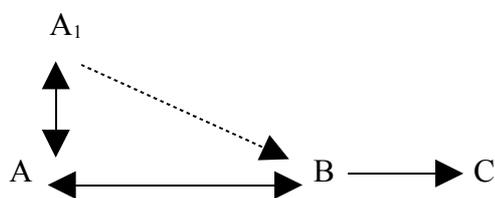
492 P.Mil.Vogl. IV 230 (a) 13 (133 E.V.).

di dare ospitalità ad una donna conosciuta come «la madre di Dioscoro» esprimendosi in questi termini: καλῶς ποιήσεις (l. ποιήσεις), ἀδελφέ, ἐὰν ἀναβῆ πρὸς σὲ ἡ μήτηρ Διοσκόρου, συνλαβέσται αὐτὴν καὶ δοῦναι αὐτῇ τὰ τῶν ἀρουρευδίων | [[α . τᾱ . η[. .] . ν]] | ἐκφόρια (“farai bene, fratello, nel caso venisse da te la madre di Dioscoro, a riceverla e darle il ricavato dal prodotto della terra [...]”<sup>493</sup>).

Da questa serie di esempi si possono trarre due spiegazioni ipotetiche sul fatto che la madre di Gesù non compaia mai col suo nome nel vangelo: stando alle parole di Sarah Pomeroy, se si trattasse di un «official government records» si potrebbe dedurre che il marito è morto e che quindi la donna venga indicata con il riferimento al figlio (parente maschio più prossimo); avendo presente invece le lettere riportate in P.Giss. 80, 4-5 (98-138 E.V.); P.Princ. II 70, 4-8 (II-III E.V.) e P.Lond. II 410, 3 (346 E.V.), si può giungere ad una conclusione differente. In esse non è dato sapere se il marito della donna sia vivo o morto, ciò non ha alcuna importanza dato che si tratta in tutti i casi di documenti non ufficiali e di relazioni triangolari la cui base è costituita dal rapporto tra il figlio (A) e un terzo (B) – che può essere un gruppo di amici, di conoscenti o un alto ufficiale – e che la madre del primo rientra nel discorso e si relaziona con B sulla base del legame fondamentale che ha con il figlio (e che quindi rientra nella relazione non come polo autonomo [C] ma come entità associata al figlio [A<sub>1</sub>]). A<sub>1</sub>-B è quindi possibile solo grazie a A-A<sub>1</sub> (relazione madre-figlio) e a A-B (relazione tra il figlio e una terza persona).



Nei tre papiri presi in esame si ha che la relazione principale è quella tra A e B: essa sussiste in modo autonomo mentre quella tra A<sub>1</sub> e B è possibile solo in base alla relazione (a sua volta autonoma) tra A e A<sub>1</sub>. Applicando questo schema al testo del *Vangelo di Giovanni*, il problema è quello di individuare il terzo polo (B) della relazione triangolare che è costituito probabilmente – suppongo e propongo – dal redattore, colui che narra gli eventi e che con l'espressione «la madre di Gesù» può voler sottolineare il proprio legame stretto e principale con Gesù e, di conseguenza, con sua madre. Il vangelo suppone inoltre un quarto elemento, il destinatario che induce a modificare lo schema generale come segue:



Ciò può portare a leggere la situazione descritta nel testo in questi termini: il redattore (B) rivolgendosi ai destinatari del vangelo (C) parla di «la madre di Gesù» (A<sub>1</sub>) sulla base dei due rapporti fondamentali tra Gesù e la madre (A-A<sub>1</sub>) e (ipoteticamente) tra lui stesso e Gesù (A-B).

L'esempio documentario più prossimo in questo caso sarebbe quindi solo P.Princ. II 70, 4-8: in esso è ricostruibile lo stesso schema abbozzato: B parla a C della madre di A (nello schema A<sub>1</sub>) non chiamandola per nome ma attraverso il riferimento al figlio (A), con il quale evidentemente intrattiene la relazione amicale diretta e centrale che rende possibile quella secondaria.

Una variante grammaticale della lettura del testo giovanneo discretamente attestata nei primi due secoli della nostra era consiste nella forma: ἡ τοῦ – nome proprio del figlio – μήτηρ – *nome proprio della donna* – ulteriori specificazioni dell'identità della madre. Come si evince dallo schema, in questo caso viene a mancare il requisito dell'identificazione della donna in base al *solo* riferimento al nome del figlio.

Si tratta sempre di documenti a carattere legale, spesso il nome della donna è seguito da quello del padre e in un caso anche dalla specificazione del luogo di provenienza<sup>494</sup> (elementi che hanno evidentemente la funzione di chiarire con precisione l'identità della “madre di ...”).

Una buona testimonianza è quella di PSI VIII 909, 7.10-11 (44 E.V.), un contratto per la vendita di una casa di proprietà di quattro uomini. Dopo aver descritto le modalità della transazione, in una clausola finale si legge del consenso dato alla vendita da parte delle «donne» dei quattro venditori: εὐδοκοῦσαι (l. εὐδοκοῦσι) δὲ αἱ γυναῖκες ἡμῶν, (segue l'elenco delle prime tre donne) | (l. 10) [καὶ ἡ τοῦ Θωθσύθμος μήτηρ Σουήρις Ἀρμιῦσις μητρός Τα[ορσ]εῦτος τῆ | πράξει ταύτης (l. ταύτη) (“Sono d'accordo le nostre donne, ... e la madre di Thothsuthmos, Sueris, figlia di Armisus, la cui madre è Taorseutos”<sup>495</sup>). Il modello prospettato è dunque seguito alla lettera: ἡ τοῦ – nome del figlio – μήτηρ – nome della donna – nome del padre della donna che la identifica.

Altre ricorrenze dello stesso schema si hanno in BGU I 252, 11 (98 E.V.), la copia di una omologia dove compare: ἡ τοῦ Σαταβοῦτ[ος] μήτηρ Σεγάθις Ἐριέως (“la madre di Satabuto, Segatis [figlia di] Erieo”<sup>496</sup>); in P.Amh. II 113, 26-32 (157 E.V.), la ricevuta dell'avvenuta estinzione ad opera della figlia di un debito contratto dalla madre, il creditore afferma: ὁμολογῶ | ἀπέχειν παρὰ τῆς Ἐριᾶ τὰς προκειμένας ἀπὸ ἀργυρίου δραχμῶν | τρα[κο]σίων (l. τριακοσίων) πεντήκοντα ἕξ ἀργυρίου | δρα[χμ]ῶν ἑκατὸν ἑβδομήκοντα ὀκτώ καὶ τοὺς τόκους ἃς ὀφείλιν | μοι | ἡ [τ]ῆς Ἐριᾶ μήτηρ Σεγάθις <ς> Πακῦσεως (“riconosco di ricevere da Eria la suddetta [somma] di 178 drachme da 356 drachme<sup>497</sup> con gli interessi che Segathis [figlia] di Pakuseos, madre di Eria mi deve”<sup>498</sup>).

Pur trattandosi di un modello abbastanza ricorrente si deve evidenziare una certa libertà di espressione – cosa che in un certo senso rende ambiguo e relativizza l'uso fin qui fatto del termine “modello” – e la coesistenza di differenti modalità espressive.

Un tratto che attraversa e accomuna le attestazioni della locuzione “la madre di” è infatti la varietà che le testimonianze mostrano. È così in P.Kron. 48 (= P.Mich. V 260-261), 24-25 (35 E.V.), un contratto proveniente da Tebtunis relativo alla vendita di un terreno nel quale la madre di uno dei contraenti accetta la transazione e dichiara di non opporvisi. Il papiro, diversamente dagli altri, riporta un criterio di identificazione della madre aggiuntivo finora mai incontrato, una cicatrice sulla gamba destra: Εὐδοκί δὲ ἡ μήτηρ Θαῆσις Ψοσνεοῦντος ὡς (ἐτῶν) μ οὐλή | γόνατι δεξιῶ τῆ πράσι καὶ μὴ ἐπελεύσεσθαι (“[Sua] madre Thaesis, figlia di Psosneus, di 40 anni, cicatrice sul ginocchio destro, accetta la vendita e non agirà contro”<sup>499</sup>). Si vedano anche: P.Col. VIII 221, 1-2 (143 E.V.), ricevuta dell'avvenuta riscossione dell'eredità del figlio morto da parte della madre proveniente da Tebe: Σενφασίης Βούχεως τῶν ἀπὸ Θμονεβοῦ τοῦ Ὑψηλείτου | νομοῦ, μήτηρ καὶ κληρονόμος Ἀμμωνίου (“Senphasies daughter of Bouchis, of Thmonebou in the Hypselite Nome, mother and heiress of Ammonio”); P.Giss. 80, 8 (98-138 E.V.), frammento di una lettera privata nella quale la destinataria viene invitata da “Elena, la madre di Apollonio”: [Παρεκάλεσ]έ σε Ἐλένη ἡ μήτηρ Ἀπολλωνίου; P.Mich. V 299, 8-9. 11 (I E.V.), contratto con il quale Harmisus e suo figlio Mieus vendono a Horos parte della loro casa a Tebtunis. Ritorna qui la clausola più volte incontrata con la quale la madre (che in questo caso compare anche come moglie) accetta la vendita e si impegna a non contestare la transazione; il riferimento al termine “madre” compare due volte e indica sia la madre di Mieus, Stotoetis, che, come matronimico, la madre di questa: Εὐδοκοῦσι δ]ὲ ἡ τοῦ Ἀρμιῦσις | γυνῆ (l. γυνή), τοῦ δὲ Μιεῦτος μήτηρ,

494 È il caso di P.Oxy. XXXVIII 2875, 34-36 (III E.V.), un accordo per l'apprendistato del figlio stipulato dalla madre con il futuro datore di lavoro che si conclude in questi termini: ἡ τοῦ Ζώϊλου μήτηρ | Αὐρήλια [Ζοί]λοῦς Πτολεμαίου μητρός . . . [ . . . ἀπὸ τῆς αὐτῆς πόλεως εὐδοκεῖ [± 14] (“Aurelia Zoilous, daughter of Ptolemaius and of their mother . . . . ., the mother of Zoilus, from the same city, [...] approves of (this contract)”). La specificazione del luogo di provenienza della madre è una caratteristica molto più presente in documenti nei quali è il riferimento alla madre – il metronimico – a chiarire l'identità del figlio.

495 Traduzione mia.

496 Traduzione mia.

497 L'ammontare totale del debito.

498 Traduzione mia.

499 Clausole di questo tipo sono abbastanza diffuse: SB XX 14997 (= P.Erl. 59), 12-13 (70 o 41 A.E.V.) per esempio registra l'assenso dato da Dionisia alla vendita di un terreno da parte del figlio e del nipote: Συν[ευδοκ]εῖ δὲ τῆι[δε] (l. τῆδε) τῆι (l. τῆ) | [παρ]αχωρήσει ἡ Διοδώρου μήτηρ Διοστρού Φιλοστρά[του δὲ θεί]α (“a questa cessione acconsente la madre di Diodoro e zia di Filostrato Dionisia” [traduzione mia; su SB XX 14997 si veda MARESCH, Klaus: Zession von Katökenland. Eine Neuedition von P. Erlagen 59, ZPE 76, 1989, 115-120.]).

Στουθουήτις Ὀρσένουφ[ιος μη]τρὸς Θερμούθις (l. Θερμούθιος) | (l. 11) τῆι πράσει τ[α]ύ[τη] (“The wife of Harmiusis, who is also the mother of Mieius, Stotoetis, daughter of Orsenouphis, her mother being Thermoutis [...] [l. 11] consent to the sale”). Se ἡ τοῦ δὲ Μιεύτος μήτηρ rientra a pieno titolo in quello che si è definito come l'entro certi limiti variabile modo di esprimere l'idea de “la madre di”, con μητρὸς Θερμούτις ci si trova di fronte alla modalità decisamente più stabile per dichiarare l'identità e la “rintracciabilità” sociale di un dato individuo per mezzo del matronimico<sup>500</sup>.

Relativamente al rapporto madre-figlio nel mondo ellenistico-romano, le fonti privilegiate di cui si dispone oggi sono le lettere scritte talora dagli uni talora dalle altre<sup>501</sup>. In generale il linguaggio dei figli è improntato ad una cortese intimità, è molto educato e spesso formale<sup>502</sup>, ciononostante non mancano momenti di tensione o frasi che potrebbero far pensare ad un irrigidimento dello scrivente. Pur non essendoci niente che possa essere accomunato al testo del *Vangelo di Giovanni*, le lettere mostrano come un cambiamento del registro comunicativo fosse non del tutto fuori luogo anche in documenti improntati alla massima cordialità.

Può essere questo il caso di P.Mich. III 203 (114-116 E.V.), una lettera che il soldato Saturnilos scrive alla madre. Pur avendo la lettera toni amorevoli, ad un certo punto il ragazzo assume un atteggiamento imperativo. Si legge così alle ll. 27-28: [πέμψον] δέ μοι περισσότερον κεράμιν (l. κεράμιον) ἐλεῶν (l. ἐλαιῶν) φίλω μου· μὴ ἄλλως | [ποίει. οἶδες ὅτι τί ἐὰν δῶς (l. δοῖς) Ἰουλίῳ φέρει μοι ὃ καὶ ὁμολόγησέ μοι (“Send me an extra jar of olives for a friend of mine; do not fail to do so. You know that whatever you give to Julius he brings me, which he indeed promised me to do”).

Circa i rapporti di autorità in famiglia due lettere offrono qualche indizio. Se in P.Mil.Vogl. I 24, 41-43 (117 E.V.), lunga lettera scritta al proprio fratello, un uomo dall'età imprecisata ma già padre dice di essere ancora trattato dalla madre come fosse un bambino che non sa parlare – ὡς παιδίῳ νηπίῳ οὔτος λαλεῖ καὶ λοιδορεῖ (“essa mi parla e mi rimprovera, come si fa con un bambinello”) –, BGU IV 1097, 7-10 (BL I 97; 41-67 E.V.) mostra la prevalenza dell'autorità paterna su quella materna e una certa precauzione della madre nel relazionarsi con il figlio. Scrivendo al padre Serapion, una donna parla del figlio Serapas e mette in guardia il nonno dal parlargli dell'arruolamento nell'esercito data la risposta che le ha già dato: Οὐ καλῶς ἐπο[ί]ησας | οὖν βουλευσας (l. συνβουλευσας) αὐτῷ στρατεύσασθαι. ἐμοῦ | γὰρ λεγούσης αὐτῷ μὴ στρεύση (l. στρατεύση), λέγει μοι | ὅτι ὁ πατήρ μ[ο]υ εἶπέ μοι στρατεύσα[σ]θ[α]ι (“[Concerning Sarapas my son] you did not to do well counselling him to join the army. For when I said to him not to join, he said me, “my father said to me to join the army”).

---

500 Le testimonianze documentarie del matronimico e di questa forma sono molto numerose, relativamente al periodo compreso tra il I ed il II secolo della nostra era è possibile tracciare un modello abbastanza costante e ricorrente (riporto tra parentesi le informazioni che non sempre compaiono): nome proprio della persona che si intende identificare – nome del padre (e del nonno) – indicazione del nome della madre mediante l'uso del genitivo assoluto (– nome del padre e provenienza della madre). Si vedano P.Oxy. II 239, 1-5 (66 E.V.), dichiarazione allo scriba sotto forma di giuramento nella cui intestazione iniziale si legge: Τῷ γράφοντι τὸν Ὀξυρυγίτην | Ἐπίμαχος Πausίριος τ[οῦ Π]τολε[μα]ίου | μητρὸς Ἡρακλείας τῆς Ἐπιμάχου | τῶν ἀπὸ κώμης Ψώβθεως | τῆς κάτω τοπαρχίας (“to the scribe of Oxyrhynchite nome from Epimachus, son of Pausiris, son of Ptolemaeus, whose mother is Heraclea, daughter of Epimachus, an inhabitant of the village of Psobthis in the lower toparchy”); P.Fay. 28, 1-7 (150-151 E.V.), notifica di una nascita: Σωκράτη καὶ Διδύμῳ τῷ καὶ Τυράννῳ | γραμματεῦσι μητροπόλεως | παρὰ Ἰσχυράτος τοῦ Πρωτᾶ τοῦ Μύσθου | [μη]τρὸς Τασουχαρίου τῆς Διδᾶ ἀπ[ρὸ] ἀ[μ]φόδου Ἐρμουθιακῆς καὶ τῆς τούτου γυναικὸς Θαισαῖτος ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ | ἀμφόδου Ἐρμουθιακῆς (“To Socrates and Didymus also called Tyrannus, scribes of the metropolis, from Ischyrius, son of Protas, his mother being Tesoucharion, daughter of Didas, of the quarter Hermuthiace, and from his wife Thaisarion, daughter of Ammonius, son of Mysthes, her mother being Thasias, of the same quarter Hermuthiace”); P.Oxy. I 76, 1-6 (179 E.V.): Θέωνι στρατηγῶι | παρὰ Ἀπίας Ὠρίωνος τοῦ Ἀπειτος | μητρὸς Ταρεούτος ἀπ[ρὸ] Ὀξυρυγώντο[λεως], μετὰ κυρίου τοῦ ἀνδρὸς Παισίω[νο]ς Πausείρι[ος] μητρὸς Τσειῖ Καλλίου | ἀπὸ τῆς αὐτῆς πόλεως (“to Theon, strategus, from Apia, daughter of Orion, son of Apeis, her mother being Tareous of Oxyrhynchus, with her guardian who is her husband Pasion, son of Pausiris, his mother being Tseei, daughter of Callias, of the same city”).

501 Per la corrispondenza femminile in generale si vedano le raccolte commentate di ROWLANDSON: *Women and Society*, e BAGNALL, Roger S. / CRIBBIORRE, Raffaella: *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC – AD 800*, Michigan 2006.

502 Si veda per esempio P.Mich. VIII 465 (107 E.V.).

In conclusione, le testimonianze papirologiche non sembrano chiarire per il momento la dinamica generale del dialogo tra Gesù e la madre, possono entro certi limiti offrire argomenti circa il ricorrere del redattore all'espressione «la madre di Gesù» per individuare e riferirsi nel corso di tutto il testo a Maria. Non sembra in linea di massima essere testimoniato un modello espressivo complessivo accostabile a quello del vangelo e la spiegazione dovrà perciò essere ricercata nello studio delle singole espressioni e nell'analisi esegetica del pensiero del redattore piuttosto che nelle dinamiche generali.

ἦν ... ἐκεῖ – L'avverbio di luogo ἐκεῖ nei papiri documentari ha una diffusione abbastanza ampia e si accompagna ad una molteplicità di verbi; primi tra tutti – per indicare lo stare in un luogo – sono i verbi εἶμί; μένω<sup>503</sup> e γίγνομαι. Le testimonianze di maggior interesse per la presente ricerca – l'avverbio più il verbo essere – non sono moltissime e seguono una sorta di polarizzazione temporale: sono tutte collocabili nel III secolo A.E.V. o nel periodo compreso tra il II e il IV secolo E.V.. Come avviene anche nel *Vangelo di Giovanni*, il soggetto del verbo può essere una persona o un oggetto (Gv 2,6). Alcuni esempi possono chiarire l'uso che nel tempo si è fatto di questa locuzione.

Le attestazioni più antiche riguardano quasi tutte il noto Zenon: in P.Cair.Zen. II 59284, 6-7 (251 A.E.V.) – una lettera scritta a Zenon dal suo corrispondente in Alessandria per avvisarlo che Hermogene ha acquistato dei terreni nel Fayyum e che presto vi si recherà – il corrispondente chiede di scrivere con una certa premura all'ufficiale del luogo: γράψας ἐπ[ιμελῶς πρὸς τὸν ἐπιστάτην τὸ]ν ἐκεῖ ὄντα, affinché per suo tramite gli altri proprietari non mostrino negligenza ma grande benevolenza verso il nuovo arrivato: ἵνα διὰ σὲ μὴ ὀλιωρῶν|ται (l. ὀλιγορῶνται), ἀλλὰ τυγχάνωσ[ιν (l. τυγχάνωσιν) τῆς πάσης] | φιλανθρωπίας. In un'altra lettera di raccomandazione (P.Lond. VII 1946, 2-4 [257 A.E.V.]) scritta da Hierokles, un amico di Zenon, allo stratega di Herakleopolis Nicator, l'avverbio si riferisce non ad una persona ma al terreno di Hierokles: Ἀπολλόδωρος ὁ ἀποδιδού (l. ἀποδιδούς) σοι τὰ γράμ[ματὰ ἐστὶν ἡμῶν φίλος,] ἀναπλεῖ δὲ εἰς Ἡρακλέους πόλιν. ἔστιν γὰρ αὐτῶι (l. αὐτῶ) ἐκεῖ κληρο[ς] (“Apollodoros, the bearer of this letter, is a friend of mine and is sailing up to Herakleopolis; for he as an allotment there”)<sup>504</sup>.

I documenti più interessanti e in misura variabile vicini al testo giovanneo sono quattro lettere, in esse l'avverbio di luogo è accompagnato dal verbo essere – solo in due occasioni all'imperfetto – e il soggetto è in due casi una persona.

In primo luogo ci sono due lettere di epoca abbastanza tarda; la prima (P.Alex. 28, 19-23 [III E.V.]), con molti errori grammaticali e di difficile comprensione, mostra una certa imperizia o comunque la poca cura dello scrivente<sup>505</sup>. Longinos scrive a Moros lamentandosi, a quanto pare, per la mancata restituzione di una somma di denaro prestata: [testo precedente molto frammentato] ὅτε ἦλθες εἰς [Ἀλε]ξαν|δρ[είαν] πρὸς με ὅτι δέκα ὀκτῶ μνᾶς | προήνεγ'κα (l. προήνεγκα) περὶ σου καὶ ὅτε ἐκί (l. ἐκεῖ) | ἦμην (l. ἦν) καὶ εἶπᾶν (l. εἶπον) σοι περὶ δέκα δηναρίων πειράζων (l. πειράζων) σοι καὶ οὐκ ἔδοκας | ἐκ τῶν ἐμῶν (“quando sei venuto ad Alessandria da me visto che ti avevo portato 18 mine e quando ero lì ti avevo parlato chiedendoti dieci dei denari dei miei e non me li hai dati”<sup>506</sup>).

Nel secondo caso si tratta sempre di una lettera – P.Oxy. LIX 3997, 14-18 (III-IV E.V.)<sup>507</sup> – scritta da Eracles al fratello Kerdon. Rimproverando il fratello per non avergli ancora scritto e mostrandosi preoccupato e ansioso di avere notizie sulla sua salute, Eracles scrive: οἶδε γὰρ ὁ Κρανᾶς ὅτι πῶς αὐτὸν ἐξετάζω περὶ ὑμῶν καὶ ἡξιώμην (l. ἡξιούμην) αὐτὸν ἀπὸ τῆς πρώ.της (l. πρώτης) φορᾶς, ἵνα ἐνέγκη (l. ἐνέγκη) σοὶ τι καὶ οὐκ ἐδυνήθη, διότι ἐκί

503 Così anche in Gv 2,12.

504 Un ultimo caso risalente al III secolo A.E.V. è quello di P.Lond. VII 1954, 6-7 (257 A.E.V.), una lettera scritta dalla comunità di Heliopolis al governatore (διοικητής) Apollonios per chiedere la restituzione di 200 arure di terra sottratte dal nomarca Damis. Nel passo di nostro interesse si parla del *komogrammateus* di Filadelfia: ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος γραμματεὺς Αἰγύπτιος [τῶ]ν πονηρῶν, ὃς οὐκ ἔα (l. ἔα) τὴν | πόλιν κατοικεῖν ἀλλ' ἀποδιώκει | τοὺς ἐκεῖ ὄντας (“There is also another bailiff, an Egyptian, one of the evil tribe, who does not allow the city to be settled, but drives away those who try to come here”).

505 «Longinos écrit sans se soucier le moins du monde de la grammaire ni de l'orthographe, sa lettre est donc difficile à comprendre», SWIDEREK, Anna / VANDONI, Mairangela: Papyrus grecs du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie, Warsaw 1964, 71.

506 Traduzione mia.

507 Il riferimento a θεός alle linee 8 e 13 fa supporre, anche se con alcune perplessità, che si tratti di una lettera cristiana (cf. NALDINI, Mario: Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV, Fiesole 1998, 7-10).

(I. ἐκεῖ) ἦν Ἰήρων ὁ δεσπότης τῶν καμήλων (“For Kranas knows how I question him closely about you and your people and I kept asking him from the first trip to take something to you and he could not, because Heron, the owners of the camels, was there”).

Le testimonianze cronologicamente più vicine al *Vangelo di Giovanni* risalgono al II secolo; in entrambe il verbo essere è al presente indicativo e il soggetto non è una persona. P.Graux. II 22, 8-10 (II E.V.) è una breve lettera indirizzata ad Heron tramite la quale Maron, probabilmente il suo datore di lavoro, si raccomanda che il suo amico Agathos sia accolto con il rispetto necessario. Dalla lettera sembra che Heron sia addetto al lavoro dei terreni di Maron il quale, dopo aver detto di fornire all'ospite ciò che chiede, aggiunge: ἐν ἀργῶ δὲ γενόμενος ὅσα ἐστὶν ἐκεῖ παραστησάτω ὁ καρπῶνης (“S'étant rendu aux champs [sogg. Agathos], que tout ce qui s'y trouve, l'acheteur de la récolte le lui fournisse”). Infine, sempre del II secolo è P.Mich. VIII 495, 14-17, proveniente da Karanis, una lettera scritta da Germanos alla sorella Tasoucharion. La frammentarietà del testo non permette di capire bene di cosa si parli, la ricorrenza della locuzione è tuttavia evidente: καὶ ἐρχομαι εἰς | τὸν μ.[. .]. εἰς σῆσω. | ἐστὶ γὰρ ἐκεῖ ἐξεα. .α| τα δύ[ο πᾶ]σι λαβεῖν. Λήψομαι[ι δ]ὲ, μήτε ἀφῶ αὐτὰ [. . .].αι (“I shall go to the mill (?) if I sift. For there are there two . . . for all to sake. I shall take them, and I shall not let them be . . .”).

L'insieme delle testimonianze conferma dunque in una certa misura l'esistenza dell'espressione giovannea nella lingua quotidiana del mondo ellenistico, pur considerando però che l'uso più vicino al vangelo è presente nella *Septuaginta*<sup>508</sup>.

2,2 ἐκλήθη<sup><2,1</sup> δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς<sup><2,1</sup> καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον<sup><2,1</sup> – commentando il primo versetto si è visto come il verbo καλέω sia perfettamente idoneo a descrivere un invito ad una festa di nozze. Sul totale dei 14 inviti ben sei ne attestano l'uso<sup>509</sup>.

Οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ – il termine μαθητής<sup>510</sup> nei testi documentari è discretamente presente<sup>511</sup>, fino al III secolo della nostra era è presente complessivamente in 11 testimonianze documentarie<sup>512</sup> nelle quali assume sempre il significato particolare e tecnico di “apprendista”<sup>513</sup> di un particolare mestiere<sup>514</sup>, il più delle volte quello del tessitore.

508 A fronte degli esempi riportati tratti dal materiale documentario, si deve evidenziare anche l'uso che di questa espressione si fa nella *Septuaginta* e suggerire ancora quella che si potrebbe definire una *prossimità* semantica del redattore alla traduzione greca della *Torah*. Riporto due passi del libro dell'*Esodo* che presentano la stessa espressione. Es 24,18 ss. riporta: καὶ εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας. Καὶ ἐλάλεσεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων· Εἰπόν τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ, καὶ λάβετέ μοι ἀπαρχὰς παρὰ πάντων, οἷς ἃ δόξη τῇ καρδίᾳ, καὶ λήψεσθε τὰς ἀπαρχὰς μου («Mosè entrò nel mezzo della nube, salì sul monte e rimase sul monte quaranta giorni e quaranta notti. Il Signore disse a Mosè: “Ordina ai figli d'Israele che prendano per me un prelievo: da ogni uomo, che sarà spinto dal proprio cuore, prenderete un prelievo per me.”»); Es 34,27: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν· Γράψον σεαυτῷ τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπὶ γὰρ τῶν λόγων τούτων τέθειμαί σοι διαθήκην καὶ τῷ Ἰσραηλ. Καὶ ἦν ἐκεῖ Μωυσῆς ἐναντίον κυρίου τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας· («Il Signore disse a Mosè: “Scrivi queste parole, perché secondo queste parole ho contratto alleanza con te e con Israele”. Mosè stette con il Signore quaranta giorni e quaranta notti [...]»).

509 P.Oxy. VI 927 (III E.V.); XII 1486 (II-IV E.V.); XII 1487 (II-IV E.V.); XII 1579 (III E.V.); XII 1580 (III E.V.); SB XV 11652 (II-III E.V.). Nei restanti casi il verbo usato è ἐρωτάω.

510 Uno studio sulla storia del termine e dei suoi significati a partire da qualche breve cenno alla documentazione papiracea è quello di RENGSTORF, Karl H.: μαθητής, GLNT (VII), 1121-1238.

511 Si veda in proposito il commento di MAZZA, Roberta: Mark, PKNT 5 (in corso di pubblicazione).

512 P.Mich. III 170 (49 E.V.); III 171 (58 E.V.); III 172 (62 E.V.); P.Oxy. IV 725 (183 E.V.); VII 1029 (107 E.V.); XLI 2977 (239 E.V.); P.Rein. II 113 (263 E.V.); P.Oxy. II 310 (= SB X 10247) 56 E.V.; X 10447 (III A.E.V.); XXII 15538 (= BGU IV 1125, 13 A.E.V.); O.Wilb. 31 (128 E.V.).

513 Solo 3 dei papiri menzionati nella nota precedente sono dei contratti di apprendistato, altri, la maggior parte, riguardano comunque il rapporto giuridico che si instaura tra l'apprendista e il proprio maestro. Il più delle volte il termine μαθητής non compare nei contratti di apprendistato, il contesto rimane tuttavia evidentemente lo stesso. È questo il caso di: P.Mich. V 346 (a) (13 E.V.); P.Osl. III 141 (50 E.V.); P.Oxy. II 275 (66 E.V.); IV 724 (155 E.V.); XIV 1647 (II E.V.); XXXI 2586 (253 E.V.); XLI 2971 (66 E.V.); LXVII 4596 (264 E.V.); P.Oxy.Hels. 29 (54 E.V.); SB XVIII 13305 (271 E.V.); P.Tebt. II 384 (10 E.V.); II 385 (117 E.V.); P.Wisc. I 4 (53 E.V.).

514 Si segnalano due studi di ampio respiro sull'argomento: WESTERMANN, William L.: Apprentice Contracts and the Apprentice System in Roman Egypt, CPh 3, 1914, 295-315; STURM, Fritz: Le contrat d'apprentissage dans l'Antiquité, in JAYME, Eric: Festshrift für Hubert Niederländer zum siebzigsten Geburtstag am 10 Februar 1991, Heidelberg 1991; per un elenco delle pubblicazioni sull'argomento fino al 1985 si veda PEARL, Orsamus: Apprentice Contract, BASP 22,

## Il dialogo tra Gesù e la madre (Gv 2,3-5)

2,3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ<sup>515</sup> τοῦ Ἰησοῦ<sup>516</sup> πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐχ ἔχουσιν. – il verbo ὑστερέω non sembra essere mai associato con il vino, in P.Cair.Zen. III 59311, 5 (250 A.E.V.) è però usato in relazione alla mancanza di miele (ἵνα μὴ ὑστερήσῃ τοῦ Ἡρακλειδῶρου τὸ μέλ[ι]) e in P.Hib. I 43, 6 (261-260 A.E.V.) alla mancanza di manodopera per la lavorazione dell'olio (ἵνα οὖν μηδὲν ὑστερήῃ τὰ ἐ[λ]αιουργία [l. ἐλαιοιργεῖα])<sup>515</sup>.

οἶνος – Fatta eccezione per P.Oxy. LI 3646, 17-21 (III-IV E.V.)<sup>516</sup>, i papiri documentari non mostrano una correlazione specifica, se non in un solo caso, del termine οἶνος con il contesto del *gamos* inteso come festa di nozze.

Nel *Vangelo di Giovanni*, una questione fondamentale è quella della quantità di vino alla quale Gesù provvede con il suo «segno». Nel versetto 6 il redattore stima il contenuto delle sei idrie di pietra in due o tre metrete l'una utilizzando una particolare unità di misura che ricorre in moltissimi papiri per indicare le quantità di *vino* o dell'*olio*, ma mai dell'*acqua* per la quale solo in rari casi viene riportata una unità di misura utilizzata – sebbene con qualche ambiguità interpretativa – anche e principalmente per il vino, il κεράμιον<sup>517</sup>.

### *Excursus 2: La terminologia giovannea relativa al vino nella testimonianza dei papiri documentari*

Il vaglio della documentazione papirologica impone due questioni preliminari: a) il mondo ellenistico-romano non conosce una sola unità di misura dei liquidi, consultando i papiri si può vedere come il sistema di misurazione non sia né unitario, né omogeneo nel tempo o nello spazio e che le misure via via adottate nel corso dei secoli sono cambiate rendendo così spesso difficile stabilire uguaglianze e confronti; b) la metreta in sé non è una misura univoca: per come possiamo intenderla oggi indica una quantità approssimativamente definibile e quantificabile (convertibile in litri) di liquidi solo se nel testo viene specificato quale tipo di metreta sia in questione e da quante sottounità (*choes* e *kotylai*) sia costituita<sup>518</sup>.

a) «Nell'*epoca tolemaica* le misure di capacità [in Egitto] dei liquidi prendono i nomi greci di metreti e cerami»<sup>519</sup>. La maggiorparte delle testimonianze documentarie della metreta riguardano quindi il periodo tolemaico<sup>520</sup> e in P.Rev. (259-58 A.E.V) rappresenta il metro ufficiale per calcolare la tassa<sup>521</sup> sul vino (P.Rev. 31-32) e l'olio (P.Rev. 40; 45; 53). Dal primo secolo della nostra era, la

1985, 255-259, 255.

515 Sul verbo ὑστερέω nei papiri documentari si veda WINTER, FRANZ in: ARZT-GRABNER/KRITZER/PAPATHOMAS/WINTER: 1. Korinter, 50-51.

516 Vedi sopra.

517 UPZ I 98, col. IV 61.83; 105, 11 (158 A.E.V.).

518 Nella prima parte si è visto che Schnackenburg, commentando il passo del vangelo, pensa ad una quantità di 39,39 litri per metreta sulla base dell'uguaglianza tra il *bath* ebraico e la metreta menzionata da Barrois (SCHNACKENBURG: Il vangelo, 466); cf. anche SEGRÈ, Angelo: Nuovi appunti metrologici, SO 13, 1934, 68-73, 69 nota 6.

519 SEGRÈ, Angelo: Misure tolemaiche e pretolemaiche, Aegyptus 1, 1920, 159-188, 183 (corsivo mio).

520 La metreta di vino è menzionata comunque fino al III secolo E.V. (P.Oxy. LXII 4340, 20 [250-275 E.V.]; SB XIV 11552, 16 [221 E.V.]); nei primi due secoli della nostra era si ha tuttavia solo una testimonianza del termine per la misurazione del vino – molte di più per l'olio – in SB VI 9025, 27 (II E.V.). I tre papiri hanno in comune la provenienza dall'Ossirinchite.

521 Si tratta dell'*Apomoira* sulla cui interpretazione si veda CLARYSSE, Willy / VANDORPE, Katelijn: The Ptolemaic Apomoira, in MELAERTS, Henri: Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1955 (Studia Hellenistica 34), Leuven 1998, 5-42.

metreta viene man mano sostituita per la misurazione del vino, ma non dell'olio<sup>522</sup>, dal κεράμιον, che continua a basarsi sulla stessa sottounità – il *chous* – ma in numero differente rispetto alla metreta rendendo così difficili confronti e conversioni<sup>523</sup>.

b) Le sottounità della metreta sono i χόες e i κοτύλαι: in base al cosiddetto papiro metrologico P.Oxy. XLIX 3458, 18-19 (III E.V.) è possibile sapere che, almeno nel periodo in cui è stato scritto, ogni *chous* contiene 12 *kotylai*<sup>524</sup>; il punto di maggior difficoltà nella lettura dei papiri è però individuare di volta in volta la quantità di *choes* per metreta, perché è da questa operazione che dipende la portata della metreta stessa.

Gli studi metrologici hanno individuato tre tipi di metreta corrispondenti a misure diverse e utilizzate nell'antichità per scopi in parte differenti. In particolare si può distinguere tra:

- *metreta attica* (P.Oxy. XLIX 3458, 18-19 [III E.V.]). Ha una capacità di 12 *choes* e viene usata per lo più nella misurazione dell'olio<sup>525</sup>; fanno eccezione P.Fay. 95 (II E.V.) e P.Ryl. IV 564, 17 (250 A.E.V.) dove misura il vino;
- *metreta di 8 choes*: ha grande rilevanza perché usata come misura ufficiale del vino per la determinazione dell'*Apomoira* (P.Rev. 31-32 [259-58 A.E.V.]);
- *metreta arsinoica*. Corrisponde a 6 *choes* ed è quella maggiormente diffusa e usata per il commercio del vino (si vedano per esempio P.Col. I 55, 7 [250 A.E.V.]<sup>526</sup> e P.Ryl. IV 564, 16 [250 A.E.V.]).

Il problema per il lettore contemporaneo è che ogni tipo di metreta ha come unità un *chous* di grandezza differente. Una testimonianza fondamentale è quella di P.Ryl. IV 564 (250 A.E.V.), un resoconto proveniente dall'Arsinoite che Horos fa dell'ὄξος<sup>527</sup> posseduto da Sostratos nel quale viene descritta la conversione delle metrete arsinoiche in metrete attiche. Grazie ad esso è possibile stabilire delle corrispondenze e delle relazioni tra le varie misure.

---

522 «[...] μετρεταί, χόες and κοτύλαι of oil are found up until the 4th/5th century A.D. The situation with wine is quite different. Only a few texts mention χόες and κοτύλαι and the predominant measure/container for wine (certainly during the first century A.D.) is the κεράμιον», KRUIT, Nico / WORP, Klass A.: Metrological notes on measures and containers of liquids in Graeco-Roman and Byzantine Egypt, Archiv 45, 1999, 96-127, 118.

523 Il κεράμιον come termine è testimoniato fin dal III secolo A.E.V. (cf. P.Hib. I 31 [270 A.E.V.]; P.Mich. I 1 [259 A.E.V.]; P.Mich. I 30 [256-45 A.E.V.]; P.Zen.Pestm. 30 [242-41 A.E.V.]; SB XVIII 13861 [210 A.E.V.]; P.Enteux. 34 [218 A.E.V.]). Solitamente, al seguito di Wilcken, si è propensi a considerare i due termini come sinonimi: «die beiden Worte nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dasselbe Mass sind, mit anderen Worten, dass das Keramion mit dem μετρητής ὀκτάχους identisch ist», WILCKEN, Ulrich: Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien, I-II, Leipzig-Berlin 1899 (ristampato ad Amsterdam nel 1979 a cura di Pieter J. Sijpesteijn), I, 761; la sola differenza sarebbe che mentre la metreta ricorre in contesti ufficiali, come P.Rev. 31-31, il *keramion* è un termine più “popolare” (cf. GRONWALD, Michael / MARESC, Klaus / SCHÄFER, Wolfgang [ed.]: Kölner Papyri V, Opladen 1987, 160) e può venire usato genericamente nel senso di “contenitore”, come in P.Tebt. III 888, 3 (II A.E.V.). Un esempio di questa equivalenza si ha in P.David 4 (167/114 A.E.V.), omologia riguardante un prestito di tre metrete di vino. Alle linee 1-2 si legge dell'accordo – ὁμολογῶ ἔχειν παρὰ σου τρίς [l. τρεῖς] μετρητῶς | τοῦ οἴνου – e nella clausola finale (linee 11-15) si statuisce, esprimendosi questa volta in *keramia*, la penale in caso di mancata restituzione entro i termini stabiliti: ἐὰν δὲ, μὴ ἀποδῶ καθ' ἃ γέγραπται, ἀποτίσω (l. ἀποτείσω) σοι ἑκάστου κεραμίου | καλκοῦ δραχμᾶμας (l. δραχμᾶς) τρισηιλίας (“If, however, I do not pay it back as is written, I shall pay you three thousand copper drachmas for each *keramion* as fine”). In epoca romana è comunque difficile stabilire una equivalenza tra il *keramion* e la metreta, cf. KRUIT / WORP: Metrological notes (1999), 119 nota 33.

524 ἔχει ὁ μετρητής χόας ἰβ̄, ὁ δὲ | χόευς (l. χούς) ἔχει κοτύλας ἰβ̄, ὥστε εἶ]ναι τὸν μ[ετρητὴν κοτυλῶν ρμδ̄] (“la metreta ha 12 choes, il chous ha 12 kotylai, così che la metreta ha 144 kotylai”). La ricostruzione fatta da Segrè e adottata anche da Orsolina Montevicchi (La papirologia, 71) che, sulla base di P.Cair.Zen. II 59176 conta 4 *kotylai* in un *chous* («dal P.Zen. 59176 l. 94 e ll. 110-111 dove 6 cotyle di vino costano 3 dramme ed un chous 2 dramme si dovrebbe poter concludere che un chous di vino si divide in 4 cotyle», SEGRÈ: Nuovi appunti [1934], 71), si basava su di un errore nella lettura del papiro evidenziato da KRUIT / WORP: Metrological notes (1999), 124.

525 SEGRÈ: Misure tolemaiche (1920), 184; KRUIT / WORP: Metrological notes (1999), 103. Da P.Rev. 40.45 (259-258 A.E.V.) sappiamo che rappresentava la misura ufficiale per la determinazione dell'*Apomoira* sull'olio.

526 (ἔξάρχου) με(τρητὴν) Ἀρσινοικὸν τοῦ | γλεύκου.

527 Termine solitamente tradotto con aceto o «vin ordinaire» e «poor wine» (LSJ) a metà strada tra il vino vero e proprio e l'aceto. Nel caso di P.Ryl. IV 564 l'editore traduce con «sour wine», vino acidulo cioè, nel migliore dei casi, vino non di buona qualità (se non addirittura sulla via per divenire aceto); sull'argomento cf. KRUIT, Nico: The Meaning of Various Worlds Related to Wine, ZPE 90, 1992, 265-276, 267.

	(ἔτους) λς Παχῶς κῆ	
	ὄξους τοῦ ἐν τοῖς Σωστρά-	
	του ἐκμετρηθέντος Ὀρωι	
	ἀπὸ κερ(αμίων) ξβ	
5	Θηβαίων ι	
	ἡμικαδίων ς	
	καὶ ἐν ἄλλωι ταμιήωι (l. ταμιείωι) κερ(αμία) ιζ	
	ἡμικάδια ιθ	
	(γίνεται) κεράμια πθ	
10	ἡμικάδια κε	
	τούτων ῥυάδες κερ(άμια) β	
	λοιπὰ κερ(άμια) πζ	
	ἡμικάδια κε	
	ἀ ἐκμετρηθέντα ἐξέβη	
15	ἐν κεραμίοις πβ	
	ἐν οἶ[ς] μετρηταὶ Ἄρσινόης (ἐξάχοοι)	
	(γίνονται) Ἀττικοὶ μετρηταὶ (δωδεκάχοοι) νη Ἠ	
	τρυγίου κερ(άμια) η	
	καὶ ὑπαρχεν (ὑπήρχεν) ἀπὸ τοῦ εἰς	
20	[Μέμ]φιν μετρηθέντος	
	ὄξους τρυγὸς κερ(άμια) δ	
	ὥστ' εἶναι τὰ ὑπάρχοντα	
	ἐν ταμιήοις (l. ταμιείοι) τρυγὸς κερ(άμια) ιβ	
	καὶ τὰ εὐρεθέντα ὑπο-	
25	ζέοντα (l. ὑπόζόντα) κερ(άμια) γ	

“Year 36, Pachons 25. Account of the sour wine which was measured out to Horus on the estate of Sostratus: contents of 62 jars, 10 Theban jars, 6 half-jars; and in another storehouse 17 jars, 19 half-jars; total 89 jars, 25 half-jars; deduct as produce of diseased grapes 2 jars, remainder 87 jars, 25 half-jars. These when measured out come to 82 jars containing 78 six-chous metrete af Arsinoe, equal to 58 ½ twelve-chous Attic metrete; 8 jars of lees; and from the sour wine measured out for Memohis there were left 4 jars of lees, so that the amount of lees now in the storehouses is 12 jars; and 3 jars which were found to be fermenting”.

Dunque 87 *keramia*<sup>528</sup> di vino e 25 *hemikadia*, una volta dosate/misurate, diventano pari a 82 *keramia*, cioè a 78 metrete arsinoiche (di 6 choes) o a 58 ½ metrete attiche (di 12 choes). Si vede quindi che il rapporto tra la metreta attica e quella arsinoica non è di 1 a 2, pur contenendo la metreta attica un numero doppio di *choes* rispetto all'arsinoica non contiene infatti una quantità doppia di liquido. La differenza sta nel valore di ogni singolo *chous*: in base a P.Ryl. IV 564 si può stabilire che un *chous* attico è 2/3<sup>529</sup> di quello arsinoico e che una metreta arsinoica è uguale a 1,33 metrete attiche, o, detto altrimenti, 3 metrete attiche equivalgono a 4 metrete arsinoiche<sup>530</sup>.

Purtroppo non si dispone di una testimonianza che permetta di convertire le metrete da otto *choes* nelle altre due tipologie<sup>531</sup>. Il fatto che sia stata assunta come unità di misura per la determinazione dell'*Apomoira* può far supporre che fosse composta dallo stesso *chous* della metreta – da 12 *choes* – usata per l'*Apomoira* dell'olio e che quindi, fatte le dovute proporzioni, fosse poco più piccola della metreta arsinoica<sup>532</sup>, ma non si hanno prove decisive e dirette in proposito.

Ad ogni modo si può concludere che mentre la metreta da otto *choes* rappresenta il metro ufficiale, la metreta arsinoica è la misura più usata per gli scambi nel periodo tolemaico, non con

528 Nel papiro in questione sembra che l'uso del termine *keramion* sia molto generico e non possa essere assunto come sinonimo della metreta: delle 89 *keramia* complessivamente annotate (l. 9) fanno infatti parte sia le 62 *keramia* della linea 4 che le 10 giare di Tebe della linea 5.

529 Comparando le quantità totali di *choes* attici (702) e *choes* arsinoici (468) si vede che a un *chous* arsinoico corrispondono 1,5 *choes* attici.

530 KRUIT / WORP: Metrological notes (1999), 103; gli autori forniscono una utile tabella di comparazione tra le due misure considerando anche le varie sottounità. In P.Tebt. III pt. II 888, 3 (II A.E.V.) si ha un esempio di conversione in metrete arsinoiche di tre *keramia* da 5 *choes*: (ἑξά)χ(οα) ια, (πεντά)χ(οα) γ οἶ β Ἠ, ιγ Ἠ, κερ(άμια) ιδ (“11 jars containing 6 choes each, 3 jars containing 5 choes each, making 2 ½ metretae, total 13 ½ metretae in 14 jars”).

531 KRUIT / WORP: Metrological notes (1999), 103.

532 KRUIT / WORP: Metrological notes (1999), 103 nota 15. Di tutt'altro parere Segrè secondo il quale: «il metreta di 8 choes corrisponde in volume al metreta di 12 choes attico», SEGRÈ: Nuovi appunti (1934), 69.

altrettanta certezza in età romana. Per i primi secoli della nostra era le uniche testimonianze esplicite della metreta/*keramion* da sei *choes* sono P.Athen. 23, 14 (82 E.V.) e P.Ross.Georg. II 18 fr. J<sub>1,2,3</sub>, col. LXII 263 (140 E.V.).

Quanto alla misurazione in litri, sulla base del peso della libbra romana e della misura per i liquidi legalmente prescritta in età romana, l'*anfora*, si può stabilire il peso del *chous* attico in 3,25 litri<sup>533</sup> e, in proporzione, quello del *chous* arsinoico in 4,875<sup>534</sup>. Una metreta arsinoica sarebbe pari quindi a 29,25 litri e quella attica a 39 litri.

Ritornando al *Vangelo di Giovanni* e prescindendo dal fatto che la metreta non sia stata la misura più usata nel primo secolo della nostra era, alla luce di quanto detto credo sia più corretto assumere la metreta arsinoica per determinare la quantità di vino e non quella attica che non è per niente attestata in questo periodo e che comunque anche in precedenza era usata preferibilmente per la misurazione dell'olio<sup>535</sup>. Nel vangelo si parla di «sei idrie di pietra contenenti ognuna due o tre metrete», per un totale di 12 o 18 metrete. Se il redattore avesse avuto in mente la misura arsinoica, la quantità di vino sarebbe stata tra i 351 e i 526 litri, di certo ancora considerevole anche se meno eclatante della stima fatta basata sulla metreta attica.

Ciò che più importa è però non tanto l'effetto che questo numero fa al lettore o commentatore contemporaneo, quanto l'impatto che il numero di metrete possa aver fatto sugli uditori del vangelo. Pur essendo numerosi i papiri che riferiscono di quantità di vino vendute ed acquistate – non sempre sono riportati i relativi prezzi e non sempre si può uscire dall'ambiguità terminologica – ai fini del presente studio l'obiettivo deve essere quello di individuare dei termini di paragone che permettano un confronto con la quantità di vino menzionata nel vangelo. Non tanto il commercio in sé è quindi interessante quanto l'uso del vino e il contributo individuale in occasione di feste più o meno religiose. In questo senso alcuni documenti – pochi a dire il vero – consentono di avvicinarsi ad un'idea approssimativa e generale del fenomeno.

Un papiro che descrive i preparativi di una festa locale testimonia di grandi quantità di vino disposte dalle autorità per la cittadinanza<sup>536</sup>. P.Cair.Zen. III 59341 (247 A.E.V) è una petizione indirizzata al διοικητής Apollonios da Theoproros, ambasciatore (θεωρός) proveniente dalla regione della Kalynda, nella Caria, per chiedere che la tesoreria della sua città gli restituisca la somma mancante – 250 drachme – per l'estinzione di un prestito fatto al proprio γεωργός Theron, concessionario della fornitura di vino per la festa annuale che si tiene nella città di Kypranda. Essendo Theron privo di risorse, attualmente è Theoproros che provvede alla fornitura del vino e per fare questo ha dovuto chiedere dei soldi in prestito. La somma complessiva è di 850 drachme per 84 metrete di vino.

---

533 L'*anfora* romana corrisponde a 80 libbre e a 8 *choes*; basandosi sullo studio delle monete antiche, gli studi metrologici attestano il peso di una libbra romana tra i 327 e 322,5 grammi, sicché, considerando un peso medio di 325 grammi per libbra si può definire il peso approssimativo di 1 *chous* attico intorno ai 3,25 chili (che moltiplicato per 12 dà 39, il peso di una metreta attica); di conseguenza il *chous* arsinoico è di 4,875 litri.

534 KRUIT / WORP: Metrological notes (1999), 123. Così anche Segrè che stabiliva la misura della metreta di 6 *choes* pari a 4, 852 litri (Segrè: Nuovi appunti [1934], 72).

535 Schnackenburg (Il vangelo, 466 nota 25) stima – pur avvertendo dell'incertezza del computo – in 39,39 litri la metreta di cui si parla nel vangelo sulla base dell'equivalenza con il *bath*, la misura ebraica per la misurazione dei liquidi (1 metreta attica = 1 *bath*). Si può però dire che nel vangelo il redattore non esita a usare termini ebraici, quando lo fa ne fornisce però puntualmente la traduzione in greco (cf. Gv. 1,38.41). Nel caso il redattore avesse avuto in mente il *bath* ebraico ci si sarebbe potuto aspettare un'espressione del tipo “due o tre *bath*, cioè metrete”. Così non è e si può quindi plausibilmente suggerire che in questione nel vangelo sia la metreta arsinoica non quella attica in supposta traduzione del *bath* ebraico.

536 Ovviamente anche i privati cittadini potevano contribuire alla fornitura di vino. È questo il caso di P.Col. III 19, 1-5 (257 A.E.V.), lettera in risposta alla richiesta fatta da Zenon di due «giare di Chio» che la moglie di Aminta (un collega di Zenon) avrebbe voluto portare alla festa in onore di Demetra: Ζήνωνι χαίρειν Κτησίας. ἔγραψας μοι ἵνα δῶ Ἀριστεῖ ὥστε | τῆι Ἀμύντου γυναῖκι εἰς τὰ Θεσμοφόρια χία δύο. Διὰ τὸ μὴ ἐπιδημεῖν οὖν τὸν Ἀριστεά οὐδενὶ δέδωκα. ἔκουσεν δὲ αὐτὸν παρέσεσθαι ὀλίγων ἡμερῶν. | ἔρρωσο (“To Zenon greeting from Ktesias. You wrote me to give two Chian jars [of wine] to Aristeus for the wife of Amyntas for the Thesmophoria. Because of the fact, however, that Aristeus is away, I have not given them to anyone. I hear that he will be here within a few days. Good-by”).

Ἄπολλωνίω διοικητῇ χαίρειν Θεόπροπος | θεωρὸς ἀπὸ Καλύνδων. Τοῦ η καὶ λ (ἔτους) | ὁ γεωργός μου Θήρων ἐπρίατο παρὰ | τῆς πόλεως παρασχεῖν οἶνον τῇ γινομένῃ | πανηγύρει ἐν Κυπράνδοις κατ' ἐνιαυτόν, | ὑπὲρ οὗ ἐγὼ παρέσχον τὸν οἶνον μετρητὰς πδ τὸμ (l. τὸν) μετρητὴν ἀνά (δραχμάς) ι, | ὃ γίνονται (δραχμάς) ων.

“To Apollonios the *dioiketes*, greeting from Theopropos, *theoros* from Kalynda. In year 38 my farmer Theron purchased from the city a concession to supply wine for the festival which is held yearly in Kypranda, and I supplied the wine on his behalf, amounting to 84 metretai, at 10 drachmas the metretes, which makes 850 drachmas [...]”<sup>537</sup>.

I numeri sono molto ingenti e le possibilità di fare un confronto tra i preparativi di una festa di nozze e quelli di una festa locale sono molto poche, l'unico documento in cui si parla dell'approvvigionamento di vino per un matrimonio è P.Oxy. LI 3646, 17-21 (III-IV E.V.), una lettera nella quale si fa menzione di un rifornimento di vino pari a dieci giare di Saïtia (οἴνου Σαίτιων δέκα) – pari a circa 110 litri<sup>538</sup> – in occasione del matrimonio del figlio dello scrivente. Riassumo in una tabella alcuni dati relativi all'approvvigionamento di vino in occasione di feste.

Papiro	Descrizione	Quantità	Numero di consumatori (se indicato)	Equivalenza in lt.	Valore (se indicato)
P.Cair.Zen. III 59341 (= SB III 6760; Sel. Pap. II 267; 247 A.E.V.)	Fornitura vino per la festa locale (πανηγυρίς) a Kypranda	84 metrete	Intera cittadinanza	2520 lt.	840 drachme (di argento)
P.Tebt. I 118 (= Sel.Pap. I 185; 112/111 A.E.V.)	Spese complessive per un περίδειπνον (festa per un funerale)	1 metreta da 6 <i>choes</i>	22	30 lt.	2000 drachme
P.Flor. III 388, col. VI (I/II E.V.)	Contributo individuale per una festa non specificata nel mese di <i>Faofi</i>	1 <i>monochoron</i>		9,75 / 13 lt. <sup>539</sup>	
P.Oxy. IX 1211 (= Sel.Pap.II 403; II E.V.)	Lista ufficiale articoli per l'organizzazione di una θυσία <sup>540</sup>	2 <i>keramia</i>		60 lt. <sup>541</sup>	

537 Traduzione a cura di BAGNALL, Roger S. / DEROW, Peter: Greek Historical Documents: The Hellenistic Period, Atlanta 1981, 99. Anche P.Cair.Zen. III 59358 (242 A.E.V.) ha come tema la preparazione del vino per una festa ufficiale, in questo caso si tratta del compleanno di un re e una regina tolemaici, purtroppo il testo è frammentario e non è dato sapere la quantità di vino necessaria. Si fa menzione però di un tipo di vino abbastanza pregiato «stagionato e dolce»: γενέθλια τοῦ βασιλέως | καὶ βασιλίσσης οἴνου παλαιοῦ | εὐώδους κεράμια ὅσα ἂν σοι | δόξη (“tante ceramiche di vino stagionato dolce quante ne ritieni opportune per il compleanno del re e della regina”, traduzione mia).

538 Un Σαίτιον equivale a 18 o 22 sestari di 0,5 litri l'uno (KRUIT / WORP: Metrological Notes [1999] 113), anche calcolando per eccesso si rimane ben lontani dalle quantità di vino delle nozze di Cana come, ancor di più, da quelle della festa a Kypranda.

539 Il μονόχωρον è una unità di misura per i liquidi diffusa soprattutto a partire dal III secolo E.V. che si suppone costituita da 3 (RATHBONE: Economic rationalism, 468 ss.) o 4 (KRUIT / WORP: Metrological Notes [1999], 126-127) χόες.

540 Non si tratta di una festa vera e propria, i beni portati per il sacrificio verranno consumati infatti solamente dai membri della classe sacerdotale, cf. LEWIS, Naphtali: Life in Egypt under Roman Rule, Oxford 1983, 105.

541 La conversione è affidabile supponendo sia valida anche in questo caso l'equivalenza tra metreta *keramion*, cosa per niente certa nel periodo in cui è stato scritto il papiro.

P.Fuad. I Univ. 25 (II/III E.V.)	λόγος συμποσίου	3 <i>keramia</i>		90 lt.	42 drachme
P.Flor. II 131 (257 E.V.)	Contributo individuale per la festa in onore del dio Amsi <sup>542</sup> a Theadelfia	100 <i>monochora</i>	Intera cittadinanza	975 / 1300 lt.	
P.Oxy. XLIX 3514 (260 E.V.)	Ordine di consegna vino e frumento: contributo individuale per la festa (πανήγυρις) del mese di <i>Pachon</i>	1 <i>keramion</i>		30 lt.	
Stud.Pal. XX 85 (320 E.V.)	Contributi individuali in occasione di due feste religiose pubbliche	1° festa: 6 <i>knidia</i> 2° festa: 20 <i>knidia</i>		12 lt. 40 lt. <sup>543</sup>	
P.Oxy. LI 3646 (III-IV E.V.)	Lettera: approvvigionamento per il matrimonio del proprio figlio	10 giare di Saïtia		110 lt.	
CPR VI 62 (inizio IV secolo)	Frammento dall'archivio di Apollonios: spese per una festa di compleanno	1 <i>knidion</i>		2 lt.	
SB XIV 11983 (= P.Lond. II 429; IV E.V.)	Lista spese contributi per l'organizzazione di varie feste: probabilmente offerte ai templi.	9 <i>knidia</i>		18 lt.	
P.Oxy. X 1297 (IV E.V.)	Lettera privata; contributo individuale per una festa non specificata	1 σπαθίον		7 / 11 lt. <sup>544</sup>	

I dati consentono alcune considerazioni: innanzitutto si può dire che, esclusi i contributi più importanti P.Cair.Zen. III 59341 e P.Flor. II 131, la media degli approvvigionamenti individuali per le varie feste si aggira intorno ad una media approssimativa di 18 litri a testa, considerando invece l'organizzazione di singoli eventi che coinvolgono un numero ristretto di individui come può essere un simposio o un περίδειπνον la quantità di vino *complessivamente* consumata è di 90 e 30 litri, la cui spesa nel caso di P.Tebt. I 118 viene ripartita tra tutti i partecipanti. Un'eccezione importante è quella di P.Flor. II 131 (257 E.V.), una lettera che Alypius, responsabile generale dei possedimenti di Appianos, scrive al suo φροντιστής Heroninos informandolo di aver messo a sua disposizione 100 *monochora* di vino pari a 975 / 1300 litri:

ἐνέτυχον οἷς ἔγραψας καὶ ἐπιστάμενος χρήζειν τὴν φροντίδα σου ἀναλωματίων καὶ μάλιστα διὰ τὴν τῶν Ἀμεσυσίων ἑορτὴν καὶ τὴν τοῦ χό[ρ]του | πρόνοιαν ἔπεμψά σοι ἕν ἀπολ[υ]σίδιον ἑκατὸν μονοχώρων | οἴνου ἀπὸ Ἰβίωνος Ἀργαίου | πρὸς Διονύσιον τὸν φροντιστὴν [...]

“Ho visto quanto tu mi scrivevi e venendo a sapere che la tua azienda è in bisogno per alcune piccole spese, singolarmente per la festa delle amesysie e per la provvigione del fieno, ti ho mandato un buono su Dionysio front. di Ibion Argaeu per cento monochori del vino di colà”.

Anche se non viene specificato nel testo la quantità che dovrà essere impiegata per la festa, si

542 Festa agricola che si tiene il 26 del mese di *Pachon* (21 maggio).

543 Per la conversione in litri del κνίδιον cf. KRUIT / WORP: *Metrological Notes* [1999], 114; KRUIT, Nico / WORP, Klaas: *Geographical Jar Names: Towards a Multi-Disciplinary Approach*, *Archiv* 46, 2000, 65-146, 104-110.

544 MAYERSON, Philip: Σπάτιον / Σπάθιον – A Wineskin, *ZPE* 121, 1998, 226-228, 226; l'interpretazione del termine è tuttavia poco chiara e poco studiata, di conseguenza anche la conversione in litri è tutt'altro che affidabile.

può supporre che si tratti comunque di un contributo importante e fornito da un unico individuo, Alypius, che agisce al servizio e in vece di un ricco e importante uomo politico di Alessandria come Appianos. Il papiro rappresenta ad ogni modo una testimonianza del tutto eccezionale ed è l'unico caso in cui nel materiale documentario si viene a sapere di un contributo presumibilmente maggiore a quello descritto nel *Vangelo di Giovanni* fornito da un solo individuo a titolo personale.

Relativamente al *prezzo* del vino non è possibile stabilire degli standard validi nel tempo, ovviamente ci sono delle variazioni dovute alla qualità del vino venduto, al fatto che sia venduto al dettaglio<sup>545</sup> o all'ingrosso e alla valutazione della moneta.

I vari resoconti di spese ed entrate restituiscono una grande quantità di esempi relativi ad un commercio, quello del vino, tra i più floridi: P.Oxy. VII 1055 (267 E.V.) riporta la vendita di 300 *keramia* ad un commerciante di vino (οἰνέμπορος) per una spesa di 3000 drachme (d'argento); in P.Prag. I 104 (254 E.V.) sono 50 *keramia* ad essere inviati dal produttore al villaggio per la vendita al prezzo di 10 drachme e 6 oboli l'uno; l'oggetto del contendere tra Dionysios e Peteneteris nella petizione riportata in P.Enteux. 34 (218 A.E.V.) è una fornitura inferiore di 6 *keramia* a fronte di un'ordinazione di 126 *keramia* pagati 14 drachme l'uno.

Nel I secolo, alcuni dati possono dare una idea, per quanto vaga, e soprattutto mostrano l'estrema variabilità dei prezzi.

In P.Oxy. XIV 1672, 3-8 (37-41 E.V.) Demetrios e Pausania si compiacciono con il padre per la vantaggiosa vendita di 32 *choes* (poco più di 5 metrete) di vino ad uno straniero per 5 drachme (d'argento) complessive<sup>546</sup>; P.Mich. II 127 (45-46 E.V.) è la lunga lista delle spese private sostenute da Kronion, impiegato nel *grapheion* di Tebtunis, che mostra come i prezzi pagati per varie quantità di vino oscillassero tra le tre e le quattro drachme al *keramion* (si vedano per esempio le ll. 21 e 26)<sup>547</sup>. In P.Oxy. IV 819 (I E.V.) un singolo *chous* è addirittura venduto per 5 drachme, in P.Lond. II 316 (b) (154 E.V.) un *keramion* per 6 drachme e in P.Bodl. I 126 (193 E.V.) un *hemikadion*<sup>548</sup> per 10 drachme.

In linea di massima si può dire che nella prima metà del I secolo un *keramion* di vino si potesse acquistare con 3 o 4 drachme, una cifra non indifferente a fronte della paga giornaliera di un mietitore e di uno zappatore pari in media rispettivamente a 2 e 3 oboli<sup>549</sup>. Su queste basi, il costo di

---

545 Secondo P.Oxy. LXII 4340, 22-24 (III E.V.), lettera di Thasis a Didyme, il vino veniva rivenduto al doppio del prezzo pagato al grossista. Thasis riferisce a Didyme di una annotazione presa dal marito di Didyme (che per una svista chiama moglie/γυνή) in sua vece: ἔγραψές (l. ἔγραπτεν) μοι δὲ ἡ γυνή | σοῦ ἐξ ἑοῦ (l. σοῦ) ὀνόματος καὶ πέπρακα τὸν οἶνον ἐκ δισσοῦ ἡγόρακα καὶ σεσημίωμε (l. σεσημίωμαι) (δραχμὰς) . . . (“your wife [*sic*] wrote in your name, «I sold the wine for twice what I had paid for it and have signed for drachmae . . .”).

546 Scrivono i figli al padre: ἡ ἡμέρα ἐξέστης ἡμῶν πεπράκαμεν χά(ας) λβ ξένοις προσώποις ἐν οἷς | ἦν καὶ πολλὰ λέα οἰνάρια [[ὥστε]] ἔκ (δραχμῶν) ε μετὰ | χάριτος, ὥστε αἱ πράξεις ἡμῶν καλλιότεραι γεγί(ο)νασι λείαν (l. λίαν), καὶ ἐλπίζομεν ὅτι | καλλιότεραι τούτων γενήσονται (“on the day you left us we sold 32 *choes* to some strangers, including a quantity of quite thin wine, at the rate of 5 drachme, thankfully, so that our sales have become much more favourable and we hope that they will become more favourable than this”).

547 Se è in linea di massima corretta l'equivalenza tra *keramion* e metreta nel periodo tolemaico, non altrettanto si può dire per i primi secoli della nostra era. Più di prima sembra essere il *keramion* un termine generico e comune per indicare un contenitore per il vino, si diffondono infatti indicazioni come κεράμια δίχωρα e κεράμια τετράχωρα (stando ai dati della produzione ceramica di P.Oxy. L 3596 [219-255 E.V.]; 3597 [260 E.V.] e 3598 [IV E.V.] quest'ultima sarebbe la misura più diffusa) dove la reale quantità di vino è stabilita dal secondo termine mentre il primo resta un vago indicatore di ciò di cui si sta parlando. Inoltre vengono introdotte nuove unità di misura che si sovrappongono alle precedenti. Tra le più diffuse nei papiri è il *choron*, termine che viene accompagnato da un prefisso che ne indica il numero: si hanno così i μονόχωρα (la forma più diffusa, soprattutto nel III secolo E.V., approssimativamente pari a 7, 3 litri [RATHBONE, Dominic: *Economic Rationalism and Rural Society in Third-Century A.D. Egypt. The Heroninus archive and the Appianus estate*, Cambridge 1991, 469]); i δίχωρα; i τρίχωρα e i τετράχωρα (KRUIT / WÖRP: *Metrological notes* [1999], 108-110)

548 Sulla portata di un *hemikadion* non c'è consenso, si ipotizza che possa essere la metà o un quarto di una metreta attica (cf. REA, John: *A Student's Letter to his Father*: P.Oxy. XVIII 2190 Revised, ZPE 99, 1993, 75-88, 86).

549 DUNCAN-JONES, Richard: *Money and Government in the Roman Empire*, Cambridge 1998, 26-27. Per il II secolo non sembra che i prezzi del vino abbiano subito notevoli variazioni, l'archivio di Laches nel Fayyum mostra però un aumento delle retribuzioni medie che si aggira intorno ad una media approssimativa di 7 oboli per le principali categorie di braccianti (soprattutto i mietitori [14 oboli giornalieri] e muratori [14 oboli]: FORABOSCHI, Daniele: *Papiri della Università degli Studi di Milano*, VII, Milano 1981, 33-34). Diversa sarà la situazione nel III secolo con un massiccio

18 metrete di vino si sarebbe potuto aggirare intorno alle 54 o 72 drachme di argento.

Riguardo la *qualità* del vino venduto o consumato, i termini più ricorrenti sono aggettivi che specificano l'età del vino di cui si parla.

Nel *Vangelo di Giovanni*, al versetto 10, l'architriclino si complimenta con lo sposo per aver conservato il vino «buono» fino alla fine della festa<sup>550</sup>. Le testimonianze più vicine al testo giovanneo sono due lettere: P.Princ. III 186, 11 (28 E.V.) e P.Fay. 133, 7-8 (= P.Flor. II 134\*; BL VIII 126; 260 E.V.). Data la lacunosità del primo e più antico papiro, non è chiaro il contesto né il significato specifico che assume l'aggettivo «buono» nel testo: nella lettera si parla di varie quantità di vino inviate ad un tale Arthonis e il «vino buono» di cui si parla alla l. 11 potrebbe quindi indicare la qualità particolare o riferirsi al tempo di invecchiamento. Nel secondo caso Alypius scrive a Heroninos consigliandogli di attendere qualche giorno prima della vendemmia dato che «la stagione è in ritardo» e i contenitori per il mosto (*koufa*) non sono ancora arrivati. In questo caso non si parla del “vino buono” ma del procedimento migliore affinché il vino diventi buono (ll. 7-8: ὁ οἶνος | καλὸς γένηται).

Π(αρά) Ἀλυπίου [...] ἀπέστειλα τὸν οἰκονόμον Ἡρακλείδην πρὸς σὲ καθὰ ἠξίω[σας] | ἵνα τὴν διαταγὴν τῆς τρύγης | ποιήσῃται. [ὑ]περθεοῦ δὲ ἡμῶν | δι[ύο] καὶ τριῶν ἵνα καὶ τὰ κούφα σοι | [σ]υνδράμη ἀλλὰ καὶ ὁ οἶνος [[ἔτοιμος]] | καλὸς γένηται, οἶδας γὰρ ὅτι | ὁ καιρὸς νῦν ἐστὶν ὀψιμώτερος, καθὼς καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις κτηματίοις | ἐποίησα. καθ' αὐτὴν οὖν τὴν ὄψιν | μὴ πισθεὶς οὖν τοῖς καρπῶναις τὴν τρύγην ποίησε καὶ οὕτως μοι ἐπίστειλον<sup>551</sup>.

”From Alypius. I have sent to you the steward Heraclides as you requested, to make arrangements about the vintage. Wait for two or three days in order that you may collect the vessels and also the wine become good, for you know that the season is now rather late, as I have done also in the case of the others properties. As soon therefore as you see this, don't listen to the fruit-buyers, but hold the vintage, and when you do, send me word”.

Una distinzione fondamentale e ricorrente tra i tipi di vino viene invece fatta sulla base del tempo di invecchiamento: nella corrispondenza heroniniana (P.Flor. II 139\*, 1.3 [= P.Rein. I 53; 264 E.V.]; P.Flor. II 266, 3 [249-268 E.V.]) ricorre il termine *καριμώτερος* per indicare il vino più vecchio, in contrapposizione al vino più recente, dell'ultima stagione, definito in altri papiri dello stesso *corpus* come *ἔτοιμότερος* (P.Flor. II 141, 4-6 [264 E.V.]<sup>552</sup>; P.Flor. II 243 [255 E.V.];

---

incremento del costo dei prodotti in generale (stimabile intorno al 166 %; DUNCAN-JONES: *Money*, 26; cf. anche RATHBONE: *Economic Rationalism*, 466-471).

550 Il termine usato al versetto 10 per definire il vino meno buono è invece τὸ ἐλάσσων (per la forma grammaticale, accusativo con perdita del ν finale, si veda MAYSER, Edwin: *Grammatik der Griechischen Papyri aus der Ptoleäerzeit*. Band I.1, Berlin 1970, 169-173). Il fatto che nei papiri documentari l'espressione τὸ ἐλάσσων non compaia mai per definire la qualità del vino ma eventualmente la quantità (P.Alex. 1, 10 [III A.E.V.]: οἴνου δεῖ μετρεται [l. μετρηταί] μὴ ἐλάσσον [κεραμίδων] ν [“mancano non meno di 50 *keramidia* di vino”]) farebbe pensare che il redattore non stia usando un termine tecnico proprio del mondo della produzione del vino che ovviamente dispone di espressioni specifiche – anche se non sempre dal significato univoco – come οἰνάριον (cf. P.Oxy. XIV1672, 5 [37-41 E.V.]) e ὄξος per parlare di vino leggero, di cattiva qualità o aspro perché quasi aceto. In generale τὸ ἐλάσσων assume nei papiri una grande varietà di significati: in P.Oxy. III 471, 44-46 (II E.V.) va inteso come “secondario”: συνφέ[ρει] τοί| νυν τοῦλαττο[ν] μόν]ον | ὁμολογεῖν: “it is best to acknowledge only the lesser [fault]”. Sempre al versetto 10, l'architriclino si complimenta per non aver riservato il vino peggiore per il momento in cui tutti sono «ubriachi»: il verbo usato (μεθύω) ha una discreta diffusione nei papiri. Da UPZ I 70, 19-24 (152-151 A.E.V.) sappiamo che talvolta lo stratega si recava nel *Serapeum* di Memfi per concedersi lunghe bevute, maggiori sono le petizioni nella quali si denunciano invece reati commessi in stato di ubriachezza: cf. per esempio P.Lond. VII 2009 (245-244 A.E.V.) e P.Oxy. XXXVI 2758 (110 E.V.). Circa l'uso e l'abuso delle bevande alcoliche si può dire che, nonostante lo stato di ubriachezza costituisse ad Alessandria un'aggravante per i delitti violenti contro la persona (P.Hal. 1, 193-195 [259 A.E.V.]), «drinking was clearly social allowed, especially on festive occasion, when wine was sometimes freely distributed by the authorities», CLARISSE, Willy: *Use and Abuse of Beer and Wine*, in GEUS, Klaus / ZIMMERMANN, Klaus [ed.]: *Punica – Libica – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß, zum 65. Geburtstag Dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen* (Studia Phoenicia XVI), Leuven 2001, 159-166, 162.

551 P.Fay. 133 (= P.Flor. II 134\*; 260 E.V.), 1-13.

552 È un ordine per la consegna di 12 *dichora* di vino: δώ[σ]ει ἐκ τῶν [ἔτοι]μοτ[έρων] | οἴνου δίχωρα δώδ[εκ]α (“consegnerai dodici *dichora* del vino più recente”, traduzione mia).

P.Flor. II 246 [252 E.V.] e P.Flor. II 246\* [= SB XX 14981, 255 E.V.]; P.Flor. II 254 [259 E.V.]; P.Flor. II 257 [249-268 E.V.]. In P.Oxy. XLIX 3513, 2-4 (260 E.V.), il pagamento del lavoro mensile di un φροντιστής, agente addetto all'amministrazione di vaste proprietà terriere, viene corrisposto non in denaro ma con 16 *keramia* di vino stagionato sei anni del valore di 12 drachme l'uno: δὸς Σιλβανῶ φροντιστῆς εἰς λόγων | τοῦ Παχῶν μηνὸς οἴνου γενήμ(ατος) ς (ἔτους) κτήματος | Κολλούθου λη(νοῦ) β κερ(άμια) ις (“give Silvanus, the φροντιστής, for work for the month of Pachon, 16 *keramia* of 6<sup>th</sup>-year wine from Collouthus'plot, from the 2<sup>nd</sup> wine vat”)<sup>553</sup>.

Già dal periodo tolemaico, un termine molto usato per definire il vino vecchio o stagionato è παλαιός<sup>554</sup>, talvolta accompagnato dalla determinazione del luogo di provenienza del vino: in P.Yale I 40, 20 (190 A.E.V.), una lettera proveniente dall'Arsinoite, si parla dell'οἴνος παλαιός Φιλαδελφείου; P.Mich. I 1 (259 A.E.V.) è un frammentatissimo resoconto dei proventi di una spedizione commerciale in Siria e Asia Minore, tra le altre voci, alle linee 20-22 compare anche la vendita di 96 *keramia* di οἴνος Κορακησιωτικὸν (di Korakesion, città costiera della Pamfilia) παλαιός<sup>555</sup>.

οἶνον οὐχ ἔχουσιν – il verbo ἔχω viene spesso usato in documenti aventi carattere giuridico, in alcune liste o ricevute di pagamenti in relazione all' οἴνος. In tutti i casi indica il “ricevere” o l’“entare in possesso” di una data quantità di vino.

P.Cair.Zen. V 59851 (III A.E.V) riporta le entrate di un anonimo commerciante, nel fr. 2, 1-2 si legge: πρὸς Ἀγρωνά. | ἔχεις οἴνου παλαιοῦ κεράμια ς [...] (“da Agron. Hai ricevuto sei *keramia* di vino stagionato”, traduzione mia). Gli esempi sono numerosi e distribuiti in modo abbastanza omogeneo nel tempo: cf. anche SB XII 10864, col. II 1 (III A.E.V); P.Cair.Zen. IV 59744 verso, col. I 3 (III A.E.V.); V 59851 fr. 2, 2 (III A.E.V); P.Ryl. IV 573, 2 (231 A.E.V); P.Petr. III 61 (h), 4 (227 A.E.V); P.Tebt. III pt. II 876, col. III 39 (II A.E.V); P.Athen. 23, 11 (82 E.V); P.Oslo II 43, 1 (140-141 E.V.); P.Flor. II 253, 6 (257 E.V); II 246, 5 (252 E.V); P.Oxy. XXVII 2474 verso 35 (III E.V).

La prima parte del versetto 3 del *Vangelo di Giovanni* chiarisce come il vino in un primo momento fosse presente e che solo dopo, ad un certo punto dei festeggiamenti, si sia esaurito. Considerando il significato della correlazione οἴνος + ἔχειν nei papiri documentari una possibile traduzione letterale dell'espressione della madre di Gesù che usa il presente indicativo potrebbe essere: «(gli invitati) non ricevono più vino» o «non viene più fornito loro vino».

2,4 καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς<sup>2,1</sup>. τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου. – la risposta che Gesù dà alla madre viene solitamente intesa come un irrigidimento del rapporto tra il figlio e la madre derivante da una richiesta inopportuna da parte di quest'ultima. L'espressione τί ἐμοὶ καὶ σοί compare quasi alla lettera solo in un frammentatissimo registro della corrispondenza dello stratega del *nomos* panopolitano risalente alla fine del III secolo, in altri tre documenti è possibile riscontrare dei modi di dire lontanamente simili, in contesti in tutto differenti dal testo del vangelo e disomogenei tra loro. Si tratta in questi casi di un prestito di denaro, un contratto di subaffitto e di una lettera che lo stratega invia al *basilicogrammateus*.

1) P.Panop.Beatty 1 (298 E.V.) è un registro delle lettere che il procuratore della Bassa Tebaide (P.Panop.Beatty 1, col. II 30: ἐπίτροπος τῆς κατωτέρω Θηβαίδος) ha inviato congiuntamente allo stratega di Panopoli e ad altri

553 In P.Oxy. XLIX 3515 (260 E.V.) viene riportata la differenza di prezzo tra un vino di 5 anni, venduto a 16 drachme il *keramion*, e quello di 6 anni il cui prezzo – 12 drachme – è decisamente più basso del primo anche se nella media del periodo.

554 Per una simile terminologia riferita però ai contenitori cf. SB VI 9569, 1 ([παλαιο[κ]εράμων] 91 A.E.V., luogo sconosciuto) e PSI XII 1249, 26-27 (265 E.V., Ossirinco) dove si legge delle κεράμων | Ὀξυρυχειτικῶν τετραχόων | καινοκεράμοις.

555 L' οἴνος παλαιός compare anche senza ulteriori criteri di identificazione, cf. PSI IV 428 recto, col. VII 103 (III A.E.V.); P.Cair.Zen. I 59110, 28 (257 A.E.V.); P.Cair.Zen. V 59851 fr. 2, 2 (III A.E.V.); P.Mich. II 123 verso, col. VIII 36 (45-47 E.V.); SB VI 9025, 27 (II E.V.); P.Coll.Youtie I 54, 4 (II-III E.V.); P.Laur. I 17, 20 (III E.V.); P.Oxy. XIV 1728, 16 (III E.V.); P.Oxy. LVI 3854, 2 (III E.V.) e nel già citato P.Cair.Zen. III 59358, 2 (243 A.E.V.).

personaggi dell'amministrazione e che lo stratega ha a sua volta inoltrato a chi di competenza. Di ogni lettera vengono riportate indicazioni del mittente e una sintesi dell'argomento. In P.Panop.Beatty 1, col. III 60-62 viene riportata una di queste lettere che lo stratega ha inviato ai magistrati: ἄρχαι (l. ἄρχουσι) Πανοπολιτῶν. τίνα εἰς κοινὸν [ἐν ἐγγράφῃ] εἰ μοὶ καὶ ὑμῖν καὶ κοντούκτορσι (l. κονδούκτορσι) περὶ τοῦ συστήσασθαι ἀ[λιὰδας εἰς τὴν τῶν] | γραμματηφόρων ὑπηρεσίαν ἐν[τάξας τούτοις] μου τοῖ[ς] γράμμασιν φανερὰ ὑμῖν ποιῶ ὅπως ἢ τάχος [ἀκολουθεῖτε] (“To the magistrates of Panopolis. What has been written jointly to myself, to you, and to the postmasters concerning the transfer of cutters to the postal service, I have enclosed in this my letter and bring to your notice, in order that with all speed you may act accordingly”)<sup>556</sup>.

2) P.Genova II 62 (98 E.V.) è un accordo per il prestito di 356 drachme d'argento. Come garanzia della restituzione della somma, il contraente del debito accetta di vincolare al creditore 24 artabe di «nitron ellenico» e l'equivalente di 4 talenti di un'altra qualità di nitron non specificata che si trova in una stanza della casa di una terza persona, Taarpesis, alla cui porta è stato apposto *da entrambi* un sigillo. Si legge alle ll. 10-16: πρὸς δὲ τὴν τούτων ἀσφάλειαν ὑποτιθέναι σοὶ ἄς ἔχω τοῦ | νίτρου ἐλληνικοῦ ἀρτάβας εἴκοσι τέσσαρας καὶ ἄλλου | νίτρου ὀλκῆς τάλαντα τέσσαρα ἀποκείμενα ἐν οἴκῳ | ἐπὶ ἀπηλιω(τικῶ) πυλῶνι τῆς Τααρπαήσιος οἰκίας ἐπ' ἀμφόδο(ου) | Νότου Κρηπείδος ὧν τῶ ἀριθμῶ . . . . . κωλυθε . . . . | οὗ οἴκου [Τααρ]παήσιος . . . . ἐπισφραγισθέντος τοῦ αὐτοῦ | οἴκου ὑπ' ἐμοῦ καὶ σοῦ.<sup>557</sup>

3) P.Oxy. I 44 (fine I E.V.): lo stratega scrive al *basilikogrammateus* commentando la difficoltà a concedere gli appalti per la riscossione di alcune tasse durante la recente asta *da loro* organizzata. In P.Oxy. I 44, 4-5 si legge: ἐπὶ τῆς γενομένης διαπράξεως τῶν τελωνικῶν ὑπὸ τε ἐμοῦ καὶ σοῦ ἐτὶ παρόντων καὶ | τῶν εἰωθότων (“At the last sale of taxes held by myself and you in the presence of the customary officials”)<sup>558</sup>.

4) P.Flor. III 370 (132 E.V.): contratto per il subaffitto di un terreno pubblico stipulato in società da Titos Flavios Sarapion e Putlios Ailios Apollonios. Alle ll. 10-11 si legge: (ὁμολογῶ) ὡς εἶναι τὰς κοιν[ὰς] | ἐμοῦ κ(αὶ) σοῦ ὡς προκρίεται (ἀρούρας) νζ (¼) “[Riconosco] che le suddette 57 ¼ arure sono in comune tra me e te”<sup>559</sup>.

Pur nell'assoluta eterogeneità del contesto, i quattro documenti mostrano tutti un uso positivo delle espressioni ἐμοὶ καὶ ὑμῖν ed ἐμοῦ καὶ σοῦ per indicare qualcosa che accomuna due o più individui: l'aver ricevuto la stessa lettera; l'aver apposto insieme il sigillo ad una stanza; l'organizzazione di una asta e il possesso di un terreno.

La struttura grammaticale di P.Panop.Beatty 1, col. III 60 è l'unica ad essere quasi identica a quella del *Vangelo di Giovanni*: nel papiro però la frase non è interrogativa, la presenza del verbo γράφω rende perfettamente comprensibile i dativi ἐμοὶ e ὑμῖν (“è scritto a me e a voi”) e si ha il vantaggio di avere un testo più ampio e perciò traducibile e interpretabile con maggior sicurezza. Nel vangelo al contrario l'oggetto della domanda è indeterminato (τί;) e il verbo (“essere”) non è presente ma solo sottointeso, sicché si dovrebbe intendere “cosa è a me e a te?”.

Questa frase può essere interpretata nel senso di una divergenza e separazione per negare qualsiasi cosa in comune tra due persone (“cosa è tuo e cosa è mio?” o “qual'è il tuo ambito e quale il mio?”), come viene comunemente fatto anche sulla scorta delle altre ricorrenze della stessa espressione negli altri vangeli canonici<sup>560</sup>, oppure, spinti a ciò dalla lettura dei papiri menzionati, nel senso opposto per affermare una qualsiasi comunanza. In realtà l'espressione è di per sé neutra: se nelle parole del demone in Mc 1,24 e dal contesto del passo appare evidente la volontà di indicare una distanza e un'assoluta assenza di unione con Gesù, nel caso di P.Panop.Beatty τίνα ἐμοὶ καὶ σοί/ὑμῖν indica positivamente una convergenza su una cosa condivisa come il fatto di ricevere la stessa lettera. In favore di una interpretazione positiva può valere quanto detto riguardo la relazione madre-figlio: si è visto infatti come essa nel vangelo sembri unidirezionale, l'identificazione della donna procede non in base al proprio nome (né tantomeno vengono chiamati in causa i suoi genitori o il marito, che è del tutto assente nel vangelo) ma al rapporto con il figlio e questo crea una sorta di unità tra i due per cui la prima in un certo senso dipende dal secondo. Se la frase τί ἐμοὶ καὶ σοί indicasse una divergenza e un distacco, ciò, ammessa la plausibilità del tipo di relazione suggerito,

556 In P.Panop.Beatty 1, col. I 1 compare la stessa espressione con σοὶ invece di ὑμῖν, ma il testo è troppo frammentato per essere preso in considerazione.

557 “A garanzia di queste [356 drachme di argento] convengo di vincolare a te 24 artabe di nitron ellenico, che ho presso di me, e 4 talenti in peso di altro nitron, che si trovano giacenti in una stanza presso la porta d'ingresso orientale della casa di Taarpaesis, nel quartiere di Notos Krepis, [lacuna] essendo tale stanza sigillata da te e da me”.

558 Linee 4-5.

559 Traduzione mia.

560 Mc 1,24; Mt 8,29; Lc 4,34 e 8,28.

sarebbe incongruo e incoerente rispetto al supposto rapporto di dipendenza.

Il problema è che nel *Vangelo di Giovanni* non viene esplicitato cosa concretamente possano avere in comune Gesù e la madre. C'è però una frase – οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου – che subito segue la domanda di Gesù e che a detta della maggiorparte dei commentatori rinvia ad un momento futuro quando, nell'ora della sua morte, la madre ai piedi della croce sarà affidata al discepolo «che [Gesù] amava»<sup>561</sup>. Può forse essere questo ciò che la madre e il figlio condividono concretamente: un momento – che il redattore suppone sia conosciuto già adesso da entrambi – nella storia di Gesù, che è stato evidentemente di vitale importanza per la comunità giovannea, il cui riferimento viene introdotto nel testo con una domanda alla madre nell'episodio iniziale del vangelo. Le parole del figlio potrebbero allora ipoteticamente essere intese più o meno come: «sai cosa c'è tra me e te, donna! Non è ancora giunto il momento che ciò avvenga».

γύναι – anche se i papiri documentari non mostrano alcuna ricorrenza del vocativo γύναι, non è del tutto da escludere che una madre possa essere designata con il termine γυνή, in P.Oxy. XVII 2111, 7-9 (135 E.V.) per esempio ciò avviene anche se in un contesto del tutto differente e non nelle parole del proprio figlio.

Si tratta del verbale di alcuni casi di competenza del prefetto Petronios Mamertinos, nelle prime 12 linee si legge di un'azione di recupero crediti intentata dagli eredi del creditore. A causa delle numerose lacune nel testo, non è chiaro il significato del procedimento: Κλαύδιος Σαραπίων εἶπεν· οὐχ ἡ μήτηρ ἐ[π]ήγαγεν τὸν οὐῖον ἡνί[[κα] [± 15] ἀλλὰ ὁ πατήρ, ὅτι δὲ ἠπίστατο γράμματα ἡ γυνὴ δηλόν σοι ἐγένετο |[ ἐξ ὧν [± 13] ἐν ταῖς ἑ]μπροσθεν ἡμέραις ἔγραψεν κελευσθεῖσα (“Klaudios Sarapion ha detto: non la madre ha indotto il figlio quando [. . .] ma il padre, poiché conosceva i documenti che la donna ti ha mostrato, dei quali [...] nei giorni precedenti ha scritto sotto pressione”<sup>562</sup>).

In linea di massima comunque il termine γυνή nei papiri documentari non sembra essere quasi mai associato all'idea di “madre”<sup>563</sup>, il più delle volte connota anzi – per la medesima persona – il ruolo di moglie proprio in quanto diverso da quello di madre.

In documenti a carattere legale sono talvolta specificate le relazioni di parentela, così in P.Mich. V 340 (45-46 E.V.), nel quale si registra la dote che Didymos, con sua moglie Rhodous figlia di Herakleides e madre di Herakleia, ha dato allo sposo: συν τῇ γυναικί (l. γυναικί) αὐτοῦ | [μη]τρὶ δὲ Ἡρακλείας Ῥοδοῦτι Ἡρακλείδου<sup>564</sup>. Similmente in P.Mich. V 343, 1 (54-55 E.V.), che sancisce invece l'avvenuta acquisizione della dote da parte della famiglia della sposa, si legge: καὶ ἡ τοῦ Εὐτύχου γυνὴ ἐμοῦ δὲ τοῦ Χράτου μήτηρ Θεωκλᾶ Κρονίωνας (“and the wife of Eutuchos, who is also the mother of Chrates, Theokla, daughter of Kronion”)<sup>565</sup>.

Nel regolamento di un'associazione di *apolyssimoi* (P.Mich. V 244, 16-17 [43 E.V.]), conduttori di terreni, si stabilisce che nel caso muoia il presidente o un suo parente e nessuno si occupi del funerale, questo sarà a a carico dell'associazione stessa. Nella lista dei parenti vengono menzionati: πατήρ ἢ μήτηρ ἢ γυνὴ ἢ (l. ἢ) τέκνον ἢ ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ.

οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου – il termine ὥρα è molto diffuso nei primi tre secoli della nostra era e ricopre uno spettro di significati che rientrano sostanzialmente in due categorie: l'ora della giornata o un periodo dell'anno al quale ci si riferisce<sup>566</sup> e il giusto momento per fare qualcosa o perché qualcosa accada<sup>567</sup>.

I papiri documentari non danno alcun riscontro di un'espressione simile a quella del vangelo ἡ ὥρα – nome di persona / pronomi personale, “l'ora di X” non è quindi testimoniata come non è

561 Gv 19,26.

562 Traduzione mia.

563 Cf. PREISIGKE, Wörterbuch s.v. γυνή.

564 Linee 19-20.

565 Dello stesso tenore anche P.Mich. V 244, 16 (43 E.V.); 350, 5 (37 E.V.); P.Oxy. I 105, 5 (117-137 E.V.); P.Ryl. II 103, 11 (134 E.V.).

566 All'interno di questa categoria è compresa anche l'espressione πρὸς ὥραν sulla quale si veda ARZT-GRABNER: Philemon, 103-105.

567 PREISIGKE, Wörterbuch s.v. ὥρα.

presente una correlazione con l'avverbio οὕτω né con il verbo ἤκω.

La parola ὥρα al nominativo preceduta dall'articolo compare solo in due papiri. In P.Rev. col. XXIV 14 - col. XXV 17 (259 A.E.V.) è in questione la regolamentazione della vendemmia e si legge: [ύπ]ερ τ[ο]ῦ τρυγᾶν καὶ συνάγειν. | [Οἱ] δὲ γεωργοὶ τὰ γενήματα τρυγάτωσαν | ὅταν ἡ ὥρα [ἢ] καὶ ὅταν ἄρχωνται τρυγᾶν, | ἐ[παγ]γελλ[έ] τ]ωσαν τῶι διοικούντι ἢ | [τῶι ἔχοντι] τὴν ὠνὴν καὶ βουλομένου ἐπι[δ]εῖν τοὺς ἀμπε]λῶνας ἐπιδεικνύτω[σαν]. (“Concerning the gathering and collection [of the vintage]. Let the cultivators gather the produce when the season comes, and when they begin to gather it, let them give notice to the manager [of the farm] or the tax-farmer, and if he wishes to inspect the vineyards, let them exhibit to him”<sup>568</sup>). In P.Rev. col. XLII 3 ricompare la stessa espressione ma questa volta il termine ὥρα non è preceduto dall'articolo.

Un altro papiro – molto tardo rispetto a P.Rev. – è P.Flor. II 248 (BL I 154; 257 E.V.) è una lettera scritta da Syros a due amici proprietari di terreni. Alle ll. 4-15 si legge: ἐὰν ἐν τῶν ταυρικῶν ὠν (l. ταυρικῶν) τῆς Διονυσιάδος | παρ[έ]χητε ὅποτέρ' ὑμῶν ὑπὸ ἄξνα (l. ἄξονα) ἀποφερόμενον εἰς Ἰβιῶνα | Ἀργαίον καὶ ἡ ὥρα αὐτὸν | [[ἐ]ναγκάση τοῦ κατ] καταλάβη τοῦ καταχθῆναι παρ' ὑμῖν (l. ὑμῖν) παράσχετε αὐτῷ τροφᾶς καὶ τῷ | ταυρε[λάτ]η τὴν συνήθειαν (l. συνήθην) δαπάνην (“quando venga a passar vicino a voi un dei carri da buoi di Dionysiade carico di un asse trasportato da Ibion Argaeu, e l'ora lo colga da doversi dirigere su di voi, fornite ai buoi il foraggio ed al bovaro la consueta spesatura”).

In P.Rev. ἡ ὥρα è «the season» o meglio il giusto tempo per la mietitura, mentre in P.Flor. è il momento o uno dei momenti durante un viaggio in cui ci si deve fermare per far riposare le bestie ed eventualmente fare scorta di cibo per sé. In entrambi i casi si tratta di un evento preciso che si pone lungo una linea temporale come il ciclo della coltivazione della vite o un viaggio e non è mai un evento finale.

La maggiorparte delle ricorrenze del termine ὥρα nei papiri documentari ha a che fare, come si è detto, con la determinazione di un'ora della giornata<sup>569</sup>: può trattarsi di un invito ad una festa di nozze (vedi sopra) o ad un pasto in comune<sup>570</sup>, di un appuntamento o dell'arrivo di una persona<sup>571</sup>. Anche nei non pochi casi che si discostano da questo uso, il termine è caratterizzato dal fatto di indicare un periodo di tempo abbastanza circoscritto o comunque definito e *concreto*, il momento preciso in cui qualcosa accade.

È così anche in frasi nelle quali ὥρα ha un significato più generico e può essere tradotta con “sempre”. Si vedano infatti: P.Brem. 61, col. II 46-49 (II E.V.): πρὸ μ[ὲν] π[ά]ντ[ω]ν | ἀσπάζομε (l. ἀσπάζομαι) σοι (l. σε) καὶ τὸ [π]ροσκύνημά | σου ποιῶ καθ' ὥραν π[α]ρ[α] τῷ κυρίῳ Ἑρμῇ (“Innanzitutto ti abbraccio e faccio atto di adorazione per te ogni ora/sempre [l'editore traduce «jeder Stunde»] presso il dio Hermes”<sup>572</sup>); una lettera molto simile è P.Mich. VIII 492, 2-3 (II E.V.); BGU I 37, 6-7 (50 E.V.): οἶδας γὰρ, πῶς αὐτοῦ | ἐκάστης ὥρας χρήζω (l. χρήζω) ἔρρωσο (“Sai infatti, come in ogni momento ho bisogno di te, addio”<sup>573</sup>); BGU IV 1079, 10-11 (41 E.V.): ἀκολουθεῖ δὲ Πτολλ[α]ρίωνι πᾶραν (l. πᾶσαν) ὥραν. (“segui quindi Ptollerion in ogni momento”<sup>574</sup>). Pur essendo il termine traducibile con un generico “sempre”, lo scrivente ha comunque in mente un periodo, per quanto indefinito, concreto di tempo che può essere della giornata o della vita di una persona come nel caso di P.Ryl. II 101 (a) 6-7 (63 E.V.), una richiesta di ammissione del proprio figlio nella lista dell'efebia nella quale il padre sostiene sia giunto il momento perché ciò avvenga: ὥραν | [ἔ]χοντα τῆς εἰς τοὺς ἐφήβους εἰσκήσεως (“having reached the age for admission as an ephebus”).

Due papiri riportano inoltre nella stessa frase insieme i termini ὥρα e καιρός e offrono ulteriori chiarimenti.

P.Tebt. III pt. I 703 (III A.E.V.) riporta le istruzioni relative alla manutenzione di numerose proprietà reali, le ll. 191-211 hanno come oggetto la cura degli alberi: ἐπιμελές τέ σοι | ἔστω καὶ ἴγνα ἢ φυτεία [τ]ῶν ἐπιχωρίων ξύ

568 Traduzione a cura di BAGNALL / DEROW: Greek Historical Documents, 150.

569 Così è anche in Gv. 1,39; 4,6; 4,52-53; 11,9; 19,14.

570 Cf. per esempio P.Oxy. I 110, 4 (II E.V.); III 523, 4 (II E.V.); XII 1485, 5 (II-III E.V.); XXXI 2592, 3 (I/II E.V.).

571 Come in P.Mich. VIII 497, 22-23 (II E.V.), una lettera nella quale lo scrivente avverte Apollinarios: ὅρα γὰρ τοὺς ἐρχομένους ἐκείθεν μέχρι δευτέρας ὥρας παραγεινομένους (“For observe that those who come from there arrive within the second hour”).

572 Traduzione mia.

573 Traduzione mia.

574 Traduzione mia.

λων κατὰ μὲν τὸν πρέποντα καιρὸν | τῶν τὴν ὥραν ἔχόντων ξύλων γένηται<sup>575</sup> (“sarà tua la responsabilità che gli alberi locali giunti a maturazione [τῶν τὴν ὥραν ἔχόντων ξύλων] siano piantati nella giusta stagione [τὸν πρέποντα καιρὸν]”<sup>576</sup>); BGU IV 1119 (6/5 A.E.V) è invece un contratto per l'affitto di una vigna: ἐπὶ τούτοις τὸν Ἀπολλώνιον [ἀντεχόμενον τῶν μεμισθωμένων ἐπιτελεῖν ἁ[μ]π[έ]λων καὶ τῶν κυαμῶνων τὰ προσήκοντα ἔργα πάντα καθ’ ὥρα[ν] καὶ | κατὰ καιρὸν ἀρεστῶς<sup>577</sup> (“On these conditions Apollonios shall take up the leased vines and the bean plot and perform the appropriate tasks in a timely fashion and at the proper time [trad lett. in nota: at the appropriate hour and time]”<sup>578</sup>).

Emerge da questi due papiri la differenza tra i due termini: mentre il καιρός è in entrambi i casi propriamente la stagione o l'arco temporale nel quale gli alberi devono essere piantati o determinati lavori devono essere svolti, il termine ὥρα indica in un caso il momento preciso nel quale le piante sono pronte per essere piantate e nel secondo il tempo – in questo caso non è ben chiaro se sia in relazione ad un periodo del giorno o al ciclo della crescita della vigna o dei fagioli – opportuno all'interno della giusta stagione perché determinati lavori siano compiuti. Dunque in una “stagione” ci sono determinate “ore”. Nel *Vangelo di Giovanni*, a fronte di un uso molto diffuso e variegato del termine ὥρα<sup>579</sup>, καιρός viene usato solamente in due occasioni nel capitolo settimo durante il discorso con i suoi fratelli<sup>580</sup> e sembra confermare quanto detto finora. Anche se il redattore non si dilunga molto, è abbastanza chiaro che intende il καιρός come un periodo di tempo esteso all'interno del quale si deve operare: ὁ ἐμὸς καιρὸς οὐπω πεπλήρωται.

Anche se nel vangelo il termine ὥρα assume significati diversi (che in sostanza ricalcano e ben si accordano con i significati che la parola assume nei papiri documentari), nel secondo capitolo sono in linea di massima aperte due ipotesi interpretative: in accordo con quanto affermato da Derret<sup>581</sup> si può propendere semplicemente per una indicazione molto spicciola e contestuale del tipo “non è ancora il momento opportuno della festa perché io dia il mio vino” oppure – ed è questa l'opinione prevalente (cf. il commento nella *Prima parte*) – vi si può intravedere un riferimento all'ora descritta in Gv. 17,1 come il «passare da questo mondo al Padre». Stando alla lezione dei papiri documentari, Gesù farebbe riferimento ad un evento ben definito nel tempo e concreto, non qualcosa di assimilabile ad una stagione, un'era o un periodo<sup>582</sup>, ma un momento circoscritto come – in accordo con la maggioranza dei commentatori – quello della croce, che oltretutto è l'unico nel quale ricompare la madre.

575 P.Tebt. III pt. I 703, 191-195.

576 Traduzione letterale mia.

577 BGU IV 1119, 18-21.

578 Il papiro è tradotto in CLOPPENBORG, John S.: *The Tenants in the Vineyard*, Tübingen 2006, 484-488; cf. anche BGU IV 1120, 29 (5 A.E.V.).

579 Il termine compare complessivamente 26 volte: Gv. 1,39 (ὥρα ἦν ὡς δεκάτη); 2,4 (οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου); 4,6 (ὥρα ἦν ὡς ἕκτη). 21 (ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί). 23 (ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρί ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ). 52 (2 volte: ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ’ αὐτῶν ἐν ἡ κομψότερον ἔσχεν; ὥραν ἐβδόμην). 53 (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ); 5,25 (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). 28 (ἔρχεται ὥρα ἐν ἡ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ). 35 (ὕμεις δὲ ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ); 7,30 (ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι, καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ’ αὐτὸν τὴν χεῖρα, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ); 8,20 (καὶ οὐδεὶς ἐπίσεν αὐτὸν, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ); 11,9 (οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσιν τῆς ἡμέρας;); 12,23 (ἐληλύθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). 27 (due volte: σῶσον με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης; ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην); 13,1 (εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα); 16,2 (ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνων ὑμᾶς δοξῇ λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ). 4 (ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύετε αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν). 21 (ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς). 25 (ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίᾳ λαλήσω ὑμῖν). 32 (ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ μόνον ἀφήτε); 17,1 (πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ); 19,14 (ὥρα ἦν ὡς ἕκτη). 27 (καὶ ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητῆς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια).

580 Gv. 7,6: ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὐπω πάρεστιν, ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτε ἐστίν ἕτοιμος; Gv. 7,8: ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτὴν· ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὐπω πεπλήρωται.

581 Cf. il commento esegetico nella prima parte.

582 Che per Gesù non è ancora giunto (Gv 7,6 ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὐπω πάρεστιν) o compiuto (Gv 7,8 ὁ ἐμὸς καιρὸς οὐπω πεπλήρωται); si noti inoltre che nel vangelo mai l’“ora” è in relazione con questi verbi.

2,5 λέγει ἡ μήτηρ<sup>583</sup> αὐτοῦ τοῖς διακόνοις: ὅ τι ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε – la maggiorparte delle testimonianze documentarie del termine διάκονος è posteriore ai primi tre secoli della nostra era<sup>583</sup>. Anche se con importanti eccezioni, generalmente il significato del termine è quello di servitore o domestico e come tale compare nel *Vangelo di Giovanni*.

Di un certo interesse è P.Mil.Vogl. III 188 (125 E.V.), una lista di spese sostenute dai pastofori<sup>584</sup> in occasione di alcune feste. Alla linea 11 viene riportata una spesa di 4 oboli per il βαλανείου διάκονος, il servitore addetto al bagno, mentre alla linea 15 si legge di un μισθοῦ διάκονι (“affitto” della servitù necessaria in occasione di feste) pari a 32 drachme. Che nonostante la scarsissima diffusione rispetto ad altri termini, il termine διάκονος indichi lo schiavo<sup>585</sup>, è evidente anche da P.Lond. VII 2052 (251 A.E.V.), una lista degli schiavi che da Apollonios (ll. 2-3: τῶν πρότερον ὄντων Ἀπολλωνίου) sono passati sotto la proprietà di Paideas nella quale compare il servitore originario della Licia Pindaros (l. 7: Πίνδαρον Λύκιον διάκονον).

Il verbo διακονεῖν inoltre indica comunque – al di là della condizione sociale – il “servire” qualcuno e può riferirsi all'azione tanto di uno schiavo quanto di un individuo libero<sup>586</sup>. Dunque, per quanto riguarda le nozze di Cana si può dire che i «diaconi» possano essere stati degli schiavi di proprietà della famiglia che ha organizzato il banchetto oppure che a loro si sia provveduto in occasione della sola festa pagando all'occasione per il lavoro necessario.

ὅ τι ἂν λέγη ὑμῖν – nei papiri documentari la proposizione relativa ὅ τι (ἂν) non è rara<sup>587</sup>. Le attestazioni della relativa seguita dal congiuntivo sono comprese in un periodo tra il III A.E.V e il II secolo della nostra era con una evidente concentrazione nell'età più antica. Circa il significato, per quanto la correlazione con il verbo λέγω non sia attestata, in tutti i casi l'associazione con il congiuntivo «introduce an element of uncertainty and supposition»<sup>588</sup>.

Alcuni esempi chiariscono il tenore dell'espressione. In P.Cair.Zen. III 59483, 1-5 (III A.E.V.) Pais chiede a Zenon la somma di denaro che ritiene opportuna per la riparazione di una nave: Ζήνωνι χάριεν Πάις. | Εἴ σοι δοκεῖ, συντάξει | δοῦναι εἰς πάκτωσιν | τοῦ πλοίου ὅ τι ἂν σοι δόξῃ (“Pais a Zenone saluti. Se vuoi, ordina di dare quanto ritieni opportuno per coibentare la nave”<sup>589</sup>); P.Hib. I 46 (258 A.E.V.) è una lettera di Leodamas, ufficiale addetto alla raccolta della tassa sui cereali, al suo subordinato Lysimachos nella quale scrive: ὅ τι ἂν πρῶτον λογιεύσης δὸς Κράτητι τὸ λοιπὸν τοῦ ν[αύ]λου (δραχμαῖς) οε (“as soon as ever you collect anything, pay Crates the rest of the freight charges, 75 drachmae”)<sup>590</sup>; P.Mert. II 85 (III E.V.), lettera di Hermes al proprio fratello, riporta la frase: οἶδε ὁ ἄνθρωπος ὅ τι ἂν ζητῆς ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ (“the man knows what you are looking for in the registry”)<sup>591</sup>.

583 Per un'analisi dettagliata ed esaustiva del termine διάκονος nei papiri documentari fino al III secolo E.V. si veda WINTER, Franz / ARZT-GRABNER, Peter in ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: I Korinther, 152-153.

584 Classe di sacerdoti (cf. WINTER / ARZT-GRABNER: I Korinther, 152 nota 424).

585 È infatti assente dalla discussione sui termini usati per definire gli schiavi, cf. STRAUS, Jean-André: La terminologie de l'esclavage dans les papyrus grecs d'époque romaine trouvés en Égypte, in AA.VV.: Actes du colloque 1973 sur l'esclavage, Paris 1976, 333-350; *idem*: La terminologie grecque de l'esclavage dans les papyrus de l'Égypte lagide et romaine, in BRESCIANI, Edda / GERACI, Giovanni / PERNIGOTTI, Sergio / SUSINI, Giancarlo: Scritti in onore di Orsolina Montevicchi, Bologna 1981, 385-391]

586 Si veda per esempio P.Oxy. II 275 (66 E.V.), un contratto in cui il figlio di genitori liberi viene dato come apprendista presso un tessitore e che alle linee 10-11 sancisce che il ragazzo per un anno dovrà “servire e fare tutto ciò che gli viene ordinato”: διακονοῦν|τα καὶ ποιο[ῶ]ντα πάντα τὰ ἐπιτασσόμε|να.

587 MAYSER, Edwin: Grammatik der Griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, I. II, Berlin 1970, 68.

588 MANDILARAS, Basil G.: The Verb in the Greek Non-literary Papyri, Athens 1973, 266.

589 Traduzione mia. Sempre dall'archivio di Zenon provengono anche PSI IV 415 e VI 624 (III A.E.V.). È quest'ultimo il frammento di un *hypomnema* nel quale si richiede a Zenon aiuto per un viaggio nella Tebaide; alle linee 15-21 si legge: καὶ σὺ καλῶς | ποιήσεις (l. ποιήσεις) δούς | τῇ παιδίσκῃ | ὅ τι ἂν σοι δόξει, | ὅπως ἀναπλεύσω εἰς τὴν Θηβαί|δα (“e faresti cosa gradita dando alla ragazza ciò che ritieni giusto perché io salga verso la Tebaide”)

590 Altri esempi per il III secolo A.E.V. si hanno in P.Rev. 40, 7; 45, 11; 87, 10 (259-258 A.E.V.); nel II secolo A.E.V. l'espressione ricorre in P.Berl.Zill. 2, 15 (256-255 A.E.V.).

591 Un'attestazione della stessa costruzione nel II secondo secolo della nostra era si ha anche nel frammentato testo di BGU VII 1651, 4.

L'uso della forma in esame serve dunque per esprimere l'assoluta indeterminatezza circa qualcosa che non viene comunicata in modo esplicito perché dipende dal giudizio o dalla volontà dell'interlocutore come in P.Cair.Zen. III 59483 e PSI VI 624 oppure perché, pur essendo conosciuta ad entrambi i parlanti, viene taciuta nel testo come in P.Mert. II 85. Questi riscontri lasciano quindi intendere che la madre di Gesù non abbia idea di come agirà il figlio e disponga esclusivamente sulla base della fiducia che ha in lui.

ποιήσατε – l'imperativo aoristo del verbo ποιέω è presente in una discreta serie di testi e copre un ambito cronologico che va dal III secolo A.E.V. fino al VII secolo della nostra era. Si attesta quindi come una espressione molto usata e non circoscritta nel tempo o ad un'accezione particolare.

Relativamente al periodo di nostro interesse si può notare come ricorra spesso nelle parole di superiori verso subordinati. Il tono di chi scrive è variabile, decisamente ostili e minacciose sono le parole di P.Rein. I 52 (= P.Flor. II 137\*; 264 E.V.) in cui lo stratega Alypius rimprovera aspramente il φροντιστής Heroninos per non avergli inviato il resoconto della produzione delle terre di cui si occupa. Alle linee 6-8 lo minaccia dicendo: ὁ καν (l. καὶ) νῦν ποιήσατε ἵνα | μὴ μετὰ στρατιώτου ἀναγκάσθητε τοῦτο ποιῆσαι (“fatelo dunque ora per non essere costretto a farlo da un soldato”<sup>592</sup>).

Una differenza di *status* si può notare anche in P.Tebt. III pt. I 721, 8 (193 A.E.V.), ordine di pagamento imposto ad un pescatore in favore di un sacerdote al quale si impone di fornire anche la relativa ricevuta (καὶ σύμβολον | ποιήσατε) e probabilmente, malgrado la lacunosità del testo non permetta di chiarire l'identità degli interlocutori, in P.Cair.Zen. IV 59585, 9 (III A.E.V.).

L'uso dell'imperativo ποιήσατε ricorre con una certa frequenza in alcune lettere del III secolo E.V. scritte dai figli ai propri cari, siano essi fratelli (P.Tebt. II 420, 11), sorelle (P.Oxy. XVII 2151, 7), madri (P.Oxy. XVII 2151, 7) o padri (P.Tebt. II 420, 11; P.Oxy. XXXVI 2784, 12). In questi documenti non sono ovviamente in causa differenze di rango, un tratto che li accomuna è lo stato di necessità in cui volge lo scrivente ed è questo che determina l'urgenza e la richiesta di fare qualcosa in proprio soccorso<sup>593</sup>. Fa eccezione P.Flor. II 233, 5 (264 E.V.), una lettera appartenente alla corrispondenza heroniniana nella quale Serapammon – che da P.Flor. II 237 sappiamo essere un subordinato del destinatario della lettera<sup>594</sup> – scrive ad Heroninos di approntare al più presto (ἐν ἐτοίμῳ ποιήσατε) un carro prima del raccolto delle olive.

### Le parole di Gesù ai servitori (Gv 2,6-8)

2,6 ἦσαν δὲ ἐκεῖ<sup>< 2,1</sup> λίθιναι ὑδρίαι ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς<sup>< 2,3</sup> δύο ἢ τρεῖς – le testimonianze sulle idrie non sono quantitativamente scarse, non abbondano però in particolari né mostrano accezioni specifiche del termine. In generale i papiri descrivono un oggetto di uso quotidiano evidentemente abbastanza diffuso e comune da non aver bisogno di molte aggiunte. In nessun documento si parla di idrie in pietra o per lo meno mai lo si specifica, l'uso del contenitore non è inoltre riservato alla sola conservazione dell'acqua, né le dimensioni sembrano essere standard; in un caso l'idria non è un contenitore ma un'unità di misura.

Di un certo interesse è P.Oxy. III 502, 36-37 (164 E.V.), contratto di affitto di una casa nel quale

592 Traduzione mia.

593 Si veda per esempio P.Tebt. II 420, 11-13: πάντα οὖν ποιήσατε ὡς | ἐν (l. ἂν) ἀνάγκης οὕσης πέμψατέ μοι | τὰς ἐμὰς δραχμὰς νβ (“therefore regarding this as a necessity use your best endeavours and send me my 52 drachmae”).

594 Nel papiro 237 Serapammon si rivolge ad Heroninos con il termine di rispetto πατήρ e ciò farebbe pensare che si tratti di un suo subordinato o che tra i due ci sia una differenza di età (cf. TIBILETTI: Le lettere private, 32).

si descrive il cortile e si menzionano, oltre ad un pozzo, due vasche di pietra per la spremitura dell'uva, delle idrie<sup>595</sup> e un ὄλμος, termine dal significato non univoco che l'editore traduce come "abbeveratoio": καὶ τὰς οὐσας λη|νουὺς<sup>596</sup> λιθίνας δύο ὑδριῶν καὶ ὄλμου ("the two existing stone presses with the water-pitchers and trough")<sup>597</sup>.

Eccezion fatta per la lettera SB X 10529 (a) databile tra il I o II secolo della nostra era nella quale Asklas chiede a suo figlio di acquistare per la sorella un'idria (Il. 7.10), il resto delle ricorrenze del termine si ha nelle liste di beni e in alcuni registri: P.Cair.Zen. I 59014, 15 (259 A.E.V.) è un registro delle spese di trasporto di alcuni prodotti, vi si legge γῆς φόρετρον ὑδριῶν β ὀβολὸς α < ("spese per il trasporto della terra per due idrie: obolo 1 1/2.")<sup>598</sup>; PSI IV 428, 89-90 (III A.E.V.); P.Petaus 33, 8 (182-187 E.V.) riporta la vendita di 12 idrie per 10 oboli; SB XIV 11960, 38 (II E.V.): τιμῆς λεπτοκεράμου καὶ ὑδριῶν δραχμαὶ ἰβ ("spese per il ceramista e le idrie: 12 drachme")<sup>599</sup>; BGU XIII 2359, 1.10 (III E.V.) mostra infine come le idrie non fossero destinate unicamente a contenere acqua e liquidi ma anche cibi solidi come i fagioli.

Un dato particolare – che poco ha a che fare con il testo del *Vangelo di Giovanni* – si ha in P.Ryl. IV 589, 80 (180 A.E.V.), un registro di debiti proveniente dall'Arsinoite. Il papiro mostra come l'idria nell'uso locale fosse usata come unità di misura (probabilmente dell'olio) e non solo come contenitore, vi si legge infatti ὑδρ[ίαν] ᾧ κο(τύλας) κ ("un'idria e 20 *kotyloi*") e, alla l. 83: [ὑ]δσ(ρίας) η κο(τύλας) δ ("8 idrie e 4 *kotyloi*").

κατὰ τὸν καθαρισμὸν – Il termine καθαρισμός compare nei papiri documentari solo a partire dal II secolo della nostra era, non ha ampia diffusione e viene usato con un significato molto concreto e applicato alla vita lavorativa quotidiana nel senso di "pulire" materialmente, "rimuovere" elementi estranei da qualcosa, per esempio un campo, onde renderla consona all'uso umano e culturale.

In un contratto di affitto di un terreno (P.Mich. III 185 [122 E.V.]), l'affittuario si impegna a svolgere annualmente i lavori di manutenzione del campo in questi termini: καὶ ἐπι|τελέσω τὰ καθ' ἔτος ἔργα καὶ [κατ]ασπορὰς | καὶ καθ αρισμοὺς καὶ σιφω[v]ολογίας ("and I shall perform the annual labors, the sowing and the cleaning and removal of wild oats"); P.Lond. II 168, 9-11 (= BL I 262; 162 E.V.) è un altro contratto di affitto di un terreno, anche in esso compare lo stesso termine per definire l'impegno nella pulitura del campo: [ῆμῶν] ποιόντων τὰ καθήκον[τ]α ἔργα | π[ρο]σιςμῶν: καθαρισμοὺς σκαφητὸν ("facendo noi le dovute opere di irrigazione, pulitura e zappatura")<sup>600</sup>; P.Mil.Vogl. VII 304 (166 E.V.), lista di spese per la costruzione di un torchio vinario o vasca di pigiatura (ληνός), alle linee 16-17 riporta il pagamento di 8 drachme per il lavoro di *pulitura e levigatura* di 100 pietre: τῶ λαξῶ ὑπὲρ καθαρισμοῦ | λίτους ρ (δραχμαὶ) η<sup>601</sup>.

Del resto, anche il verbo καθαρίζω ha un significato molto concreto, esso è però duplice e oscilla tra due poli: il primo – nettamente maggioritario nelle testimonianze – è in perfetta sintonia con le applicazioni finora documentate per il sostantivo καθαρισμός; il secondo ricorre in un solo papiro e si differenzia notevolmente in quanto deve essere tradotto con "guarire".

a) Relativamente al primo ambito di significati del verbo, tranne che in P.Leid.Inst. 46, 4.6.11.12 (II E.V.) dove indica la rimozione da parte degli operai delle macerie derivanti dall'abbattimento di una costruzione, ricorre sempre in ambito agricolo. In P.Lond. I 131\* (78 E.V.), registro delle spese della proprietà fondiaria di Epimacos redatto dall'amministratore Didymos, tra gli operai impiegati alla linea 83 compaiono i καθαρίζοντες; P.Lond. I 131, 192 (= SB VIII 9699; 78-79 E.V.), compilato sempre dallo stesso amministratore, riporta il pagamento di 4 oboli ad un addetto alla pulitura della vigna: καθαρί(ζει) [έν τῶ] νεοφυτ[ῶ] του χω(ρίου) τὰ περισσ(ά) βλαστήματα ἐργ(άτης) α

595 Il fatto che i due ληνός siano in pietra e che spesso anche l'abbeveratoio (ὄλμος) lo sia (cf. P.Hib. I 27, 26 [III A.E.V.]; SB 5246, 4 [I A.E.V.]) non significa che anche le idrie lo fossero.

596 Il ληνός si può tradurre sia come "vasca di fermentazione" che come "pressa per il vino". Si veda al riguardo KRUIT: The Mening, 268-269. Dato che per la spremitura meccanica si usava un termine tecnico, l'autore fa notare che nella seconda accezione si deve comunque intendere una vasca o un tino per pigiatura. In ogni caso quindi nel papiro si ha a che fare con una vasca o comunque un ampio contenitore in pietra.

597 Il termine si può intendere anche come "mortaiο" o "supporto in pietra", cf. PREISIGKE, Wörterbuch s.v. ὄλμος.

598 Traduzione mia.

599 Traduzione mia.

600 Traduzione mia.

601 Per l'impiego del termine in un contesto molto simile si veda CPR VIII 22, 81-82 (314 E.V.): εἰς καθαρισμὸν τῆς αὐτῆς γῆς ἀκανθίνων | καὶ ἄλλων ἀκαθάρτων ἐργάται δ ("per la pulizia di questa terra dalle spine e dalle altre impurità, 4 operai", traduzione mia).

(ὄβολοι) δ (“1 travailleur coupe les pousses superflues dans le jeune vignoble du chorion ob. 4”)<sup>602</sup>; P.Stras. I 2 (217 E.V.) è un contratto di affitto di un terreno per il pagamento del quale viene stabilita la consegna di una quantità annua di frumento misurato μέτρῳ Ἀθηναίῳ e ripulito a spese dell'affittuario: τοῦ σου καθαρίζοντος (“essendo ripulito da uno dei tuoi”<sup>603</sup>); sempre relativo ad un contesto agricolo è il registro di una tenuta agricola riportato in P.Princ. III 174, col. III 1 (260 E.V.) il cui testo lacunoso non permette però di capire di cosa si occupino gli operai in questione: ἐργάταις β' καθαρίσασαι π. . . εἰ . . . . ιχος; infine SB XVI 12625 (III E.V.) annota le spese per il pagamento di alcune operazioni per la manutenzione di una vigna: κε καθαρίζο(ντες) τὰ προτ(μηθέντα) ἀμπέ(λια) ἐ[ργ(άται)] (“25<sup>th</sup>. cleaning up the vines after the preliminary pruning, . . . workmen [...]”<sup>604</sup>).

b) Un'accezione del tutto particolare e interessante si ha in BGU XIII 2350 (II E.V.), una lettera che Afrodite scrive alla propria sorella Taonnofris raccontando di una disavventura accaduta proprio quando aveva deciso di raggiungerla ad Alessandria. Nel papiro il verbo ha un significato completamente differente dai casi finora presentati e ha a che fare con l'arte medica. Scrive Afrodite alle ll. 7-11: ἐπατήθην ὑπὸ ἵππου εἰς τ[ὸν] | πόδα καὶ ἐκινδύνευσα, ὥστε με καθαρισθῆναι καὶ πολὺ ἀνηλῶσαι, καὶ ἕως σήμερον ἀνέξοδος εἰμί· (“my foot was trodden by a horse and I was in danger, so that I have been healed at great expense, and until today I have been out of action”<sup>605</sup>). Purtroppo la lettera non offre particolari che lascino intendere in cosa sia consistito il καθαρισθῆναι a caro prezzo, potrebbe trattarsi della pulitura della ferita o di una medicazione, ma l'assenza di conferme in tal senso e di simili ricorrenze in altri papiri non lascia altro spazio se non per la traduzione del verbo con un generico “guarire”<sup>606</sup>.

χωροῦσαι ἀνά – il verbo χωρέω può assumere una vasta gamma di significati tra i quali, come nel vangelo, anche quello di “contenere” o “misurare”. Come tale, anche se mai accompagnato dalla preposizione ἀνά, compare in modo abbastanza frequente anche nei papiri documentari.

Spesso viene usato nei papiri dell'archivio di Zenon. Non ha un ambito di applicazione specifico, può riguardare la capacità di una brocca per il vino come in P.Cair.Zen. I 59038, 7-9 (257 A.E.V.): ψυκτηρίσκον | τε στατόν, χωροῦντα | χόα καὶ μικρῶι πλέον (“a small wine-cooler standing on its own base, holding a chous and rather more”<sup>607</sup>) e in P.Cair.Zen. I 59044, col. I 32 (257 A.E.V.) dove ricompare quasi la medesima espressione<sup>608</sup>, gli indumenti contenuti in un baule (P.Cair.Zen. I 59054, 32 [257 A.E.V.]: ρίσκον χωροῦντα [“un baule contenente”]) o, infine, la capacità di un granaio di contenere il raccolto annuale come in P.Cair.Zen. III 59509, 9-11 (III A.E.V.) in cui il guardiano Somoelis scrive a Zenon: καὶ εἰ δυνατόν ἐστιν, προσκατασκεύασον θησαυρόν· ὁ γὰρ ὑπάρχων οὐχ ἱκανός ἐστι χωρεῖν τὸν σῖτον τὸν ἐνιαυτὸν τοῦτον (“e se è possibile, fornisci un granaio, quello esistente infatti non è in grado di contenere il raccolto di quest'anno”<sup>609</sup>).

Quasi cinque secoli dopo, nella corrispondenza eroniniana compare un uso molto simile del verbo. In P.Flor. II 139, 12 (264 E.V.) Alypius scrive ad Heroninos di dare a Maximos una botte (ληνός) che contiene 100 *dichora* e 849 *monochora* di vino: χ(ωρεῖν) δίχω(ρα) ρ (μονό)χω(ρα) ωμθ.

Vicino al senso finora indicato va citato anche P.Mich. XI 617, 5 (145-146 E.V.): in questo caso l'affittuario di un terreno chiede che il suo campo possa ricevere la necessaria irrigazione prima che sia «ricoperto» dall'erosione del Nilo: πρὶν ἢ καὶ τὰ ὕδατα εἰς τὰ ἐδ[άφη] χωρήσῃ<sup>610</sup>.

602 Traduzione in SWIDEREK, Anna: La propriété foncière privée dans l'Égypte de Vespasien et sa technique agricole d'après P.Lond. 131 recto, Poland 1960, 31-56.

603 Linea 11 (traduzione mia).

604 Traduzione in YOUTIE, Herbert C.: P.Mich. Inv. 3653: Agricultural Account, ZPE 37, 1980, 223-224, 224. L'intero margine destro del papiro è andato completamente distrutto, non è quindi possibile sapere il numero degli operai né la somma pagata. Un contesto agricolo è anche l'ambito di applicazione del verbo in P.Köln. III 162, 12 (III E.V.), in questo caso però non si tratta di un campo da ripulire per la coltivazione quanto di un difficilmente identificabile ἵτεών (che l'editore traduce con «weidenpflanzung», piantagione di salici).

605 Traduzione in BAGNALL / CRIBIÖRE: Women's Letters, 366.

606 Traduzione confermata anche da SHELTON, John: Greek Papyri from Roman Egypt. Ed. by W.M. Brashear, Gnomon 51, 1979, 609-610, 610.

607 Traduzione in EDGAR, Campbell C.: Selected Papyri from the Archives of Zenon, ASAE 23, 1923, 187-209, 193.

608 Di contenitori per i liquidi, probabilmente vino data la menzione del *keramion* da 6 *choes*, si parla anche in P.Cair.Zen. II 59271, 1.3. (251 A.E.V.), la cui frammentarietà nella parte iniziale non consente però di ricostruire le prime due linee.

609 Traduzione mia.

610 Una applicazione particolare del verbo in relazione al vino si ha poi in tre papiri del III secolo (P.Oxy. XIV 1631, 16 [280 E.V.]; XLVII 3354, 16 [257 E.V.]; P.Laur. (a) 4 [289 E.V.]). In essi il significato si discosta da quello ricoperto nel vangelo, più che “contenere” significa “essere destinato” o “impiegato”. Si tratta in tutti i casi di contratti di affitto di terreni per la coltivazione nei quali gli affittuari si impegnano, usando praticamente sempre la stessa identica formula, a «testare (annualmente) i contenitori per il vino» (P.Oxy. XIV 1631, 16: καὶ πο[ι]ησόμεθα τὴν τῶν χωροῦντων εἰς τὸν οἶνον κ[ο]ύφων κομπασίαν).

**2,7** λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς<sup>2,1</sup> γεμίσατε τὰς ὑδρίας<sup>2,6</sup> ὕδατος. Καὶ ἐγένισαν αὐτὰς ἕως ἄνω. – il verbo γεμίζω ha un'ampio ambito di applicazione ed è molto ben testimoniato in documenti che riguardano l'attività lavorativa quotidiana. Più che «riempire» assume spesso il significato di “caricare”, viene infatti in molte occasioni impiegato per indicare l'azione di caricare una nave (P.Enteux. 27, 15 [222 A.E.V.]; PSI IV 429, 12 [III A.E.V.]) o le bestie per il trasporto (P.Fay. 118, 23 [110 E.V.]; P.Flor. II 226, 22 [III E.V.]; P.Lond. III 948, 1 [III E.V.]; P.Prag.Varcl II 23, 4 [254-68 E.V.]; P.Tebt. II 419, 17 [III E.V.]). Non compare mai in relazione alle idrie ma in alcuni casi al vino e all'acqua.

È così in P.Rein. I 54, 6 (258 E.V.), una lettera con la quale Palas dà istruzioni affinché delle bestie da soma da lui noleggiate (κτῆνη ναυλωσίμα) siano «caricate» con del vino (ὅπως | γεμίσης αὐτὰ οἴνου); P.Rein. I 55, 5-7 (253 E.V.): ἐὰν γένηται πρὸς σὲ Διόσχορος ὀνηλάτης, γέμισον | αὐτὸν οἴνου ὧν εἰς (l. ἔχεις) μου (“si l'ânier Dioscoros se présente chez toi tu le charges de vin sur le fonds que tu as à moi”); P.Prag.Varcl II 20, 1-7 (= SB VI 9078] 254/268 E.V.): Μόνιμος Ἡρωίνω τῷ φιλότιμῳ χαίρειν. Ἰὲκ τῶν ἐμῶν | ἰδίῳν γεμίσον | οἴνου δίχωρα | δώδεκα (“Monimos al carissimo Heroninos, saluti. Carica 12 *dichora* del mio vino”<sup>611</sup>). Quanto all'acqua si veda P.Fouad 29, 4-8 (224 E.V.)<sup>612</sup> e, per il primo secolo, P.Mich. VI 421, 11 (41-54 E.V.): καὶ σὺν τούτῳ γεμίσας ἕτερον ὄνον ὕδατος (l. ὕδατος) καὶ τροφῶν ἕτερον ἐξωρμήσαμεν (“with his help I loaded one donkey with water and another with food”).

ἕως ἄνω. – a fronte di una maggiore presenza della costruzione nelle fonti letterarie, i papiri documentari riportano l'espressione in un solo caso. In SB XVIII 13592, 3-6 (II E.V.) si legge: ἔπεμψά σοι σῶρακον | μεστὸν ὡς (l. ἕως) ἄνω ἔχων | τρία μέτρα φοινικίων (“ti ho inviato un cesto pieno fino all'orlo con tre misure di porpora”<sup>613</sup>).

**2,8** καὶ λέγει αὐτοῖς: ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ: οἱ δὲ ἤνεγκαν – anche con il verbo ἀντλέω si rimane entro i confini dell'ambito agricolo, un uso diffuso del verbo e dei suoi derivati compare in BGU XIII 2354, 2.4.10 (II E.V.), un registro dei lavori effettuati per preparare i campi ad accogliere le piante della stagione futura.

Il papiro offre una panoramica abbastanza completa delle applicazioni del termine. Si parla di due operai impiegati per la costruzione di una «ruota idraulica»<sup>614</sup>: [ο]ϊκοδ(ομη)ς ἀντλ(ήματος)<sup>615</sup> ἐργ(άται) β; di tre che pompano l'acqua per l'irrigazione di un nuovo terreno: ἀντλ(οῦντες) καὶ ἀνδη[ ] τό(πο) καινο[ ] ἐργ(άται) γ; e del “pompare” acqua per un altro terreno: καὶ ἀντλ(ήσεως) καινοῦ μὲν τό(που)<sup>616</sup>.

Sempre in ambito agricolo, il verbo è spesso usato per indicare l'azione compiuta da o tramite la

611 Traduzione mia.

612 In questo papiro il verbo compare due volte e può essere tradotto con «caricare» nel primo caso e con «trasportare» nel secondo. Si legge infatti: τοῦ οὐίου μου Σατύρου περὶ δυσμῆ ἡλίου ἐξελθόντος εἰς τὸ γεμίσει (l. γεμίσει) ὕδωρ εἰς πῆν (l. πῆν), | διὰ τὸ ἐν τῇ προκειμένη κώμῃ νειλαιῶν ὕδωρ | μὴ εἶναι ἀλλὰ ἀπὸ μακρόθεν γεμίσει ἀπὸ πηγῶν (“mon fil Satyros était sorti au soleil couchant pour rapporter de l'eau potable, car dans le village en question il n'y a pas d'eau du Nil et il faut transporter l'eau depuis des fontaines éloignées”).

613 Traduzione mia.

614 L'editore traduce il termine ἀντλήμα con «water-wheel». Sulla base di altre testimonianze – cf. SB XVI 12524, 10 (17 E.V.) – si può pensare ad un termine generico, «a general word for a waterdrawing machine», REA, John R.: Petition to a Chief of Police, in BRESCIANI, Edda / GERACI, Giovanni / PERNIGOTTI, Sergio / SUSINI, Giancarlo (edd.): Scritti in onore di Orsolina Montevicchi, Bologna 1981, 317-321, 320.

615 Il termine ricorre in Gv 4,11 dove la Samaritana ricorda a Gesù di non avere lo strumento idoneo per attingere l'acqua dal pozzo che è profondo (κύριε, οὐτε ἀντλήμα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ).

616 Altrove il termine ἀντλήσεως viene usato in senso generico come «irrigazione», si veda per esempio il registro di spese per l'irrigazione dei campi riportato in P.Oxy. VI 971,1 (I/II E.V.) nella cui intestazione si legge proprio: λόγος ἀντλήσεως Διονυσίου. Anche nel frammentatissimo testo di P.Tebt. I 120, 142 (97 E.V.) sembra che il verbo assuma il significato di irrigare (una vigna).

μηχανή<sup>617</sup>.

In P.Flor. I 16, 21 (239 E.V.) nell'affittare un terreno con relativo pozzo e dispositivo per portare l'acqua nei condotti di irrigazione<sup>618</sup>, la proprietaria consegna anche una mucca per far funzionare la μηχανή: παρέλαβον παρὰ τῆς εὐσχήμονος | πρὸς ἀντλησὸν βούν μίαν (δραχμῶν) ρ. (“ricevi dalla signora<sup>619</sup> una mucca del valore di 100 drachme per l'estrazione [dell'acqua]”<sup>620</sup>). Nei primi tre secoli della nostra era, la stessa associazione dei termini compare anche in P.Mil.Vogl. II 69 (b), col. IV 93 (II E.V.) e P.Mil.Vogl. VII 308, col. IV 17 (II E.V.).

Le testimonianze papirologiche confermano quindi quanto suggerito da Barrett nel commento del versetto giovanneo: il significato più immediato del verbo ἀντλέω è quello di attingere acqua da un pozzo o un bacino<sup>621</sup>, il contesto nel quale si riscontra l'uso del verbo è, almeno per il periodo in questione, prettamente gricolo; l'operazione si è vista inoltre essere il più delle volte effettuata per mezzo di macchinari specifici e tramite una tecnologia in ciò specializzata.

Quanto al vangelo, l'uso del verbo ben si coniuga con le quantità descritte: le dimensioni delle idrie che contengono ciascuna due o tre metrete (più o meno 60 o 90 litri) impediscono che il vino sia semplicemente versato nelle coppe e rendono necessaria un'operazione – non descritta – di estrazione.

καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ – nella prima parte si è visto come il termine e la figura dell'architriclino nelle testimonianze letterarie compaiano solo in un'altra occasione oltre al *Vangelo di Giovanni*; la documentazione papirologica documentaria è ancora più avara di risultati e non dà alcun riscontro della parola. Offre però alcuni spunti per avvicinarsi alla comprensione del versetto e immaginare quale possa essere stato il procedimento seguito dal redattore nello scrivere il racconto. L'assenza di riscontri letterali del termine impone una scelta di fondo metodologica che guidi la ricerca, nel seguito mi propongo quindi di basare l'indagine sui significati particolari rivestiti dalle parole che lo compongono, il prefisso ἀρχι e il sostantivo τρίκλινον, che sono fortunatamente molto diffusi nel materiale documentario. L'intento è così “analitico” nel senso letterale del termine, consistente cioè nella scomposizione di un tutto nelle sue parti e nella considerazione preliminare di queste, con tutto ciò – in positivo e negativo – che ne consegue in termini di plausibilità e coerenza dei risultati rispetto allo scopo principale. Se questo ovviamente non esaurisce le possibilità di ricerca sul termine, perlomeno può costituire un momento di partenza.

### *Excursus 3: ἀρχιτρικλίνος – analisi del termine*

Passando in rassegna i composti con il prefisso ἀρχι- nella DDBDP, si ha un risultato, per il periodo che va dal III secolo avanti al III della nostra era, di 25 termini, alcuni dei quali estremamente diffusi e conosciuti<sup>622</sup>, altri più rari, altri ancora che compaiono in una sola occasione.

617 «Gli Egiziani erano soliti immagazzinare acqua in grandi bacini di riserva, i λάκκοι, e usare la *saqiya*, la μηχανή, per pompare l'acqua e irrigare i campi. La *saqiya* non è mai descritta nei papiri. Se il papiro Harris 80 (250 d.C.) fosse completo, potremmo saperne di più. Dalla documentazione che abbiamo, sappiamo che la *saqiya* consiste di una ruota dentata orizzontale che muove una ruota dentata verticale sullo stesso asse di una ruota verticale dentata con vasi d'argilla legati su di essa. La ruota orizzontale è fatta muovere da un animale (bue o cammello o bufalo), aggogato a un'asta; l'asse verticale è tenuto saldo da una trave fissata trasversalmente in alto, su due pali in muratura ai lati. I vasi di argilla raccolgono l'acqua della riserva e la portano nei fossi di irrigazione, quando la ruota è in funzione», SYRKOU, Angeliki: L'agricoltura nell'Egitto tardo-romano e bizantino secondo I papiri documentari, *Papyrologica Lupiensia* 4, 1995, 127-134, 130.

618 Linea 3: φρέαρ καὶ μηχανή).

619 Il termine è un titolo onorifico che l'editore propone di tradurre con «nobil signora» (VITELLI, Girolamo: *Papiri greco-egizii, Papiri fiorentini, I, Documenti pubblici e privati dell'età romana e bizantina*, Milano 1906, 87 nota 20):

620 Traduzione mia. A Tebtunis, tra il II e il III secolo, Eraclide scrive a Turbon di fare il possibile per aggiustare la μηχανή di Ibion (P.Mil.Vogl. IV 256, 9): πάντος οὖν, εἴ τι θήλεις, πράξον, ὅπως ἀντλήσῃ ἡ μηχανή (“dunque fa' di tutto, se vuoi, perché la macchina tiri su l'acqua”).

621 BARRETT: *The Gospel*, 192.

622 Tra le parole più diffuse si trovano innanzitutto termini legati alla vita quotidiana che designano figure di spicco

Termini discretamente attestati sono: ἀρχιγεωργός (13 occorrenze; BGU I 14, col. III 27 [255 E.V.]; P.Cair.Zen. II 59167, 4 [255 A.E.V.]; P.Oxy. III 477, 4 [132-133 E.V.]; P.Oxy:Hels. 13, 3 [I E.V.]), letteralmente capo-agricoltore, sembra però indicare una professione di un certo livello dato che ricorre in una lettera che il cittadino di Alessandria Ammonios indirizza al magistrato Marcus Claudius Serenus (P.Oxy. III 477, 4: ἀρχιγεωργῶ ἱηρεὶ ἔξηγητῆ [“chief of the cultivators, priest and exegetes”]) per chiedere l'iscrizione del proprio figlio tra gli ἔφηβοι; ἀρχιατρός (9 occorrenze; P.Oslo II 53, 1 [II E.V.]; SB I 5216, 1 [I A.E.V.]; P.Lips. 97, col. III 11 [338 E.V.]; tutti i papiri posteriori al 338 risalgono almeno al VI secolo E.V.), ossia il «medico in capo della città» (MONTEVECCHI: Papirologia, 172); ἀρχιποιμῆν, il «capo di un gruppo, di una corporazione di pastori» (PINTAUDI, Risario / DOSTÁLOVÁ, Růžena / Vidman, Ladislav: Papyri Graecae Wessely Pragenses, II, Firenze 1995, 23 nota 3), termine anche questo abbastanza tardo (8 occorrenze; P.Lips. 97, col. XI 4 [338 E.V.]; P.Prag. II 126 verso 3 [III E.V.]; PSI IV 286, 6 [III-IV E.V.]; SB I 3507, 2 [non databile]; V 8087, 7 [279 E.V.]; VIII 9908, 2 [267 E.V.]; VIII 9909, 3 [267 E.V.]; VIII 9912, 2.13 [270 E.V.]); ἀρχιθιασίτης, presidente di un θίασος (nei papiri documentari una sola occorrenza – P.Enteux. 20, 4 [221 A.E.V.] – molto più frequente nelle iscrizioni); ἀρχικήπουρος, termine decisamente poco noto che indica il capo dei giardinieri (2 occorrenze in liste con molte lacune: BGU IV 1479, 6 [II A.E.V.]; P.Hamb. I 117, 3.15 [III A.E.V.]).

Tra i composti che compaiono in una sola occasione e solo nei papiri documentari, nell'identificare i firmatari di una lettera, in SB XVI 12494, 6 (222-235 E.V.) si legge di un ἀρχιπεδιοφύλαξ, ovvero il capo delle guardie di un accampamento; P.Achm. 7, 43.56.108 (197 E.V.)<sup>623</sup> menziona in più occasioni un capo delle guardie notturne (ἀρχινυκτοφύλαξ) e UPZ I 109, 2 (98 A.E.V.) riporta il mestiere del padre di Petesis, capo dei becchini (ἀρχιενταφιαστός)<sup>624</sup>. Un esempio interessante è inoltre dato in P.Tebt. I 72, col. XXIII 447 (113 A.E.V.), un resoconto delle terre date in affitto e degli affittuari dell'area circostante Tebtunis, in cui compare – unico caso nei papiri documentari – la figura del capo-coppiere (ἀρχιοινοχός) al quale è stata affidata la coltivazione del terreno in funzione di agente del reale affittuario Dionysios: παρὰ Διονυσίου τοῦ γενομένου ἀρχιοινοχου (I. ἀρχιοινοχ[ό]ου)<sup>625</sup>.

Gli esempi e i numeri riportati mostrano come il prefisso fosse largamente usato per indicare una posizione di preminenza, se non sempre gerarchica almeno funzionale, nell'ambito professionale e sociale. Anche quando il termine ha scarsissimo impiego – perché realmente raro o perché la casualità ha voluto che siano sopravvissute ad oggi solo poche testimonianze – chi scrive non offre particolari spiegazioni né aggiunge alcunché per chiarire di chi si tratti: si può supporre che in tutti i casi il significato dell'espressione sia evidente e comprensibile grazie all'ampia diffusione del secondo termine del composto e alla sua immediatezza nel quotidiano<sup>626</sup>, è dunque su questo che si deve ora porre attenzione. Così facendo presuppongo che: a) la festa ha luogo in uno spazio organizzato secondo i canoni del *triklinon*; b) questo spazio assolve nella casa<sup>627</sup> una funzione

---

dell'amministrazione della giustizia come il magistrato alessandrino detto ἀρχιδικαστής (221 occorrenze; tra i papiri più vicini al periodo di composizione del vangelo si vedano per esempio BGU III 1001, 1 [56-55 A.E.V.]; II 455, 1 [I E.V.]; I 73, 5 [135 E.V.]; P.Flor. I 55, 3 [88/96 E.V.]; P.Fouad 44, 1 [44 E.V.]; P.Oxy. II 268, 1 [57 E.V.]; 281, 1 [20-50 E.V.]; XII 1471, 2 [81 E.V.]; XXVII 2471, 1 [50 E.V.]), il capo della polizia locale, ἀρχιφυλακίτης (138 occorrenze; BGU VIII 1773, 14 [59-58 A.E.V.]; P.Heid II 217, 1 [2 A.E.V.]; P.Mich XV 688, 1 [II/I A.E.V.]; P.Tebt. I 41, 1 [105/90 A.E.V.]; 121, col. I 3 [94/61 A.E.V.]; SB XVI 12524, 1 [17 A.E.V.]), il capo delle guardie ἀρχιφύλαξ (152 occorrenze; BGU VI 1222 fr. 3, col. I 61 [II E.V.]; VIII 1773, 14 [59 A.E.V.]; 1798, 1 [I A.E.V.]; P.Heid. II 217, 1 [2 A.E.V.]; P.Mil.Congr. XIV 5, 1 [6 E.V.]) e il capo delle guardie del corpo reali ἀρχισωματοφύλαξ (67 occorrenze; BGU VIII 1772, col. II 7 [57-56 A.E.V.]; P.Tebt. III pt. II 920, col. II 13 [II A.E.V.]; SB XIV 12162, 1 [II A.E.V.]; UPZ II 218, col. I 29 [III/I A.E.V.]). In ambito religioso, tra i membri dell'organizzazione sacerdotale si trovano gli ἀρχιερείς (73 risultati; BGU VIII 1795, 6 [48/47 A.E.V.]; P.Genova I 10, 2 [55 E.V.]; P.Heid. VII 396, 2 [136 E.V.]; P.Lond. VI 1912, col. II 14 [41 E.V.]) e gli ἀρχιπροφήται (24 occorrenze; P.Gen. I 7, 5.13 [86 E.V.]; P.Lund IV 9, 8 [156-170 E.V.]; P.Oslo III 87, col. I 6 [II E.V.]; SB XIV 11344, 2.7.8 [86 E.V.]). Una figura molto attestata è anche quella del capo-costruttore, ἀρχιτέκτων (63 occorrenze; pur essendo molto diffuso tra il III e il I secolo A.E.V., il termine è tuttavia presente fino al III secolo E.V. in P.Tebt. II 286,19 [131 E.V.] e SB 9157, 9 [III E.V.]).

623 Lista degli addetti alla sorveglianza che il comarca invia al suo stratega.

624 Fuori dall'ambito delle professioni, il prefisso ἀρχι- ha anche una particolare applicazione, soprattutto nei testi letterari, nel termine ἀρχιληστής (cf. per esempio Flavio Giuseppe: *B.J.* IV 135; V 30), da intendersi come capo dei ladri o capobanda. Nei papiri la parola è riportata solo in un documento troppo tardo per poter essere tenuto in considerazione nel commento al vangelo: P.Cair.Mas. I 67002, col. III 22 (567 E.V.).

625 Malgrado la sostanziale assenza dal materiale documentario, il capo-coppiere è però ben attestato nella letteratura.

626 Se infatti del capo-giardiniere (ἀρχικήπουρος) si hanno due stringatissime testimonianze, del giardiniere (κήπουρος) la DDBDP ne offre 76; similmente si legge del capo-becchino (ἀρχιενταφιαστός) in un solo papiro, ma il mestiere del becchino (ένταφιαστός) è documentato in 16 papiri.

627 Si vedrà che non necessariamente il *triklinon* deve essere una stanza della casa, nel caso dello *stibadium* per

particolare, non è una semplice sala da pranzo ma il luogo della socialità e dell'apertura all'esterno; c) tematizzare il *triklinon* permette non solo di ricostruire lo spazio ma anche di ampliare la prospettiva e formulare ipotesi circa lo *status* sociale della famiglia che ha organizzato le nozze; c) la figura dell'architriclino è più comprensibile se inserita in questo contesto e corredata delle informazioni riguardanti la sua fenomenologia. Le considerazioni sul *triklinon* introducono inoltre in via preliminare i temi del simposio e del pasto in comune nella società ellenistico-romana dei quali si parlerà di seguito.

Il τρίκλινον è un elemento architettonico caratteristico delle abitazioni greche e romane<sup>628</sup> che viene comunemente inteso come una «salle à manger à trois lits de table»<sup>629</sup>, originariamente a forma rettangolare<sup>630</sup>, e compare in alcuni papiri a partire dal II secolo A.E.V.. Il termine dal quale proviene, κλίνη, oltre ad indicare propriamente il letto usato per i pasti nel mondo greco ellenistico, in alcuni casi sembra rappresentare anche l'unità di misura approssimativa pari alla lunghezza del κλίνη stesso.

Vengono così intesi i testi di P.Princ. II 19, 4 (II A.E.V.): σιδουσι[.]δεμο (l. δὸς δὲ μοι) καὶ σκηνην σακκίνην τρίκλινον (“give me also a three-couched cloth cabin”<sup>631</sup>) e di PSI V 533, 2-4 (258-257 A.E.V.): ἔαν ἐκποιήῃ σοι, σκηνην κατάγαγε | ἡμῖν τετράκλινον ἢ πεντάκλινον (“se ti è possibile, portaci una cabina da quattro o cinque posti”)<sup>632</sup>.

Oltre a questi esempi però il termine non sembra avere sempre connotati spaziali concreti, sicché non si deve avere necessariamente in mente una stanza capace di contenere solo tre letti. Ciò è ben evidente in P.Mich. V 295 (I E.V.), un contratto di vendita della parte di un immobile che Thasos ha ereditato dal padre e che viene sinteticamente descritto. Vi si legge di una sala da pranzo (il τρίκλινον) posta a ridosso dell'ingresso (ἐπὶ τοῦ πυλῶνος) – quindi presumibilmente al piano terra<sup>633</sup> – abbastanza grande da contenere al suo interno un magazzino (ταμείον) e una sorta di “fossa” scavata all'interno dell'abitazione per conservare i cereali (il σιρός)<sup>634</sup>:

Θασῶς Κωνῶτος μετὰ κυρίου τοῦ ἑατῆς (l. ἑαυτῆς) ἀνδρὸς Παπνεβτύνης τοῦ Πετήσις (l. Πετήσιος) | ὁμολογῶν πεπρακεῖν κατὰ τήντε (l. τήνδε) τὴν ὁμολογίαν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐνεσιτώσης ἡμέρας ἐπὶ τὸν

---

esempio – anche se i papiri non ne danno testimonianza – può trattarsi anche di una sistemazione esterna all'abitazione. 628 Molto diffuso in tutto il mondo ellenistico-romano e anche in Palestina, a Gerico per esempio in un edificio del I secolo A.E.V. (sulla cui identificazione con una sinagoga si veda LEVINE, Lee I.: The First-Century Synagogue, in EDWARDS, Douglas R.: Religion and Society in Roman Palestine, New York 2004, 70-102, 87-89) e anche a Sefforis, città della Galilea molto vicina a Cana, all'interno di una villa romana dei primi secoli della nostra era (MEYERS, Eric M. / NETZER, Ehud / MEYERS, Carol L.: Sepphoris, Indiana 1992, 34-59).

629 HUSSON, Geneviève: OIKIA. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs, Paris 1983, 279 (corsivo dell'autrice). Nel periodo tolemaico ci sono esempi anche di πεντάκλινοι (P.cair.Zen. I 59054, 34 [257 A.E.V.]; III 59445, 13 [III A.E.V.]; P.Mich. I 37 recto 10.11, verso 29 [254 A.E.V.]; PSI V 533, 3 [III A.E.V.]) e di ἑπτάκλινοι (P.Cair.Zen. III 59445, 8 [III A.E.V.]; P.Cair.Zen. IV 59764, 33.35.41 [III A.E.V.]; P.Mich. I 38, col. I 4 [III A.E.V.]).

630 Per la disposizione dei letti si distingue tra il modello greco e quello romano, il primo è costituito da «an uneven number of couches, usually seven, nine, eleven, or sometimes more, arranged anticlockwise around the wall, and an averaging between 1.70 m and 1.90 m. in length; a separate table for each couch; and an open space in the center of the room» mentre il secondo da «three couches, each holding up to three diners in comfort, fitted closely together a single central table, which may round or rectangular», DUNBABIN, Katherine M.D.: Triclinium and Stibadium, in SLATER, William J.: Dining in a Classical Context, Michigan 1991, 121-148, 122-123.

631 Testo corretto e tradotto in CLARYSSE, Willy: The Archive of Euphron, AncSoc 35, 2005, 129-134, 133.

632 Per una trattazione completa sull'argomento si veda McCARTNEY, Eugene S.: The Couch as a Unit of Measurement, CPh 29/1, 1934, 30-35.

633 Altra collocazione è descritta in SB I 4697 (323-642 E.V.) dove il τρίκλινον si trova al terzo piano. In Egitto sembra che la posizione più diffusa per le sale da pranzo fosse ai piani superiori, cf. HUSSON: OIKIA, 281 e ELLIS, Simon P.: Graeco-Roman Egypt, Great Britain 1992, 23. Nelle abitazioni aristocratiche il triclinio poteva anche essere esterno come nel caso dello *stibadium*, tipologia particolare di triclinio che si distingue per la collocazione a U dei letti posti in un ambiente semicircolare e che verrà introdotta diffusamente all'interno delle case solo dal III secolo (DUNBABIN: Triclinium, 135).

634 HUSSON: OIKIA, 252-253.

ἅπαντα χρόνον Πακῆτι Πετεεῦτος τὸν ὑπάρχοντά μοι πατρικὸν οἶκον τρίκλινον ἐπὶ τοῦ πυρῶνος (l. πυλῶνος), ἐν ᾧ ταμίον (l. ταμειῖον) καὶ σιρὸς | ἐπὶ τοῦ πυρῶνος (l. πυλῶνος) τῆς ὑπαρχούσης μοι πατρικῆς οἰκίας, καὶ τὸ ἐπιβάλλον μοι | μέρος πυρῶνος (l. πυλῶνος) καὶ πεσσού καὶ δώματος καὶ τῶν συνκυρώντων (l. συγκυρόντων) πάντων ἐν Τεβτύνι (l. Τεβτύνι)<sup>635</sup> (“Thasos, daughter of Konnos, with my husband, Papnebtunis, son of Patesis, as my guardian, acknowledge that I have sold to Paches, son of Peteeus, in accordance with this contract, from the present day forever, the dining room with three couches in the gate building, in which there are a storehouse and a silo, in the house that belongs to me by inheritance from my father; and also the share that belongs to me of the gateway and the terrace and the roof<sup>636</sup> and all the appurtenances in Tebtunis”)<sup>637</sup>.

Il termine compare per distinguere una parte della casa anche in P.Mil.Vogl. II 77 (II E.V.), una lettera scritta da Diogenis a Kronion contenente alcune raccomandazioni. Alle linee 10-11 si legge: καὶ [τ]ῆν [ἐ]ξέδραν | [σκευ]ᾶσον καὶ τὸ τρίκλεινον (l. τρίκλινον) στρωθήτω (“and make the exedra ready and let the dining room be paved”<sup>638</sup>).

Più ristretto è forse il significato in P.Oxy. X 1277, 7 (257 E.V.), contratto per la vendita di un triclinio – da intendersi probabilmente non come sala da pranzo ma come letto – e quattro cuscini al prezzo di 500 drachme: ὁμολογῶ πεπρακεῖναι | σοι τρίκλι[ν]ον στρωμάτων λινῶν | ποικιλτῶν διὰ ὄ[λ]ου κα[ῖ] προσκεφάλαια τέσσαρα (“I acknowledge that I have sold you a three-sided couch with linen coverings embroidered throughout and four linen cushions”<sup>639</sup>).

Circa la funzione del triclinio si può dire che oltre a quella principale di sala da pranzo con tre letti esso fungesse in generale come area della casa dedicata al ricevimento degli ospiti<sup>640</sup> e che costituisse quindi per la famiglia potenzialmente una sorta di “finestra” verso l'esterno e la dimensione pubblica<sup>641</sup>.

Le testimonianze archeologiche – e papiri come P.Mich. V 295 – mostrano inoltre come le sale da pranzo non fossero un appannaggio dei soli ceti alti. Passando in rassegna i ritrovamenti archeologici, Simon P. Ellis si sofferma sulle dimensioni delle case di Corinto e trae delle conclusioni sullo *status* dei proprietari.

The houses of Corinth and Histria are quite small houses. They did not have other large rooms that could have been used as alternative reception rooms. Their owners were not leading senators. The owner of the Histria house could have been one of the most important citizens in the town, but the same could not be said of the owner of the Corinthian house. Thus, even lower ranking members of provincial society sometimes felt the requirement for a permanent receptio facility<sup>642</sup>.

Nel *Vangelo di Giovanni* le nozze si svolgono a Cana, un piccolo villaggio della Galilea e poco o niente viene detto circa la condizione sociale della famiglia che ha organizzato la festa. La

---

635 P.Mich. V 295, 1-7.

636 Non c'è accordo sulla traduzione degli ultimi due termini, un'alternativa è «la tour d'entrée, l'escalier, la terrasse», HUSSON: OIKIA, 227.

637 Alcuni cenni all'arredamento del τρίκλινος sono riportati in P.Oslo II 60 (II E.V.) in cui si parla di τρίποδες τρικλεινικῶν (“tripodi per la sala da pranzo”) e in BGU II 388, col. II 21-22 (= Chrest.Mitt. 91; 157-159 E.V.): ἐκειτο ζώ[δι]α τρία εἰς τὸ τρίκλι[ν]ον ἐπὶ τρίποδι καὶ φιάλη ἀργυρῆ (“erano poste nella sala da pranzo tre statuette su un treppiede e un vaso d'argento”, traduzione mia).

638 Il papiro è tradotto in BAGNALL / CRIBIÖRE: Women's, 186.

639 Anche se alcuni particolari del testo fanno pensare alla vendita di un mobile, si possono avanzare dei dubbi non infondati: «il n'existe pas de contrat de ce type pour du mobilier et [...] le prix de vente, 500 drachmes, correspond aux prix de vente de maisons ou partie de maisons à la même époque», HUSSON: OIKIA, 281.

640 ELLIS, Simon P.: Roman Housing, Great Britain 2000, 27. «In late antiquity, as under the early empire, the *triclinium* in many houses was the only reception room in the house. To reach the room, the visitor passed from the street through a small vestibule and crossed the central peristyle if the house was big enough to have one. Where limited space was available, a sizeable *triclinium* was a higher priority than a peristyle», ELLIS, Simon P.: Late-antique dining: architecture, furnishings and behaviour, in LAURENCE, Ray / WALLACE-HADRILL, Andrew: Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond, JRA Supplementary Series XXII, Portsmouth 1997, 41-51, 42 (corsivi dell'autore).

641 Mi riferisco particolarmente alle case di medie dimensioni come quella di Tebtunis descritta in P.Mich. V 295 e non alle grandi ville romane che rispondevano a criteri completamente diversi. Una differenza di base può infatti essere fatta in relazione alla cultura e allo *status* dei proprietari nonché al modo di intendere l'abitazione come spazio eminentemente privato o aperto e fatto per essere visto. Sostiene al riguardo Wallace-Hadrill: «the Greek house is concerned with creating a world of privacy, of excluding the inquisitive passer-by: the Roman house invites him in, and puts its occupants on conspicuous show», WALLACE-HADRILL, Andrew: The Social Structure of the Roman House, PBSA 56, 1988, 43-97, 84.

642 ELLIS: Late-antique, 47.

menzione dell'acqua per la purificazione rituale e indirettamente del triclinio lascia trasparire una compresenza di elementi culturali esclusivamente ebraici con altri più generalmente ellenistico-romani, ma niente di più. Le opzioni interpretative sulla figura dell'architriclino, si è visto nella *Prima parte*, sono sostanzialmente due: si può trattare di uno schiavo alle dipendenze del padrone della casa incaricato del controllo di tutto ciò che ha a che fare con la gestione del triclinio<sup>643</sup> o di uno degli invitati dotato di una non ben specificata autorità o preminenza nel banchetto.

Se si accetta l'ipotesi che l'architriclino sia stato uno schiavo<sup>644</sup> – cosa che finora non viene né smentita né confermata dai papiri documentari<sup>645</sup> – si possono allora trarre delle conseguenze sulla condizione sociale della famiglia che ospita la festa. Dallo studio di circa 300 censimenti effettuati sulla popolazione *in Egitto* in un periodo compreso tra il I secolo e la metà del III secolo E.V., Bagnall e Frier stimano tra l'11 e il 15% il numero di famiglie che nei villaggi possedeva degli schiavi<sup>646</sup> e generalmente, pur non mancando le eccezioni, in numero non superiore a uno o due<sup>647</sup> per famiglia. Nonostante alcuni di loro fossero preparati da appositi insegnanti e a spese dei rispettivi padroni a svolgere determinati lavori come la tessitura, i papiri solo molto raramente danno notizia delle qualifiche particolari attribuite agli schiavi domestici<sup>648</sup>; probabilmente perché, non essendo numerosi, venivano impiegati secondo il bisogno – in modo non sempre specializzato – e quindi registrati nei censimenti senza alcuna specificazione della mansione<sup>649</sup>.

Un membro della servitù con specifiche funzioni direttive e di responsabilità dei suoi sottoposti può così far supporre che la famiglia abbia avuto un numero di servi specializzati alle proprie dipendenze superiore rispetto alla media: «on peut supposer que dans les maisons plus importantes, où la main-d'oeuvre servile était plus nombreuse, les esclaves étaient dans une certaine mesure spécialisés dans leur fonctions»<sup>650</sup>.

643 In accordo con la sintesi di Wallace-Hadrill: «Three main groups made use of a Roman house: the owner's family, his servants and his friends», WALLACE-HADRILL: *The Social Structure*, 77.

644 Sull'impiego della servitù presso famiglie di religione ebraica si veda per esempio SAFRAI, Ze'ev: *The Economy of Roman Palestine*, London 1994, 334-335; JEREMIAS: *Gerusalemme*, 183-184.472-478.

645 Neanche il termine forse semanticamente più vicino al nostro, ἀρχινοχόος, di cui si è visto in P.Tebt. I 72 (vedi sopra), può essere di aiuto nello stabilire lo *status* dell'architriclino mancando di indizi circa la condizione sociale dell'individuo.

646 BAGNALL, Roger S. / FRIER, Bruce W.: *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge 1994, 71. La bassa percentuale non deve però portare a credere che solo le famiglie più agiate possedessero degli schiavi. Il loro possesso poteva infatti anche costituire una fonte di reddito come dimostra l'istituto della ἀποφορά, la percentuale che lo schiavo era tenuto a consegnare al proprio padrone detraendola dal reddito del lavoro che in alcuni casi svolgeva presso terzi. (BIEŻUŃSKA-MALOWIST, Iza: *L'Égypte et l'histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, in CRISCUOLO, Lucia / GERACI, Giovanni: *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba, bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale: Bologna, 31 agosto – 2 settembre 1987, Bologna 1989*, 261-270, 266).

647 «In any case, most households in both metropoleis and villages have only one or two slaves, and few have more than six or seven», BAGNALL / FRIER: *The Demography*, 71 (vedi anche 48-49). Biežuńska-Małowist riporta una stima più alta tra i quattro o cinque schiavi per famiglia (BIEŻUŃSKA-MALOWIST, Iza: *L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine*, II, Warszawa 1974, 95).

648 Una interessante eccezione a questa tendenza è P.Oxy. XLIV 3197 (111 E.V.), un contratto per la vendita degli schiavi di proprietà del defunto Tiberios nel quale si parla di cinque νοτάριοι (probabilmente degli stenografi), un cuoco, un atleta, un barbiere e uno scriba. In generale, gli schiavi «ils faisaient le ménage, préparaient les repas sous la direction d'un cuisinier spécialisé, pétrissaient le pain – comme l'esclave exploitée du P.Wisc. 5 – et accomplissaient maints autres travaux ménagers [...]», BIEŻUŃSKA-MALOWIST: *L'esclavage*, II, 97.

649 «[...] the slaves declared in returns were for the most part probably domestic servants rather than workers. This is clear in a number of ways: only one male slave has a declared occupation (117-Ar-3, a weaver); the sex ratio among slaves is heavily unbalanced in favor of females; and male slaves are apparently often manumitted quite early, while still capable of productive labor», BAGNALL / FRIER: *The Demography*, 71. Similmente Biežuńska-Małowist afferma che: «sans crainte de grave erreur, nous pouvons même admettre que lorsque la fonction de l'esclave n'est pas spécialement précisée, il s'agit d'un esclave domestique», BIEŻUŃSKA-MALOWIST: *L'esclavage*, II, 94.

650 BIEŻUŃSKA-MALOWIST: *L'esclavage*, I, 79. Una alternativa potrebbe essere stato il “noleggio” di una squadra di schiavi specializzati per l'intrattenimento e l'organizzazione del banchetto. Sulla pratica del “noleggio” nei papiri si veda BIEŻUŃSKA-MALOWIST, Iza: *Il lavoro “salarinato” degli schiavi nell'Egitto greco-romano*, in BIEŻUŃSKA-MALOWIST, Iza [ed.]: *Storia sociale ed economica dell'età classica negli studi polacchi contemporanei*, Milano 1975, 1-7. In linea di massima non è detto neanche che il banchetto si sia tenuto necessariamente nella casa dello sposo o dei suoi genitori, alcuni papiri come P.Oxy. VIII 1128 (173 E.V.) mostrano come le sale per i banchetti (τὸ συμπόσιον) potessero anche essere affittate per periodi più o meno lunghi di tempo.

A supporto della seconda opzione interpretativa si possono addurre alcuni documenti che ritraggono più che altro una funzione svolta nell'ambito di feste e simposi e chiamata in modi differenti. Una figura che forse si avvicina al nostro ἀρχιτρικλινος e che può ipoteticamente fornire qualche indizio è quella del κλινάρχης, presente in BGU VI 1233, col. II 8 (II A.E.V.); O.Stras. 791, 1.3.7 (II E.V.) e in alcune iscrizioni.

BGU VI 1233 è ciò che rimane di una lettera contenente le disposizioni in occasione dell'arrivo del re, la prima colonna è praticamente perduta del tutto, mentre nella seconda (ll. 3-8) si legge:

καρ[τῶ]ν | τᾶ Ἡλιοδωρ. . . . . ( ) . . . . . τελεῖ βα(σιλικῶ) γραμματεῖ ὥστ' εἰς ἅ γράφει | . . . . . νυρις  
 ἔτο[ι]μάζεσθαι πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν γράμματα οὓς δεήσει [ἀ]π[ο]κατασταθῆναι χά(ρ)τας | ρ ρ  
 | οἴνου | Νουμηνίωι καὶ Διοδ[ώ]ρωι . . . . . λαμπαδο[φορ.] τοῦ βασιλέως | . . . . . κε κλιναρ[χ]..

“Dei fogli, 11 a Eliodoro . . . . . telis il *basilicogrammateus* come in ciò che scrivi . . . . di preparare le lettere per l'arrivo del re e pagare il dovuto per 100 fogli, totale 100. Del vino a Nounemios e Diodoros . . . . . portatori delle lampade del re . . . 25 al clinarca”<sup>651</sup>.

O.Stras. 791 riporta un'altra lettera e un testo ancora più lacunoso e incomprensibile:

[κλι]νάρχη καὶ  
 .κονίων  
 [κλι]νάρχη Ἑρμω[ν]θιτῶν τῆς συν[  
 ὁ]δοῦ χαίρειν. Π[  
 5 . . . . .]χα.ατ.α[  
 σα.....[  
 ὁ κλινάρχης [  
 ]ηρκαγιν.[  
 διο.[

“Al clinarca e [...]. Al clinarca del sinodo di Hermouthis saluti. [...] Il clinarca [...]”.

Dai due documenti è difficile trarre conclusioni circa l'identità del κλινάρχης, in BGU VI 1233, 8 la menzione del portatore di lampade reale può far pensare che anche il secondo personaggio menzionato sia un membro della servitù mobilitato per l'accoglienza del re, le lacune del testo rendono però difficile definire i limiti di tale supposizione. L'*ostrakon* d'altra parte attribuisce al clinarca lo *status* più elevato di presidente del sinodo/associazione della città di Hermouthis.

Un altro papiro di un certo interesse in questo senso è P.Lond. Inv. 1917 (194 E.V.), pubblicato da Harold Idris Bell nel 1924<sup>652</sup>, una lettera con la quale Aurelios Filosarapis contatta un suonatore di flauto per invitarlo a lavorare alla festa che si sta tenendo a Tebtunis.

Nella lettera alle ll. 4-8 il mittente precisa che: ἐορτ[ῆ]ς οὔσης ἐν κώμῃ Τεπτύνι [κ]αὶ εὐ[ω]χ[ο]υμένων ἡμῶν ἀπὸ τῆς κῆ [τ]οῦ ὄντος μηνὸς | Φαῶφι τοῦ ἐνεστῶτος γ (ἔτους) ἔτι τε καὶ | κλινάρξο[ν]τός μου [ἀ]μα ἐτέροις βούλομαι σαι (1. σε) παραλαβεῖν σὺν ἐτέροις (“since there is a festival in the village of Tebtynis and we are feasting from the 28<sup>th</sup> of the present month of Phaophi in the present 3<sup>rd</sup> year, and moreover I am about to act as klinarch [i.e. president of a club] along with others, I wish to engage you”<sup>653</sup>).

Sia l'*ostrakon* che P.Lond. Inv. 1917 appartengono ad una serie non molto numerosa di documenti<sup>654</sup> riguardanti un tipo di associazione detta σύνοδος κώμης (cf. P.Tebt. II 401, 23 [14 E.V.]), «village clubs» per usare l'espressione di Westermann<sup>655</sup>, ossia organizzazioni private a base

651 Traduzione mia.

652 BELL, Harold I.: A Musician's Contract, JEA 10, 1924, 145-146.

653 Traduzione a cura di WESTERMANN, William L.: Entertainment in Villages of Graeco-Roman Egypt, JEA 18, 1932, 16-27, 24.

654 Le altre testimonianze sul κλινάρχης sono in documenti posteriori al periodo di interesse per la presente ricerca, si veda WILCKEN, Ulrich: Heidnisches und Christliches aus Ägypten, Archiv 1, 1901, 396-436, 414-419.

655 WESTERMANN: Entertainment (1932), 23. Scrive Filone (*Flacc.* XVII, COLSON) al riguardo: θιάσοι κατὰ τὴν πόλιν εἰσὶ πολυάνθρωποι, ὧν κατάρχει τῆς κοινωρίας οὐδὲν ὑγιές, ἀλλ' ἄκρατος καὶ μέθη καὶ παροινίαι καὶ ἡ τούτων ἔκγονος ὕβρις· σύνοδοι καὶ κλίται προσονομάζονται ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων. ἐν ἅπασιν τοῖς θιάσοις ἡ

prettamente locale presiedute dal κλινάρχης che intervengono nell'organizzazione di alcuni momenti – anche religiosi come nel caso del papiro citato – della vita pubblica<sup>656</sup>. L'espressione κλινάρξοντός μου ἄμα ἑτέροις in P.Lond. Inv. 1917 mostra inoltre che una singola città – in questo caso è Tebtunis – potesse avere più associazioni di questo tipo, affermando il mittente di essere κλινάρχης insieme ad altri, e che probabilmente non si trattasse di una funzione assolta stabilmente da un individuo ma che in occasione delle varie ricorrenze venisse scelto *ad hoc* un membro dell'associazione con il ruolo di κλινάρχης<sup>657</sup>, nella lettera si legge infatti che chi scrive *sta svolgendo* le funzioni del κλινάρχης non che è usualmente un κλινάρχης.

Sulla base di una iscrizione latina – CIL VI 9083 – si può inoltre sostenere che il *tricliniarca*, termine assente dalle testimonianze greche<sup>658</sup>, sia stato il responsabile generale dello *staff* addetto alla cura del banchetto imperiale da Claudio in poi<sup>659</sup>.

Da quanto detto si può al momento concludere che se si rimane fedeli alla forma letterale del vangelo, la maggiorparte degli indizi porta a vedere nell'architriclino un membro della servitù con funzioni direttive; più ce se ne allontana, più gli indizi depongono per l'altra opzione interpretativa.

Si consideri inoltre una possibile incongruenza: se si accetta la prima possibilità, come spiegare il fatto che l'architriclino – supervisore del banchetto e responsabile in capo del buon andamento della festa – non sia stato a conoscenza della scarsità del vino e si sia addirittura complimentato con lo sposo per la provvigione del vino buono anziché scusarsi con lui per l'inefficienza dell'organizzazione dimostrata. Può forse tornare utile allora la menzione del κλινάρχης τῆς συνόδου e l'ipotesi che l'architriclino sia stato una sorta di presidente del banchetto di condizione libera e di *status* tutt'altro che inferiore agli altri invitati.

In conclusione, per definire meglio la situazione e tratteggiare il personaggio del vangelo credo sia necessario integrare ricerca papirologica, epigrafica e letteraria alla ricerca di un termine il cui significato comunque non sembra essere stato delineato con molta precisione neanche nel periodo in questione.

### Le parole dell'architriclino allo sposo (Gv 2,9-10)

---

τοῖς πλείστοις ὁ Ἰσίδωρος τὰ πρωτεῖα φέρεται καὶ λέγεται ὁ συμποσίαρχος, ὁ κλινάρχης, ὁ παραξίπολις (“in the city there are clubs with a large membership, whose fellowship is founded on no sound principle but on strong liquor and drunkenness and sottish carousing and their offspring, wantonness. «Synods» and «divans» are the particular names given to them by the people of the country. In all or most of the clubs Isidorus held the first place and was called the feast ruler or divan master and state embroiled”).

656 «I am inclined to see in the “village club”, where it appears, a social club of the *élite* of the village, its membership implying a social distinction outranking that of the members of other lesser clubs, headed by officials called “klinarchs” or *prostatai*», WESTERMANN: Entertainment (1932), 25.

657 Una conferma viene anche dal vaglio delle fonti letterarie antiche (per esempio Plutarco, *Quest. conv.* I 620 A): «a symposiun often began with the selection of a presiding officer or “symposiarch” from the number of participants. The symposiarch then set the rules for the drinking party to follow. [...]. The position of symposiarch, or its equivalent, is founded to be present in the organization of clubs, [...], as well as in other banquet settings», SMITH: From Symposium, 33.34. Sempre le fonti letterarie permettono di ricostruire anche alcune operazioni pratiche del simposiarca: «when a symposiarch had been chosen, his first duty was to decide the proportions of the mixture of water to wine in the *krater*, or wine bowl, which had been brought in by the servants for this purpose. He also decided what would be the sizes of the portions of wine to be served to the guests», SMITH: From Symposium, 34. Sulle qualità di un simposiarca Plutarco si dilunga molto e dedica il capitolo V delle *Questiones conviviales* (che reca il titolo ποῖόν τινα δεῖ τὸν συμποσίαρχον εἶναι, in modo particolare in 620-621 A)

658 Solo in tre iscrizioni rinvenute a Panamara (IStratonikeia 205; IStratonikeia 309; IStratonikeia 311), città a sud-est di Efeso, compare il termine τρικλιναρχία per indicare il banchetto pubblico in occasione delle divinità locali (anche in questo caso il significato è difficile da discernere, cf. LAUMONIER, Alfred: Les cultes indigènes en Caire, Paris 1958, 226).

659 D'ARMS, John: Slaves at Roman Convivia, in SLATER, William (ed.): Dining in a Classical Context, Michigan 1991, 171-183, 172.

2,9 ὥς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος<sup><2,8</sup> τὸ ὕδωρ οἴνου<sup><2,3</sup> γεγεννημένον καὶ οὐκ ἦδει πόθεν ἔστιν, οἱ δὲ διάκονοι<sup><2,5</sup> ἦδεισαν οἱ ἠντληκότες<sup><2,8</sup> τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος<sup><2,8</sup> – non raramente il vino veniva assaggiato prima dell'acquisto, in questi casi spesso si fa ricorso al verbo γεύω.

In P.Lond. VII 2070 (III A.E.V.) un ignoto acquirente, avendo saputo che Zenon ha 500 *keramia* di vino da vendere, scrive una lettera chiedendo che un suo agente possa assaggiarlo prima di discutere del prezzo: καλῶς οὖν ποιή[σεις | ] . [ . . . ] . [τ]ὸ τάχος ἵνα γεύσηται<sup>660</sup>; molto simile è il senso di P.Oxy. XII 1576 (III E.V.): Ὀρίων Δίω χαίρειν. | τῷ ἀναδιδόντι σοι ταῦτά | μου τὰ γράμματα ποίησον αὐτὸν γεύσασθαι | τοῦ οἴνου (“Horion a Dion salutis. Fai che colui che ti porta questa mia lettera assaggi il vino”<sup>661</sup>). In SB XII 10918 (= P.Iand. VI 99; BL VIII 364; X 207; III E.V.) la degustazione porta a scegliere un vino invece di un altro: Φιλωρώμαιος Καλπουρνίω τῶ | ἀξιολοτάτῳ χαίρειν. | Τοῦ οἴνου τῆς Νικολαίδος ἐγευσ[ά]μεθα τῇ κῆ καὶ εὔραμεν αὐτὸν ἀντι τῶν ξενικοκεράμων παρ’ ὀ[λί]γα καὶ ὄξη [ἐ]ν αὐτοῖς ἐναλ[λά]ξ[αι] (“Philoromaïos to the most estimable Calpurnius greeting. On the 28<sup>th</sup> we sampled the wine of Nikolais and managed to obtain it in exchange for foreign jars, with the exception of some of them which contained poor wine”<sup>662</sup>). L'assaggio del vino può anche avvenire durante il controllo del buon andamento di una proprietà, come in P.Lond. VII 1948 (257 A.E.V.) dove Glaukias, che si è recato per conto di Apollonios a verificare la conduzione dei suoi possedimenti da parte di Melas a Bethanath, in Galilea, scrive al suo datore di lavoro di aver avuto una prova del vino prodotto: ἐγευσεν δέ με καὶ τοῦ οἴνου, ὃν οὐ διεγνων πότερον Χιός ἐστιν | ἢ ἐπιχώριος<sup>663</sup> (“he [Melas] gave me a taste of the wine, and I was unable to distinguish whether it was Chian or local”).

In alcuni documenti del 250 E.V. il verbo ricorre nelle dichiarazioni di aver offerto sacrifici alle divinità romane imposte dall'imperatore Decio a chi era sospettato di conversione al cristianesimo. Le formule sono abbastanza standardizzate e ad un certo punto il firmatario deve affermare di aver sacrificato e “testato” l'offerta. Un esempio è P.Oxy. IV 658, 11-12 (250 E.V.): καὶ ἔθυσσα κα[ὶ] | τῶν ἱερῶν ἐγευσάμην<sup>664</sup>.

καὶ οὐκ ἦδει – l'espressione οὐκ οἶδα è largamente attestata nei papiri documentari soprattutto a partire dal I secolo E.V.<sup>665</sup>. I testi cronologicamente più vicini al vangelo ne restituiscono un significato molto concreto e immediato:

BGU IV 1079, 16 (41 E.V.) riporta le parole di uno schiavo: οὐκ οἶδα τί μ[ε] ὁ] πατέρων ποιήσει (l. ποιήσει) (“non so cosa mi farà il padrone”<sup>666</sup>); P.Giss. 787-8 (113-120 E.V.) è una lettera scritta ad una aziana schiava nella quale Alina si chiede come mai la figlia non le abbia ancora scritto: ἡ μικρά μου Ἡραϊδοῦς γράφουσα τῷ πατρὶ ἐμὲ οὐκ ἄσπ ἄζεται κ[α]ὶ διὰ τί οὐκ οἶδα (“when my little Heraïdous wrote to her father, she did not send a greeting to me, and I do not know why”<sup>667</sup>); in P.Graux 10, 17-18 (I E.V.) Servilios scrive al proprio fratello: γραφίς (l. γράφεις) μοι περὶ ἀνθρώπων | ὧν οὐκ οἶδα (“mi scrivi a proposito di uomini che non conosco”<sup>668</sup>); in un'altra lettera – P.Oxy. XXII 2353, 11-12 (32 E.V.) – si legge ancora: οὐκ οἶδα|μεν τί ἐκεῖ γεγράφται (“non sappiamo cosa c'è scritto [in una lettera ricevuta]”).

πόθεν ἔστιν – l'espressione sembra appartenere in misura molto limitata alla lingua parlata; pur non essendo molto diffusa, è presente alla lettera in P.Mich. VI 365, 14 (194 E.V.), sintesi del

660 P.Lond. VII 2070, 3-4.

661 Traduzione mia.

662 Traduzione a cura di GEREMEK, Hanna: P.Iandana 99: Italian Wines in Egypt, JJP 16-17, 1971, 159-171, 161.

663 P.Lond. VII 1948, 8-9. Di argomento simile anche P.Zen. Pest. 30 (= BGU X 1994; 242/241 A.E.V.).

664 Formule molto simili se non identiche sono presenti anche in: P.Meyer 15, 8,9 [250 E.V.]; 16, 8-9 [250 E.V.]; 17, 9-11 [250 E.V.]; P.Mich. III 157, 12-13 [250 E.V.]; III 158, 10-11 [250 E.V.]; P.Oxy LVIII 3929, 9-10 [250 E.V.]; P.Ryl. II 112 (a) 7-8 [250 E.V.]; II 112 (b) 10-11; II 112 (c) 9-10 [250 E.V.]; PSI V 453, 10-12 [250 E.V.]; P.Wisc. II 87, 8-9 [250 E.V.]; SB I 4435, 8-9 [250 E.V.]; I 4439, 10-12 [250 E.V.]; I 4440, 11-13 [250 E.V.]; I 4444, 8-18 [250 E.V.]; I 4445, 10-11 [250 E.V.]; 4448, 11-12 [250 E.V.]; I 4450, 11-12 [250 E.V.]; I 4451, 10-11 [250 E.V.]; I 4452, 9-10 [250 E.V.]; I 4455, 9 [250 E.V.]; III 6827, 3-4 [250 E.V.]; III 6828, 11-13 [250 E.V.]; VI 9084, 3-5 [250 E.V.]; Chrest.Wilk. 124, 10-11 [= BGU I 287; 250 E.V.]; 125, 14-15 [250 E.V.].

665 Per una trattazione completa vi veda ARZT-GRABNER, Peter in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 76-77.

666 Traduzione mia.

667 Traduzione a cura di ROWLANDSON: Women, 122.

668 Traduzione mia.

verbale di un processo in cui l'epistratego Achilleus chiede la provenienza dell'avvocato difensore: πόθεν ἔστιν ὁ ἀντίδικος;<sup>669</sup>.

τὸν νυμφίον – nella scarsità generale anche nella letteratura greca antica, i papiri documentari non danno testimonianza del termine νυμφίος nel periodo in esame.

2,10 καὶ λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον<sup>2,3</sup> τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν<sup>2,3</sup> τὸν ἐλάσσων<sup>2,3</sup>· συ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον<sup>2,3</sup> ἕως ἄρτι. – a dispetto dell'assenza dal materiale documentario della cosiddetta “regola del vino” o di qualcosa che ci si possa avvicinare, la terminologia utilizzata nel versetto è molto comune e rimanda a contesti familiari o comunque quotidiani. Fatta eccezione per l'uso del verbo τίθημι in relazione al vino, ogni singola parola è infatti ben attestata nel significato che riveste nel vangelo mancando solo un parallelo del senso generale del testo.

Spesso nei papiri per indicare una pluralità indefinita di persone si scrive πᾶς ἄνθρωπος:

P.Sarap. 101 (= P.Lond. III 854; Chrest.Wilk. 117; 90-133 E.V.) è un interessante resoconto in forma epistolare scritto da Nearchos a Eliodoros di un viaggio compiuto lungo il Nilo, da sud verso nord, fino alla Libia dove Ammon salmodia i suoi oracoli a tutti gli uomini: εἰς Λιβύην ὅπου | Ἰμμων πᾶσιν ἀνθρώποις χρησιμωδῆ<sup>670</sup>; UPZ I 62 (161 A.E.V.) riporta una lettera di Dionysios a Ptolemaios, alla linea quattro si legge: [ο]ὐ βαναυσίαν | ἐκτέθεικα πᾶσιν ἀνθρώποις (“non ho mostrato volgarità a nessuno<sup>671</sup>”); BGU I 168 (169/170 E.V.), infine, è la copia di una petizione (ἀναφόριον) in cui si legge: πρέπει μὲν σοί, ἐπιτρόπων μέγιστε, πᾶσι ἀνθρώποις ἀπονεῖμαι τὰ ἴδια (“a te interessa, o grande signore, che a ogni uomo sia assegnato il suo<sup>672</sup>”).

τίθησιν – una correlazione del verbo τίθημι con il vino (o con l'olio) è presente nelle testimonianze epigrafiche ma non in quelle documentarie.

συ τετήρηκας – il verbo τηρέω viene usato spesso con un significato simile a quello assunto nel vangelo di “guardare”, “proteggere” o “controllare”.

In P.Mich. VIII 488, 12 (II E.V.) è in questione il furto di olive da un campo a causa della mancanza di sorveglianza, lo scrivente afferma che ciò è dovuto al fatto che il destinatario non ha tempo per controllare la coltivazione: ἐπεὶ οὐ σχολάζεις τηρεῖν τὰ ἐκεῖ (“poiché non hai il tempo di guardare quello che c'è<sup>673</sup>”); BGU V 1210, col. VI 131 conferma la traduzione con l'affermazione: τηρεῖται τοῖς τέκνοις ἢ πολιτεία (“la cittadinanza è protetta dai giovani<sup>674</sup>”), mentre SB XII 10967, 25-26 (165-175 E.V.) rinforza ancora il significato del verbo nel senso di “avere la funzione istituzionale di controllare/sorvegliare”. Il papiro riporta alcune disposizioni del prefetto della città di Menfi collezionate da un avvocato, una di queste recita riguardo la pertinenza e il criterio dei giudizi: τὰ γὰρ διατεταγμένα μένει καὶ ἀσάλευτά ἐστι καὶ οἶμαι ὅτι ὑπὸ πάντων τηρεῖται τόδε (“yet these decisions are made in accordance with the mind and character of those who are on each occasion in charge of the prefect's office<sup>675</sup>”).

Spotrebbe dunque ravvisare nelle parole dell'architriclino un encomio per la protezione e la custodia del vino buono fino ad un momento avanzato della festa.

ἕως ἄρτι – anche questa ultima espressione del versetto ha un discreto riscontro nel materiale documentario dal I secolo in poi. Si tratta sempre di lettere dal carattere abbastanza informale scritte a parenti o amici.

669 Un'altra occorrenza letterale dell'espressione è un protocollo giudiziario della prima metà del II secolo, P.Mil.Vogl. I 25, col. IV 5 (126-127 E.V.).

670 P.Sarap. 101, 8-9.

671 Traduzione mia.

672 Traduzione mia.

673 Traduzione mia.

674 Traduzione mia.

675 Traduzione in PEARL, Orsamus M.: Excerpts from the Minutes of Judicial Proceedings, ZPE 6, 1970, 271-277, 277. Una applicazione in ambito giuridico è presente anche in P.Oxy. I 70, 15 (212/213 E.V.), una petizione in cui il verbo assume il significato di “sorvegliare affinché avvenga la restituzione di una somma prestata”.

P.Col. VIII 215 (100 E.V.) è una lettera di Apollonous alla propria madre, alla linea 14 lo scrivente aggiunge che una non meglio identificata donna originaria della Siria non ha, «finora», dato problemi: καὶ περὶ τῆς Συρίας ἔ[ω]ς ἄρτι οὐδ[έ]ν | κακόν; P.Mich. VIII 474, 4 (II E.V.) è un'altra lettera, scritta questa volta da Tabetheus di Karanis a Tiberianos che probabilmente svolge il servizio militare ad Alessandria per chiedergli di andare a farle visita visto che: καὶ τὰ ἔως ἄρτι κα[[θ' ἐκ]άστην ἡμέραν] περιμένομέν σε μετὰ τῶν παιδίων<sup>676</sup>.

## 1.5 Conclusione dell'episodio, il primo «segno» di Cana (Gv 2,11)

**2,11** Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν<sup>677</sup> τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς<sup>< 2,1</sup> ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας<sup>< 2,1</sup> καὶ ἐφάνερωσεν<sup>678</sup> τὴν δόξαν<sup>679</sup> αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν<sup>680</sup> εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ<sup>< 2,2</sup> αὐτοῦ. – in questo versetto finale del racconto il redattore trae le sue conclusioni sull'episodio utilizzando una serie di termini estremamente pregnanti dal punto di vista semantico, alcuni di questi sono già stati trattati all'interno dei commentari papirologici esistenti o i corso di stampa e ne sarà all'occorrenza segnalato il riferimento opportuno.

Un concetto essenziale del pensiero giovanneo è quello di «segno» che, a partire da questo versetto, ricomparirà nel vangelo altre 16 volte<sup>681</sup> con accezioni talvolta differenti e con una sfumatura non sempre positiva (cf. Gv 4,48<sup>682</sup>; 6,26). Anche i papiri documentari ne danno un'ampia testimonianza, mostrando una serie di significati anche abbastanza divergenti tra loro. Per comodità espositiva si procederà nel seguito ad una classificazione delle varie applicazioni del σημείον, termine che viene utilizzato tendenzialmente in 5 modi differenti<sup>683</sup>.

### *Excursus 4: Il σημείον nei papiri documentari*

Il σημείον rappresenta in modo emblematico una tipologia di termini presenti nel *Vangelo di Giovanni* – molti dei quali anche nel secondo capitolo – che hanno subito una tale elaborazione ad opera di chi ha scritto il vangelo da allontanarsi dal significato ordinario e immediato talvolta in modo definitivo. Nel caso in questione, l'intenzione è quella di presentare le varie possibilità di applicazione del termine nei papiri documentari alla ricerca di una qualche prossimità semantica.

a) σημείον come “segno fisico” su persone, animali o cose. È una tra le accezioni più diffuse: può indicare la marchiatura di un animale in modo da renderne riconoscibile la proprietà come in

676 Vedi anche P.Mich. VII 474, 14. Altri esempi sono le lettere riportate in P.Mich.Mchl. 24, 10 (II-III E.V.); P.Oxy. VI 936, col. I 23 (III E.V.) e l'ostrakon SB 9017 fr. 14, 5 (I-II E.V.).

677 Per il commento papirologico al termine rimando a KRITZER, Ruth E. in : ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 484-486.

678 Rimando a WINTER, Franz in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 168.

679 Rimando al contributo di ARZT-GRABNER, Peter in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 124.

680 Per il commento papirologico al verbo si vedano i contributi di WINTER, Franz in ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 93-94 e KREINECKER, Christina M.: 2. Thessaloniker, PKNT 3 (in corso di stampa).

681 Gv 2,18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30.

682 In questo caso il significato del termine all'interno dell'espressione è molto simile a 1Cor 1,22 per cui rimando al commento di WINTER, Franz in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 93-94.

683 Ometto dall'analisi che segue un'ulteriore accezione che ritengo particolarmente estranea al vangelo e all'uso quotidiano; in alcuni papiri databili tra il II ed il I secolo A.E.V. (P.Ryl. IV 580, 3 [I A.E.V.]; UPZ I 14, 23.45.66 [157 A.E.V.]; I 15, 19 [156 A.E.V.]; I 16, 6.11 [156 A.E.V.]; I 18, 5 [163 A.E.V.]) il σημείον assume il significato di “unità militare” dell'esercito tolemaico, più precisamente: «a unit for the grouping of youths and recruits» (DANIEL, Robert W.: The Military ΣΗΜΕΙΟΝ in P.Amh. II 39, ZPE 52, 1983, 269-271, 269).

BGU II 427, 30 (159 E.V.)<sup>684</sup> o P.Wisc. I 15, 7 (236 E.V.)<sup>685</sup>; l'applicazione di un sigillo ai macchinari per fare il vino come in P.Rev. 26, 5 (259 A.E.V.); un segno non meglio specificato su di un abito<sup>686</sup>. In alcuni casi si tratta anche di segni fisici sul corpo di individui come in P.Mich. VI 426, 14 (199/200 E.V.), una petizione scritta dall'anziano Gemellos all'epistratego per chiedere la riconferma dell'esenzione dalle liturgie che, a causa di un errore di registrazione della sua identità e dei relativi problemi fisici, ha perso. Parlando dell'identità sotto la quale è stato registrato, Gemellos considera come in essa manchino i suoi segni distintivi: οὔτε γὰρ ἐδήλωσεν ὅτι πηρὸς ἢ ἐπισινηῆς ἢ τι τῶν ἐμῶν σημείων<sup>687</sup>.

Una categoria particolare di documenti è costituita infine dai permessi alla circoncisione rilasciati ai futuri sacerdoti: l'avvio alla vita sacerdotale è preceduto da una serie di formalità<sup>688</sup> tra le quali anche un esame del candidato da parte del collegio locale dei sacerdoti per certificare l'assenza di «segni proibiti»<sup>689</sup> sul corpo.

b) σημεῖον come “messaggio” non scritto. Non raramente compare nelle lettere la richiesta o l'informazione circa messaggi inviati da o allo scrivente, in alcuni casi il termine utilizzato è σημεῖον. Nel 27 E.V. Dionysios scrive alla propria sorella di non aver ricevuto alcuna notizia su dei vestiti, né tramite lettera né con un messaggio:

Διονύσιος Διδύμη τῆι ἀδελ-  
φῆ πλείστα χαίρειν καὶ διὰ  
παντὸ[ς] ὑγιαίνειν. [[μ]] οὐδεμί-  
αν μοι φάσιν ἀπέστειλας πε-  
5 ρὶ τῶν ἱματίων οὔτε διὰ γρα-  
πτοῦ οὔτε διὰ σημε[ί]ου, ἀλλ' ἔ-  
τι καὶ νῦν κείται μέχρι οὗ ἀ-  
ποστείλης μοι φάσιν.

“Dionysius to his sister Didyme many greetings, and good wishes for continued health. You have sent me no word about the clothes either by letter or by message, and they are still waiting until you send me word”<sup>690</sup>.

Sempre nel I secolo Patron scrive al padre: Πρωτᾶς ὁ γεωργὸς τῶν ε (ἀρουρῶν) τοῦ | Πελβῦνις [γ]ράφει τὸ ἀναφόριον· ἐὰν | οὖν σημεῖόν σοι ἐνέγκῃ ἢ ἐπιστολὴν' [[ση|μεῖον]] | συνχώρησον αὐτῷ σπεῖ|ρειν (“Protas, l'agricoltore, ha scritto una richiesta di affitto per le 5 arure di terreno a Pelbunis; se quindi [ti] invia una lettera o un messaggio incontralo per la semina”<sup>691</sup>). Come si vede il contesto è molto immediato: si tratta sempre di messaggi non scritti nel vero senso della parola che si contrappongono esplicitamente alla lettera o al messaggio scritto e non ci si allontana mai dalla normale comunicazione quotidiana<sup>692</sup>.

684 Ammonios vende a Stotoetis un cammello con il marchio ι νη ητα (l. 15) sull'anca destra, alla linea 15 ci si riferirà ad esso chiamandolo σημεῖον.

685 Contratto che sancisce lo scambio di due asini uno dei quali reca un marchio sull'orecchio destro: σημεῖον παραπεποδισμένην ὀφθαλμῷ δεξιῷ.

686 P.Warr. 15, 11 (II E.V.), probabilmente chi scrive intende la bordatura di un abito.

687 Sull'uso di σημεῖον nel senso di “descrizione fisica” si veda anche SB V 7662, 15 (II E.V.) e il relativo commento in YOUTIE, Herbert C.: σημεῖον in the Papyri and its Significance for Plato, Epistle 13 (360 a – b), ZPE 6, 1970, 105-116, 114-115.

688 L'iter è il seguente: richiesta allo stratega da parte dei genitori dell'aspirante sacerdote o di chi ne ha la responsabilità; domanda dello stratega concernente l'idoneità del candidato al collegio sacerdotale locale al quale appartiene il candidato, è in questa fase che si verifica la presenza o meno di «segni proibiti» dal corpo dell'aspirante; risposta del collegio; lettera dello stratega al candidato che statuisce l'adempimento delle condizioni (cf. GRENFELL, Bernard / HUNT, Arthur: The Tebtunis Papyri, I, London 1907, 59).

689 P.Oxy. L 3567, 22: [τι τῶν] ἀπηγορευμένων ἢ ἄλλο τι σημεῖον ἐπὶ τοῦ σώ[ματος] (“qualcosa di proibito o altro segno sul corpo”, traduzione mia). Si vedano anche BGU I 82, 8 (185 E.V.) e BGU I 347, col. II 11 (171 E.V.).

690 P.Oxy. II 293, 1-8 (27 E.V.).

691 Traduzione mia.

692 Per il III secolo si veda anche P.Fay. 128, 5-7 dove Midas scrive ad Akous: προσήλθαμεν | δὲ ἡμεῖς αὐτῷ κα[ὶ] | ἔδωκεν | ἡμῖν σημεῖον πρ[ὸ]ς Ποντικόν[ν] (“I went to Posidonius and he gave me a message to Ponticus”).

c) σημεῖον come “simbolo / indice di qualcosa”. In realtà considerare questa accezione del termine come a sé stante è forse un'esagerazione analitica potendosi considerare il caso in questione – ho trovato un solo papiro classificabile in questa categoria – come una variante del punto *b* o *d*.

In una lettera del II secolo, P.Mert. I 22, Ptolemaios scrive al padre chiedendogli con una certa insistenza di essere ricambiato con una corrispondenza più fitta a dimostrazione del fatto che è ancora nei suoi pensieri. Si legge nelle linee 1-10:

Πτολεμαῖος Ἀπολλωνίου[ι]ω  
πατρί χαί[ρ]ε[ι]ν.  
Ἰνα μὴ ὀκνήσης ἀπο[στ]εῖλ[αι]  
αὐτὸς πρ . . . ηκον . . . . .  
5 ἐρχομένου ἐκ Πήου παρ ὑ[μ]ᾶς  
δι ὅπερ παρακληθεῖς γράφη  
μοι συνεχῶς ἵνα διαγνῶ σε  
οὕτως με ἢ[γ]απηκότα, ἐπεὶ τῶ  
μὴ γράφειν μοι ἔσται σημῖον (l. σημεῖον) τοῦ  
10 δ[η]λ[ο]ῦν μου ἀμνημονεῖν

“Ptolemaeus to his father Apollonius, greeting. Have no hesitation in sending . . . coming to you (?) from Peou (?); wherefore please write to me constantly in order that I may know in this way that you love me, since by your not writing to me it will be a sign showing that you have forgotten me [...]”.

d) σημεῖον come “prova” addotta in una lettera. Nel 1970 Herbert Youtie notò come in alcune lettere databili tra il III A.E.V. e il IV secolo E.V. il termine σημεῖον indicasse una sorta di prova introdotta nel testo dallo scrivente<sup>693</sup>. Tale prova poteva essere di due tipi:

1. dimostrazione al destinatario che chi scrive è a conoscenza, grazie a terzi, di una situazione che conosce solo indirettamente. La prova è data dalla descrizione di un particolare della data situazione. Youtie annovera due esempi. P.Petaus 28 (II E.V.) è una lettera di rimprovero scritta dal trasportatore Papsaus al collega Asklas per il mancato trasporto del corpo di un soldato morto al proprio villaggio. Dopo aver parlato del fatto che il corpo è stato trasportato da due ragazze anziché da Asklas, alle linee 8-12 Papsaus aggiunge: καὶ σημῖον (l. σημεῖον) ὅτι εἰς τὸν νῶτον αὐτοῦ | ῥάβδον . . . καὶ ἐμβεβλημένοι εἰσὶν αὐτὸν ἐπὶ | τὴν ὄνον σου καὶ τοῦ υἱοῦ σου καὶ κατέστα | καν αὐτὸν ἔσω παρὰ σὸν μετὰ τοῦ υἱοῦ | σου (“and the proof is that they [fastened] a rod to his back and loaded him on the donkey that belongs to you and your son, and together with your son they took him inland to your place”<sup>694</sup>). In due occasioni nella stessa lettera dunque Papsaus inserisce dei particolari di ciò che è avvenuto e dei quali è venuto a conoscenza grazie alla testimonianza di altri per rendere incontrovertibile le sue parole e non scusabile il comportamento del collega che, nel caso in questione, sta rimproverando<sup>695</sup>.

2. dimostrazione dell'autenticità della lettera, chi scrive vuole rassicurare il destinatario che è veramente lui a scrivere accennando a cose o situazioni che sono a conoscenza di entrambi. Le testimonianze di questo tipo sono più numerose e negli anni altre sono state aggiunte a quelle originariamente evidenziate da Youtie<sup>696</sup> tanto da poter parlare di un'usanza diffusa e persistente nel tempo<sup>697</sup> e generalizzare parlando di un «interesting *epistolary custom* of authenticating a letter by

693 YOUTIE: σημεῖον (1970), 105-116.

694 YOUTIE: σημεῖον (1970), 106. Papsaus aggiungerà un'ulteriore prova della sua conoscenza dei fatti alla linea 17: ἄλλο σημῖον (l. σημεῖον) σοι γράφω περὶ αὐτοῦ.

695 Una situazione simile si svolge nella seconda lettera riportata da Youtie, P.Oxy. XLI 2996, 31-34 (II E.V.); YOUTIE: σημεῖον [1970], 106-107).

696 Che erano P.Cair.Zen. II 59192 (= Sel.Pap. I 92; 255 A.E.V.); SB V 7574 (II A.E.V.); P.Oxy. XIV 1683 (IV E.V.). Per gli aggiornamenti si veda REA, John: The Use of σημεῖον in SB V 8005, ZPE 14, 1974, 14; REA, John: Another σημεῖον – in P.Oxy. VII 1068, ZPE 21, 1976, 116; REA, John: Yet Another σημεῖον – in SB VI 9415 (17), ZPE 26, 1977, 230.

697 Qualcosa del genere è presente anche in 2Ts 3,17. Alla fine della lettera, prima del saluto finale, si legge: ὁ

referring in it to some fact or experience which was known to writer and recipient but not to outsiders. This allusion to a secret is called a σημεῖον, “sign”»<sup>698</sup>.

Tra gli esempi possibili riporto il testo di SB V 7574 (II A.E.V.), una lettera scritta su di un *ostrakon* da Stratonikos alla propria moglie Senchnoubis concernente alcune questioni lavorative. Nella ricostruzione di Youtie, la struttura della lettera è la seguente<sup>699</sup>: saluto iniziale; prova dell'autenticità dell'autore; messaggio.

Στρατόνικος Σενχνούβει τῆι  
γυναικί χαίρειν. σημεῖον ὅτε  
εἶπα (I. εἶπον) σοι λυτρῶσαι τὸν καινὸν  
χιτῶνα ἀπὸ τῶν χαλκῶν.  
5 γίνωσκε ὅτι ἐξώ σ. δὸς αὐτοῖς  
τὴν συνχώρησιν ἐκ τῆς  
θυρίδος τῆς προστάδος.

“Stratonikos to Senchnoubis, his wife, greeting: (Here is) a sign (that this letter truly comes from me): when I said to you that you should redeem the new chiton with the money. Know that . . . Give them the agreement from the window-sill in the vestibule”<sup>700</sup>.

Come si vede, il messaggio vero e proprio, tra l'altro poco chiaro, è riportato solo nelle ultime tre linee mentre ciò che precede è una strategia per far capire a Senchnoubis che a scrivere è veramente il marito. La necessità di dare una prova della propria identità ha rappresentato ovviamente un problema costante, così in una lettera di affari del 266 E.V., dopo la richiesta di effettuare un pagamento, Sinpsanseus scrive a Leonides: σημεῖου | χάριν ὅτι ἐνεβαλόμην | σοὶ λινᾶ σέμεστα τριακοσία | ὅτε ἐνέβης μετὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ ὀθονιακοῦ. (“as proof [that this instruction comes from Sinpsanseus]: I loaded for you three hundred linen *semesta* when you embarked with Alexander the linen-dealer”)<sup>701</sup>.

Fin qui si può stabilire entro certi limiti una corrispondenza molto relativa tra il «segno» giovanneo e quello descritto nei punti “b”, “c” e soprattutto “d”. Tenendo presente la costitutiva polisemanticità del termine, la diffusa applicazione nella letteratura greca e l'imprescindibile presenza ed elaborazione del concetto all'interno della cultura ebraica e della comunità giovannea, il σημεῖον nel vangelo è un messaggio (punto “b”), un modo per comunicare agli uomini l'incarnazione del Verbo (Gv 1,14); è anche il simbolo (punto “c”) del rapporto tra il Figlio e il Padre<sup>702</sup>, ed è infine e soprattutto una prova (punto “d”), una manifestazione della gloria di Gesù – dell'essere il Figlio unigenito di Dio – dalla cui visione nasce la fede secondo lo schema: segno – manifestazione della gloria – raggiungimento della fede espresso nel presente versetto.

e) σημεῖον come “segno grafico”. Stando al materiale documentario, è un uso del termine del tutto eccezionale essendo presente solo in un documento, un contratto di apprendistato dello schiavo Chaerammon allo stenografo (σημειογράφος) Apollonios perché apprenda in un periodo di due anni «i segni conosciuti dal figlio [di Apollonios]». P.Oxy. IV 724 (BL 9,181 = Chrest. Wilk. 140;

ἀσπασμὸς τῆ ἐμῆ χειρὶ Παύλου, ὃ ἐστὶν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ; οὕτως γράφω (“questo saluto è di mia mano, di Paolo, ciò serve come segno in tutte le lettere; io scrivo così”). In questo caso però la prova riguarda le future lettere e avverrà con il controllo della firma dello scrivente. Per il commento papirologico del passo si veda KREINECKER: 2. Thessaloniker, (in corso di pubblicazione).

698 REA: The Use (1974), 14 (corsivo mio).

699 Rispetto alla pubblicazione originaria del papiro, Youtie cambia leggermente la punteggiatura spostando il punto dalla linea 5 (dopo γίνωσκε) alla fine della linea 4.

700 Traduzione a cura di YOUTIE: σημεῖον (1970), 109.

701 P.Oxy. LIX 3979, 13-17 (266 E.V.). Un elenco aggiornato delle ricorrenze di questo significato del σημεῖον comprende in ordine cronologico: P:Cair.Zen. II 59192 (= Sel.Pap. I 92; 255 A.E.V.); SB V 7574 (II A.E.V.); P:Quseir 28 (I/II E.V.); SB V 8005 (II E.V.) che, tra l'altro, è l'unico papiro in cui il «segno» è associato con il verbo ποιέω; P.Oxy. LIX 3979 (266 E.V.); P:Prag.Varcl 38 (= SB VI 9415; III E.V.); P.Oxy. VII 1068 (III E.V.); P.Oxy. XIV 1683 (IV E.V.).

702 L'idea di testimonianza rappresentata dalle “opere” del Figlio sulla terra è espressa per esempio in Gv 10,25 quando Gesù dice a “i Giudei”: «τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ».

Sel.Pap. I 15; 155 E.V.) è una importante testimonianza papirologica della pratica dell'apprendimento della tecnica tachigrafica, grazie ad esso è possibile osservare da vicino i passi che portano l'apprendista a leggere e scrivere correttamente. Ripercorro per passi il testo (P.Oxy. IV 724, 1-5):

Πα[ν]εχώτης ὁ καὶ Πανάρης τῶν κεκοσμητευκότων τῆς Ὀξυρυγχειτῶν | πόλεως διὰ Γεμέλλου φίλου Ἀπολλωνίου σημιογράφῳ (l. σημειογράφῳ) χαίρειν. συνέστησά σοι | Χαираάμμωνα δούλον πρὸς μάθησιν σημείων ὧν ἐπίσταται ὁ υἱός σου | Διο[ν]ύσιος ἐπὶ χρόνον ἔτη δύο ἀπὸ τοῦ ἐνεστώτος μηνὸς Φαμενώθ τοῦ | ὀκτωκαιδεκάτου ἔτους Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου

“Panechotes also called Panares, ex-cosmetes of Oxyrhynchus, through his friend Gemellus, to Apollonios, writer of shorthand, greeting. I have placed with you my slave Chaerammon to be taught the signs which your son Dionysius knows, for a period of two years dating from the present month of Phamenoth of the 18<sup>th</sup> year of Antoninus Caesar the lord”

Lo schiavo Chaerammon dovrà imparare i «segni» che costituiscono le unità e le conoscenze di base per la professione del σημιογράφος, i σημεία, le abbreviazioni delle parole<sup>703</sup> o meglio la loro trasposizione simbolica. In cosa consista il percorso di apprendimento viene descritto nel seguito del papiro (linee 5-15) parlando delle modalità di pagamento:

5 μισθοῦ τοῦ συμπεφω-  
νημένου πρὸς ἀλλήλους ἀργυρίου δραχμῶν ἑκατὸν εἴκοσι χωρὶς ἑορτι-  
κῶν, ἐξ ὧν ἔσχεσ τὴν πρώτην δόσιν ἐν δραχμαῖς τεσσαράκοντα, τὴν δὲ  
δευτέραν λήψῃ (l. λήψει) τοῦ παιδὸς ἀνειληφότος τὸ κομεντάρ[ι]ον ὅλον ἐν δρα-  
χ[μ]αῖς τεσσαράκοντα, τὴν δὲ τρίτην λήψομαι ἐπὶ τέλει τοῦ χρόνου τοῦ  
10 παιδὸς ἐκ παντὸς λόγου πεζοῦ γράφοντος καὶ ἀναγιγνώσκοντος (l. ἀναγιγνώσκοντος)  
ἀμέμπτως  
τὰς [δὲ] λοιπὰς δραχμαῖς τεσσαράκοντα. ἐὰν δὲ ἐντὸς τοῦ χρόνου αὐτὸν  
ἀπαρτίσῃς οὐκ ἐκδέξομαι τὴν προκειμένην προθεσμ[ί]αν, οὐκ ἐξόντος  
μοι ἐντὸς τοῦ χρόνου τὸν παῖδα ἀποσπᾶν, παραμενεῖ δὲ σ[ο]ι μετὰ [τὸν] χρό[νον] ὅσας  
ἐὰν ἀργήσῃ ἡμέρας ἢ μῆνας. (ἔτου) ιε Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τίτου Αἰλίου Ἀδριανοῦ  
15 Ἀντωνίνου (l. Ἀντωνίνου) Σεβαστοῦ Εὐσεβοῦς Φαμενώθ ε.

“at the salary agreed upon between us, 120 silver drachmae, not including feast-days; of which sum you have received the first instalment amounting to 40 drachmae, and you will receive the second instalment consisting of 40 drachmae when the boy has learnt the whole system, and the third you will receive at the end when the boy writes fluently in every respect and reads faultlessly, viz. the remaining 40 drachmae. If you make him perfect within the period, I will not wait for the aforesaid limit; but it is not lawful for me to take the boy away before the end of the period, and he may shall remain with you after the expiration of it for as many days or months as he may have done no work. The 18<sup>th</sup> year of the Emperor Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius, Phamenoth 5”.

Il pagamento avvienne in tre momenti, la prima rata all'inizio del corso, la seconda quando il ragazzo avrà padronanza del κομεντάριον intero e la terza allo scadere dei due anni, momento in cui il “discepolo” dovrà saper scrivere ogni genere di prosa (ἐκ παντὸς λόγου πεζοῦ) e leggere senza problemi. In breve, l'apprendistato consiste in un *iter* che si può riassumere come segue: previa conoscenza dell'alfabeto ordinario; studio del “sillabario” ovvero «logical rearrangement»<sup>704</sup> dell'alfabeto, assegnazione a vocali, dittonghi e coppie “vocali – consonanti” di un segno convenzionale; associazione – a quanto pare arbitraria – di ogni segno principale a gruppi di almeno quattro parole (dette “tetradi”) per esercitarsi nella memorizzazione della scrittura tachigrafica<sup>705</sup>, è questa la fase in cui si studia il κομεντάριον<sup>706</sup>, il libro degli esercizi dove sono riportate le serie di

703 MONTEVECCHI: La papirologia, 61.

704 MILNE, Herbert John M.: Greek Shorthand Manuals. Syllabary and Commentary, London 1934, 3.

705 «Come è noto, resta ancora da chiarire quale fosse il rapporto tra l'elemento principale delle tetradi e le altre parole», MENCİ, Giovanna: Echi letterari nei papiri tachigrafici, in ANDORLINI, Isabella / BASTIANINI, Guido / MANFREDI, Manfredo / MENCİ, Giovanna: Atti del XXII Congresso internazionale di papirologia. Firenze, 23-29 agosto 1998, II, Firenze 2001, 927-936, 933.

706 Un elenco dei commentari rinvenuti con considerazioni circa la cronologia e i supporti scrittori è in MENCİ, Giovanna: Il Commentario tachigrafico, in EL-MOSALAMY, A.H.S.(ed.): Proceedings of the XIX<sup>th</sup> International Congress

tetradi<sup>707</sup>.

Anche se non è ancora possibile scendere nei particolari e comprendere a pieno il funzionamento dello studio dei Commentari e l'apprendimento della tecnica tachigrafica greca – cosa che peraltro esula dall'interesse del presente studio – credo che un principio sotteso al σημεῖον di P.Oxy. IV 724 possa essere visto in analogia con il pensiero del redattore riguardo ai segni di Gesù.

Delle 17 ricorrenze del termine, solo in due occasioni è Gesù a parlarne in prima persona (Gv 4,48<sup>708</sup>; 6,26) e in entrambe esprime una sorta di valutazione sul rapporto tra segno e fede<sup>709</sup>. Colpisce il fatto che nella prima sia data una valenza negativa tanto al segno quanto alla fede che da esso scaturisce – nell'espressione molto diffusa nei testi ebraici come anche in quelli del cristianesimo nascente σημεῖα καὶ τέρατα<sup>710</sup> – mentre nella seconda l'idea espressa è del tutto contraria e il cercare Gesù per aver visto i suoi segni viene visto come una cosa positiva. Tra tutte le occorrenze della parola, questi due versetti sembrano dare una sorta di misura, stabiliscono la funzione dei segni all'interno della più generale visione del redattore: in Gv 4,48 la fede che viene solo dal miracolo è criticata mentre in 6,26 la visione del segno è il giusto requisito o motivo per la fede e il cercare Gesù.

Chiamando in causa P.Oxy. IV 724 per dare un contributo alla spiegazione dell'uso del termine σημεῖον nel *Vangelo di Giovanni*, intendo proporre non una affinità semantica tra i testi, cosa del tutto fuori luogo data la reciproca estraneità, quanto una analogia dal punto di vista della *struttura* del ragionamento che sta dietro due concetti espressi con la stessa parola ma comunque assolutamente differenti. Il σημεῖον tachigrafico è in ultima istanza un elemento base (derivante dalla elaborazione dell'alfabeto ordinario), un segno grafico che assume un significato concreto solo se utilizzato per formare unità di significato più ampie – anzi spesso unità di significato vere e proprie dato che un dittongo in sé non è veicolo di significato<sup>711</sup> – come le parole che a loro volta possono essere organizzate in sistemi di significati più complessi nella sintassi. Compreso tra gli estremi dei versetti 4,48 e 6,26, anche i σημεῖα del *Vangelo di Giovanni* sono una unità di significato<sup>712</sup> nel disegno generale giovanneo: hanno in sé una simbolicità imprescindibile in quanto manifestano la gloria di Gesù, e sono per ciò stesso parte di una dinamicità che trascende il semplice prodigio.

καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν – i papiri documentari non restituiscono alcun esempio dell'uso congiunto del verbo φαίνω con il sostantivo δόξα, né di quest'ultimo con il verbo πιστεύω.

---

of Papyrology, Cairo 2-9 September 1989, II, 451-465.

707 Tra le centinaia di tetradi rinvenute nei Commentari riporto come esempio quello di P.Brit.Mus. Inv. 2562, 95:

– ιντε μενην (elemento principale);

– segno tachigrafico principale corrispondente;

– tetraide costituita da parole afferenti l'ambito medico: ασθενειν; θεραπειει; βοηθων; ιατρος.

Come si vede molto bene in questo caso, i quattro termini afferiscono tutti allo stesso ambito, non sempre è così né sempre è così facile rinvenire la logica della costruzione della tetraide, in proposito si veda la discussione in MENCI: Echi (2001), 927-936; LEWIS, Naphtali: Shorthand Writers, Comunicazioni dell'Istituto Papirologico G.Vitelli 5, 2003, 20-27, 23.

708 Versetto al quale può fare eco, nelle parole del redattore, Gv 2,24 dove si parla della diffidenza di Gesù verso quanti credevano «nel suo nome» vedendo i segni che faceva.

709 In Gv 4,48 Gesù dice (parlando al plurale) al βασιλικός che gli chiede di salvare il figlio: «ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε»; al versetto 6,26 si rivolge invece alla folla che lo segue dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci esprimendo una valutazione del tutto opposta del valore del segno: «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε».

710 Termine quest'ultimo praticamente assente dal materiale documentario.

711 Ma una coppia “vocale – consonante” può dare un articolo o una proposizione capaci di significare qualcosa.

712 BROWN: Giovanni, 1473-1481 si sofferma particolarmente sulla simbolicità del «segno» nel *Vangelo di Giovanni*.

## Il viaggio verso Cafarnao (Gv 2,12)

2,12 Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοῦμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ<sup>< 2,1</sup> αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ<sup>713</sup> [αὐτοῦ] καὶ ἐκεῖ<sup>< 2,1</sup> ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας<sup>< 2,1</sup> – la città di Cafarnao non viene mai menzionata nei papiri documentari.

L'espressione πολλὰς ἡμέρας non è molto diffusa nei papiri documentari, tralasciando alcune testimonianze del VI secolo, i casi si riducono a tre lettere provenienti da Ossirinco e databili tra il II e il III secolo.

In P.Oxy. XIV 1676, 13-15 (III E.V.) Flavios Hercolanos scrive a Aponarios, probabilmente una schiava emancipata, dicendosi dispiaciuto per la sua assenza dal compleanno del figlio, occasione in cui avrebbero avuto molti giorni per divertirsi con lui: εἶχες γὰρ ἐπὶ πολλὰς | ἡμέρας εὐφ[ρ]ανθῆναι σὺν | αὐτῷ; per il III secolo si veda anche P.Oxy. XIV 1764, 4; nel II secolo invece, P.Oxy. XLI 2980, 3-6 riporta un rimprovero di Theon ad Ammonios per non avergli scritto da molto tempo: πολλὰὶ ἡμέραι σου ἐπιστόλγια οὐκ ἔλαβον καὶ διὰ | τί ἐρωτῶ σε δηλώσαι | μοι: (“for many days now I’ve not had a letter from you; and I ask you to tell me why”).

---

713 Vedi ARZT-GRABNER, Peter: “Brothers” and “Sisters” in Documentary Papyri and in Early Christianity, *Rivista Biblica* 50, 2002, 185-204; *id.*: Philemon, PKNT 1, Göttingen 2003, 145-156.

## Capitolo 2

### La cacciata dei venditori dal tempio (Gv 2,13-25)

#### 2.1 Localizzazione spazio-temporale degli eventi (Gv 2,13)

**2,13** Καὶ ἐγγύς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων<sup><2,6</sup>, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς<sup><2,2</sup>. – la preposizione ἐγγύς con il verbo essere, per quanto non sia molto utilizzata, può indicare sia una prossimità temporale, come nel vangelo (SB XIV 11906, 8 [II-III E.V.]: ὁ ἡγεμὼν ἐγγύς ἐστὶν τοῦ εἰσελθεῖν [“la guida è prossima a venire”<sup>714</sup>]), sia una vicinanza spaziale (P.Laur. III 106, 10 [253 E.V.]: ἐγγύς ἐστὶ τοῦ θεάτρου).

τὸ πάσχα – per quanto riguarda la Pasqua, non si hanno testimonianze documentarie greche su quella ebraica<sup>715</sup>, gli unici testi non letterari concernenti l'argomento provengono dalla comunità ebraica di Elefantina, sono scritti in aramaico e risalgono al V secolo A.E.V.<sup>716</sup> ponendosi così fuori dall'ambito cronologico di riferimento per il commento al *Vangelo di Giovanni*.

εἰς Ἱεροσόλυμα – Gerusalemme compare in tre papiri, due provenienti dall'archivio di Zenon e un terzo – il cui riferimento alla città è praticamente incomprensibile a causa delle lacune del testo – dalle grotte di Murabba'ât (P.Murabba'ât II 114, 4 [117 E.V.]). Durante la permanenza di Zenon in Palestina al servizio di Apollonios, vengono redatte due liste per annotare le quantità di farina ricevute da varie città per l'organizzazione di una festa itinerante. Si viene a sapere che in questa occasione gli abitanti di Gerusalemme contribuirono con 6 artabe (P.Cair.Zen. I 59004, 3 [259 A.E.V.])<sup>717</sup>.

#### 2.2 La cacciata dei venditori (Gv 2,14-17)

**2,14** καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους – la quasi totalità dei commentatori si sofferma sulla differenza tra lo ἱερόν e il ναός con cui Gesù identifica il proprio corpo al versetto 19 concludendo il più delle volte che lo ἱερόν è il cortile o i cortili che circondano il tempio vero e proprio, l'edificio interno, che viene identificato con il secondo termine (Gv 2,19: ναός). La documentazione papirologica conferma e anzi irrigidisce alquanto questa supposizione restringendo ancora l'ampiezza di significato del ναός e ampliando quella del primo.

*Excursus 6: La differenza tra lo ἱερόν (Gv 2,14.15) e il ναός (Gv 2,19.20.21) nei papiri*

714 Traduzione mia.

715 La Pasqua è solo incidentalmente citata in un papiro cristiano del III secolo, P.Harr. I 107, 18-21: μὴ οὖν ἀμελήσῃς | πέμψαι μοι τὸ ἱμάτιον | ἐν τὴν ἑορτὴν τοῦ Πάσχα (“don't fail to send me the coat against the Easter holiday”).

716 Si veda al riguardo BOSCHI, Bernardo G.: Il valore emblematico della Pasqua a Elefantina, RSB 9/1, 1997, 99-117.

717 P.Cair.Zen. I 59005 fu scritto nello stesso anno e dalla stessa mano; il testo è estremamente frammentario ma sembra essere molto simile al precedente e alla linea 6 si legge di un contributo di 2 artabe di farina da parte degli abitanti di Gerusalemme.

Da una analisi del materiale emerge un uso specifico dei due termini che, specialmente quando – come nel vangelo – sono usati nello stesso testo e discorso, designano due realtà differenti.

La parola ἱερόν nei papiri viene usata per indicare, senza ulteriori specificazioni di un'area particolare, il “tempio” in senso lato e nella sua interezza.

Ciò è evidente in documenti come BGU XIII 2215, col. II 3-5 (113-114 E.V.), una lista di templi nella quale si legge del Πτολεμαίδος Ὀρμου [ἱερόν Νεφερώτ[ος] | καὶ τῶν συννάων θεῶν οὗ εἰσι [ἱε]ρεῖς χωρὶς ἀφηλίκων γ̄ (“at Ptolemais Hormu, the temple of Nephoros and the associate deities, of which there are 3 priests [excluding minors]”) o P.Cair.Zen. III 59308 (250 A.E.V.) in cui Zenon scrive ad un suo sottoposto che sia inviato al sacerdote Kollythes per le necessità del suo tempio a Filadelfia quanto dovutogli dal sacerdote della dea Thoeris: τὸ γινόμενον παρὰ τοῦ ἱερέως τῆς Θοήροις εἰς τὸ ἱερόν τὸ ἐν Φιλαδελεφείαι<sup>718</sup>.

Quanto alla differenza tra ἱερόν e ναός, una testimonianza importante è costituita dalle γραφὴ ἱερέων καὶ χειρισμοῦ, liste dei sacerdoti e del patrimonio appartenente ai vari templi (ἱερόν) nelle quali compare non poche volte il ναός come oggetto ben definito e descritto fin nei particolari.

BGU XIII 2217, col. II è una γραφὴ redatta nel 161 E.V. riguardante i templi di Soknopaiou Nesos che annovera statue, lampade, contenitori per le offerte e sacrari dedicati alle divinità:

καὶ ἐν Νήσῳ Γυναϊκῶν | λεγο(μένη) ἱερόν ἐν ᾧ ναός Εἰσιδος Νεφρέ[μιδος, ναός ξύλ(ινος) περιεχρυσω(μένος)] | ἔσφρα(γισμένος) ἔχο(ν) ζευγος(ς) κοπι(ώνων) ξυλ(ίνων), κα[ὶ] ἕ[τερος] [ναός Ἀρποκράτου θεοῦ] | ξύλ(ινος) περιεχρυσω(μένος)<sup>719</sup>.

“and in the so-called Gynaikōn Nesos a temple in which there is a shrine of Isis Nephremmis, a wooden shrine, gold plated and sealed, having a pair of wooden handles, as well as another gold-plated wooden shrine of the god Harpokrates”

P.Bacch. 1 (= SB VI 9319; 116 E.V.) è un'altra γραφὴ il cui testo è più ricco di particolari e relativamente meglio conservato. Alle ll. 6-18 si legge:

γραφὴ [ἱε]ρέων καὶ | [χειρισμ]οῦ τοῦ ἐνεστῶτος ιθ (ἔτους) Τ[ραι]ανοῦ | [Καίσαρος] τοῦ κυρίου. τῶν μὲν ἐν ἱερώ | [Σοκνοκόν]νεως τὸ καθ' ἑν· ν[αός] Σο[κνο]κ[όν]νε[ως] θεοῦ ξύλινος περιεχ[ρ]υσω(μένος) | [καὶ Πνεφ]ερώτος ναός ξύλι[νος] περιεχ[ρ]υσω(μένος)· λυχνεῖαι χαλκαῖ σα[λ]πιγγωταὶ | [δέκα πέ]ντε· ποτήρια χαλκᾶ [δέ]κα· | [θυμιατ]ήριον χαλκοῦν ἑ[ν]· συρίγ[γ]ια ξύλινα δύο ἔχ[ο]ν(τα) ἑκ[ασ]τον | [φύλλα] χαλκᾶ ἑπτὰ· δίσκοι [ξύλινοι] | [περιεχ]ρυσω(μένοι) δύο· χαλκίον χαλ[κ]οῦν ἑν<sup>720</sup>.

“A list of priest and an inventory for the current nineteenth year of Traian Caesar our lord. The enumeration of those things which are in the temple of Soknokonnis: a gilded wooden shrine of the god Soknokonnis, and a gilded wooded shrine of Pnepheros, fifteen bronze trumpet-shaped lamp-stands, ten bronze cups, one bronze censer, two wooden pipes each having seven bronze bands, gilded wooden platters, one bronze kettle”.

Le due descrizioni provengono dalla stessa area geografica e, anche se sono state scritte a distanza di 45 anni l'una dall'altra, mostrano alcuni tratti in comune: in entrambi i casi il ναός è dedicato esclusivamente ad una divinità<sup>721</sup>; all'interno dello stesso ἱερόν ci può essere più di un ναός; sono tutti costruiti con un legno sul quale è stata apposta una doratura; la menzione nel primo inventario della presenza di un paio di manici anch'essi in legno fa pensare a una costruzione abbastanza piccola da poter essere trasportata. Dunque si può intendere il ναός come un «tabernacolo degli dei portato intorno nelle processioni»<sup>722</sup> nel quale sta l'immagine di una divinità<sup>723</sup>.

718 Linee 3-4.

719 BGU XIII 2217, col. II 8-11.

720 Vedi anche P.Bacch. 2 (171 E.V.); P.David 1, col. II (138 E.V.).

721 Il ναός può recarvi l'immagine intagliata nel legno come in P.Erl. 24, 9 (195 E.V.): ναός ξύλ(ινος) ἐν ᾧ Ἰσίδου ἱερόν (“un tabernacolo di legno nel quale c'è un'immagine di Iside intagliata nel legno”, traduzione mia).

722 GRASSI, Teresa: Le liste templari nell'Egitto greco-romano secondo i papiri, Milano 1926, 36.

723 Questa interpretazione non è tuttavia da intendersi in modo esclusivo come l'unico significato del termine che viene

Nel *Vangelo di Giovanni* la scena principale si svolge nello ἱερόν (Gv 2,14) ma poi al versetto 19 viene introdotto da Gesù il secondo termine che dà luogo al fraintendimento dei «giudei». Le loro parole (Gv 2,18-20) escludono il riferimento ad un piccolo tabernacolo e fanno pensare piuttosto al tempio nella sua interezza (costruito in 46 anni) o ad una sua parte che, anche se ridotta rispetto al complesso, sia interna all'edificio, quindi al santuario in generale o al Santo dei Santi, il luogo più inaccessibile e sacro. La prima soluzione è supportata dalla testimonianza esterna di Flavio Giuseppe che usa chiaramente il termine ναός per designare l'intera area del tempio<sup>724</sup>. D'altro canto l'iscrizione – della quale sono stati rinvenuti tre esemplari quasi uguali – che prima della distruzione del tempio era posta lungo la balaustra che separa il cortile dei gentili dalla parte più interna, farebbe propendere per un'interpretazione più restrittiva del termine. In essa si fa espresso divieto, pena la morte, a qualsiasi ἄλλογενής di entrare nel cortile interno e di andare oltre la balaustra che circonda *il tempio* (ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερόν τρυφάκτου καὶ περιβόλου), intendendo l'intera area compresa nel cortile interno come ἱερόν<sup>725</sup>. Se si prende alla lettera l'iscrizione, il cortile dei gentili non farebbe parte dello ἱερόν propriamente detto. Il testo delle iscrizioni può dunque far sorgere un dubbio circa le motivazioni del gesto di Gesù: identificando lo ἱερόν con la zona interna e separata dal cortile dei gentili, si potrebbe supporre che i venditori di animali e i cambiavalute si trovassero in un'area del tutto fuori luogo per il commercio, vale a dire nel cortile interno. Seppur plausibile dal punto di vista logico, tale visione dei fatti in tutta probabilità forza il senso dell'iscrizione e soprattutto della vicenda narrata nel vangelo nel quale lo ἱερόν ha sempre un senso generico e mai precisato (cf. Gv 7,14; 8,2.59).

L'identificazione concreta del ναός e la sua localizzazione all'interno del tempio è inoltre necessaria solo se ci si sofferma sulle parole degli oppositori di Gesù e non sulle sue, egli in realtà pensa al ναός come al suo corpo (Gv 2,21) dicendosi quindi egli stesso “tempio” o “tabernacolo” di Dio. Il *Vangelo di Giovanni* è l'unico testo che tramanda le parole sulla distruzione e riedificazione del ναός come autenticamente pronunciate da Gesù – nei vangeli di Marco e Matteo sono i testimoni ad addurre tale testimonianza nel processo – ma lo fa inscenando una dinamica peculiare: dopo la cacciata dei venditori, Gesù acconsente alla richiesta di un segno di legittimazione e con il termine ναός introduce il tema della sua morte e resurrezione<sup>726</sup>; ciò, data la circostanza, il luogo e l'alterità radicale rappresentata dai «giudei»<sup>727</sup>, non può non essere inteso che come una minaccia di distruzione del tempio.

Si può in altri termini individuare nel testo (versetto 19) una biforcazione: la narrazione si svolge in modo lineare fino al versetto 18, fin qui infatti gli eventi hanno luogo concretamente nel tempio (ἱερόν) e «i giudei» chiedono un segno di legittimazione; dalle parole di Gesù al versetto 19 però gli interlocutori prendono due vie differenti e, pur usando gli stessi termini, intendono due realtà completamente differenti. Questo duplice intendimento è agevolato proprio dal fatto che il ναός può indicare sia il tempio nella sua interezza che una sua parte o addirittura, come nei papiri, un tabernacolo. Mentre i giudei continuano a parlare del tempio in modo concreto, Gesù introduce un'astrazione e parla del suo corpo come del «“luogo” dell'adorazione di Dio, la vera “casa di Dio”»<sup>728</sup>.

L'identificazione del proprio corpo con il ναός è quindi un elemento che può accordare per via analogica o riecheggiare, con le dovute differenze, la cristologia propria del vangelo con quanto

talvolta usato anche per indicare il tempio in generale, cf. WINTER, Franz / ARZT-GRABNER, Peter in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: I. Korinter, 155-156.

724 B.J. VI 293: ἡ δὲ ἀνατολικὴ πύλη τοῦ ἐνδοτέρου ναοῦ (“la porta orientale del tempio”); C. Ap. 2,119.

725 Per la discussione sulle iscrizioni si veda SEGAL, Peretz: The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem, IEJ 39, 1989, 79-84.

726 Quello che gli altri vangeli presentano come una falsità è ripreso positivamente nel *Vangelo di Giovanni* e posto all'interno della sua personale concezione del significato della venuta di Gesù e della sua rivelazione. Riferendola al corpo, il redattore neutralizza la problematicità della frase e la coniuga con la sua visione della vera identità di Gesù.

727 Si legge nel problematico passo di Gv 3,31: «[...] chi viene dalla terra, appartiene alla terra e parla della terra».

728 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 508.

rilevato nei papiri: nel «corpo»<sup>729</sup> di Gesù risiede la divinità<sup>730</sup> e in questo senso esso è un ναός che “veicola” il divino allo stesso modo dei tabernacoli descritti nei papiri: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato»<sup>731</sup>.

τούς πωλούντας – la presenza di attività commerciali nei templi è scarsamente documentata. La possibilità sembra essere però supportata, anche se solo incidentalmente, da UPZ I 12, 7-16 (158 E.V.), una lettera di Apollonios a Poseidonios: ὄντος μου ἐν κα|τοχῇ [ἐν] τῷ πρὸς | Μέμφι μεγά| λω Σαραπιγῆωι (l. Σαραπιείωι), | τοῦ δὲ (ἔτους) κγ Παύνι | κε ἐλθόντος μου | ἐπὶ τὸ θροιοπόλιον | τὸ ὑπάρχον ἐν τῷ | αὐτῷ ἱερῶι ὥστε | ὠνήσασθαι θροία (“essendo imprigionato nel grande Serapeum di Memfi, il 25 del mese di Payni dell'anno 23, sono andato dal venditore di legname, che si trova nel tempio stesso, per comprare un'asse”<sup>732</sup>).

βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς – i papiri riguardanti i sacrifici non menzionano mai il βούς, prediligendo invece il giovane toro, l'agnello (μόσχος: P.Lond. II 472 [188 E.V.]; P.Louvre I 39 [203 E.V.]; P.Oxy. IX 1211 [II E.V.]; Chrest.Wilk. 89 [189 E.V.]<sup>733</sup>). L'utilizzo principale e maggiormente rappresentato dei buoi nei testi è quello agricolo, l'aratura è la prima mansione cui sono destinati nella maggior parte dei casi (P.Mich. VIII 503, 12 [II E.V.]; P.Oxy. XLII 3109, 22 [253-256 E.V.]; SB X 10567, 34 [III E.V.]; SB XIV 12164, 5 [II E.V.]), in un caso vengono impiegati per estrarre l'acqua da un pozzo (P.Oxy. IV 729, 16 [137 E.V.]). Quanto al prezzo dei buoi due papiri fanno pensare ad una somma tra le 90 e le 100 drachme l'uno<sup>734</sup>.

Ad eccezione dei buoi, in alcuni casi si può pensare che i templi stessi possedessero degli animali di piccola taglia, probabilmente per i sacrifici. In questo senso si potrebbero intendere i riferimenti, alquanto enigmatici, agli ἱερὰ πρόβατα di P.Cair.Zen. III 59394, 6 (III A.E.V.) e P.Tebt. I 53, 7 (110 A.E.V.) o alla ἱερὸς περιστέρα in IG II-III 1. 1 659, 24 che restano però poco comprensibili e comunque di scarso valore per lo studio del contesto del sacrificio ebraico.

In BGU II 596, 6-8 (84 E.V.) si menziona l'acquisto di piccole colombe in occasione di una festa non specificata: ὅπως | εἰς τὴν ἑωρτὴν (l. ἑορτὴν) περιστε|ρεΐδια (l. περιστερίδια) ἡμῖν (l. ἡμῖν) ἀγοράσῃ.

τούς κερματιστάς – la presenza di questo termine nei papiri documentari è decisamente marginale, compare in due sole occasioni, in testi che non danno alcun ragguaglio circa le funzioni o le caratteristiche di tale professione, e viene tradotto convenzionalmente – anche sulla scia del *Vangelo di Giovanni* – con “cambialvalute”: P.Col. VIII 230, 65 (III E.V.) annovera tra i contribuenti Παβούς Κ[...] κερμα(τιστῆς) mentre in P.Giss.Univ. III 30, 11-12 (III-IV E.V.) si parla della testimonianza in un processo che riguarda un cambialvalute (μαρτύριν γέγονε περὶ τοῦ κερ|ματ[ι]στοῦ) senza null'altro aggiungere.

Molto più diffusa, soprattutto a partire dal II secolo<sup>735</sup>, la parola κέρμα viene usata nei papiri come in Gv 2,15 nel senso generico di “moneta” o “denaro”.

È questo per esempio il caso di P.Harr. I 104, 10-12 (II E.V.): περὶ τοῦ κερματίου ἐὰν μὲν δυνηθῆς ἀγοράσαι

729 Il σῶμα indica nel vangelo sempre e solo il “corpo” di Gesù (Gv 19,31.38.40; 20,12).

730 Gv 10,30: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐν ἑσμεν, e ancora Gv 5,37-38: «voi [parla ai giudei] non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto (οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε), e non avete la sua parola che dimora in voi (καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα), perché non credete a colui che egli ha mandato».

731 Gv 1,18.

732 Traduzione mia.

733 Nella traduzione greca, lo stesso termine compare per il sacrificio in Lv 4, il *Libro dei Numeri* prescrive per la Pasqua il sacrificio di μόσχοις ἐκ βοῶν δύο (Num 28,19) mentre Es 12,3 il consumo di un πρόβατον κατ'οἶχους. Il βούς sembra quindi non essere implicato in alcun modo se non come termine generico letto in relazione a Num 28,29.

734 In P.Rain.Cent. 62,7 (II E.V.) due buoi sono venduti per 180 drachme mentre in P.Sarap. 10, 3 (124 E.V.) per 200 drachme.

735 Abbastanza usato nei papiri dell'archivio di Zenon è il diminutivo κερμάτιον (cf. per esempio P.Cair.Zen. I 59016, 6 [259 A.E.V.]; I 59044, 27 [257 A.E.V.]).

μοι σευ ἄοστυλον, ἀγόρασσον, | καὶ διὰ Ἡρωίδος διαπέμψω σοὶ ἄγραφιν<sup>736</sup> (“about the money, if you can buy me . . ., buy it and I will send you a note of hand by Herois”). Spesso inoltre può essere identificata con la drachma<sup>737</sup>, cosa che contrasta con quanto sostenuto da Bruce Chilton a proposito del cambio dei vari conii nel mezzo ciclo di Tiro (pari a due drachme) per pagare la tassa del Tempio: «the coins involved in the collection of the half-shekel, however, were clearly not κέρμα, when it is borne in mind that a shekel was the equivalent of four δραχμαὶ or denarii»<sup>738</sup>. Non essendoci impedimenti per l'identificazione del κέρμα con la drachma, il κέρμα del versetto 2,15 può essere inteso come la somma necessaria per il pagamento della tassa.

### *Excursus 7: Le banche e i cambiavalute nella terminologia giovannea*

Nel versetto 15 Gesù rovescia i tavoli e le monete dei cambiavalute e in questo caso viene usato un termine differente, κολλυβιστής, molto più diffuso rispetto al primo. In realtà il κολλυβιστής compare nei papiri alla lettera solo in poche circostanze, ad essere diffuso è l'aggettivo κολλυβιστικός e si vedrà tra breve l'ambito nel quale viene impiegato.

Pur venendo tradotto con “cambiavalute”, l'attività del κολλυβιστής non si riduce al solo cambio della maneta, egli svolge generalmente le funzioni di una comune banca come il deposito di denaro (BGU VI 1303, 14-18 [I A.E.V.]) e i pagamenti per conto di terzi<sup>739</sup> (SB XII 10793 [18 E.V.]).

BGU VI 1303, 14-18 (I A.E.V.) è una lettera nella quale chi scrive si raccomanda di: μηκέτι[ι] μοι ἀποστέλλειν [πρὶν] . . . ἔλθωμεν τὴν ὁδὸν θεματί[ζειν τό] τε ἀργύριον ἔαν τε χα[λ]κὸν ἐπὶ τὴν Ἀπολ[λω]ν[ίου] [το]ῦ κολλυβιστοῦ (e non inviarmi niente prima che . . . vada a depositare sia l'argento che il rame dal cambiavalute Apollonios<sup>740</sup>); SB XII 10793 (18 E.V.) è invece un ordine di pagamento scritto da Harpochration al cambiavalute Horion affinché versi a Amfon e Galates, commercianti di indumenti, la cifra di 540 drachme: Ἀρποχρατίων Ὁρίωνος Δωρίωνι Ἡράτος κολλυβιστῆ χαίρειν. Χρημάτισον Ἀμφῶνι καὶ Γαλάτῃ ὑεστιαρίοις ἱματίων τῶν εἰς Διονύσιου Σεραπίωνος ἀργυρίου δραχμὰς πεντακοσίας τεσεεράκοντα, δραχμαὶ φμ (“Harpochration, son of Horion, to Dorion, son of Heratos, money-changer, greeting. Pay to Amphon and Galates, dealers in clothes, for the *himatia* made for Dyonysus, son of Serapionos, five hundred and forty silver drachmae, 540 dr.”<sup>741</sup>).

Il κολλυβιστής è quindi colui che lavora o possiede la κολλυβιστικὴ τράπεζα, la banca che si occupa tra le altre cose del cambio di denaro dietro pagamento di un κόλλυβος<sup>742</sup>, attività che viene considerata connaturata alla nascita degli istituti bancari dell'antica grecia<sup>743</sup>.

L'adjectif κολλυβιστικός rappelle selon nous l'origine de l'établissement bancaire. De même beaucoup de banquiers ont d'abord été des simples changeurs, des κολλυβισταὶ tenant une κολλυβιστικὴ τράπεζα, qui petit à petit se sont fait une clientèle de déposants et sont devenues des changeurs-banquiers, mais leur établissement a gardé l'appellation de

736 Vedi anche P.Berl.Zill. 11, 11 (III E.V.); P.Hib. I 45, 8 (257 A.E.V.); P.Oxy. XXXIV 2725, 16 (71 E.V.); SB XIV 12172, 15 (7 E.V.).

737 P.Brookl. 47, 2 (163-164): κέρματος πέντε ὀβολοὺς ε χαλκοῦς β, γίνονται δραχμαὶ ε ὀβολοὶ ε χαλκοὶ β; cf. anche P.Flor. III 388, 3.4.24.110 (I-II E.V.); P.Gen. 77, 5 (211 E.V.); P.Mil.Vogl. II 52, col. VIII 124 (138 E.V.); P.Ryl. II 127, 32 (29 E.V.).

738 CHILTON: [ὡς] φραγέλλιον, 339-340. Si veda il commento nella Prima Parte.

739 «Throughout the economy, in its varied activities, small sums were usually paid in cash passing “from hand to hand” (a standard phrase occurring in many a contract or transaction). Large sums were handled through banks. These were numerous and ubiquitous, located mostly in towns and cities, as we should expect, but in the more populous villages as well», LEWIS: Life, 147.

740 Traduzione mia.

741 Traduzione e commento in PARASSOGLOU, George M.: A Canceled Order on a Bank, BASP 8/1, 1971, 11-14.

742 Una percentuale sul valore impiegato nel cambio che Bogaert basandosi sull'unico documento che riporta alcuni elementi di una operazione di cambio (P.Tebt. III pt. II 890 [II A.E.V.]), stabilisce molto approssimativamente tra il 6 e l'1,29 per cento (BOGAERT, Raymond: Les opérations des banques de l'Égypte ptolémaïque, AncSoc 30, 2000, 49-145, 133).

743 Del κολλυβιστικὴ τράπεζα sono stati ritrovati 37 documenti risalenti a varie epoche e tutti – ad eccezione del menzionato P.Tebt. III pt. II 890 (II A.E.V.) – riguardanti la registrazione di versamenti di somme di denaro per conto di terzi e non attività di cambio; per una rassegna dettagliata di questi documenti si veda BOGAERT, Raymond: Les ΚΟΛΛΥΒΙΣΤΑΙ ΤΡΑΠΕΖΑΙ dans l'Égypte gréco-romaine, Ἀναγέννησις 3/1, 1983, 21-64.

Sull'origine di questi istituti Mihail Rostovtzeff afferma che:

Banking operations were as ancient in the Greek world as the use of coinage issued and guaranteed by the State. Since coins of different standards and of varying weight and quality were minted in divers cities and in Lydia and Peria, money-changing became from early times a profession in the hands of skilful and experienced specialists. The earliest bankers – the money-changers – sat behind their tables (τράπεζαι) in the streets and market-places, like their successors in the modern East. They were therefore called *trapezitai* and the banking concerns *trapezai*. They played an increasingly important part in the economic life of Greek cities in the Classical period; their business constantly expanded and its machinery became more and more complicated. [...] the *trapezitai* not only helped the population and especially the merchants of a city in their dealings in foreign currency, but accepted the custody of their savings and acted as partners, assistants, and intermediaries in all sorts of transactions carried out by their clients<sup>745</sup>.

Sull'attività concreta del κολλυβιστής non ci sono testimonianze dirette, non essendo stata necessaria la redazione di documenti scritti per il cambio non è oggi possibile sapere molto oltre al fatto che essa si svolgeva in un κολλυβιστήριον (P.Tebt. II 485 [II A.E.V.]) e che, dato il divieto alla circolazione di monete straniere, in *Egitto* il cambio era principalmente tra monete di argento e di rame<sup>746</sup>.

2,15 καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ<sup>< 2,14</sup> τὰ τε πρόβατα<sup>< 2,14</sup> καὶ τοῦς βόας<sup>< 2,14</sup>, καὶ τῶν κολλυβιστῶν<sup>< 2,14</sup> ἐξέχεεν τὸ κέρμα<sup>< 2,14</sup> καὶ τὰς τραπεζὰς ἀνέτρεψεν, – nessun documento, né greco né latino, riporta alcunché circa il φραγέλλιον ἐκ σχοινίων. Mentre il primo termine non compare affatto nei papiri documentari, del secondo ci sono molte testimonianze ma soprattutto con il significato di unità di misura (lo σχοινίον è anche una unità di misura per le superici e corrisponde ad una arura). In particolare, anche quando lo σχοινίον assume il significato di “corda”, trova varie accezioni ma mai in riferimento ad animali ed è relativamente prevalente l'impiego del termine in riferimento alla costruzione di edifici<sup>747</sup>.

ἐξέχεεν τὸ κέρμα – si è visto precedentemente come l'uso documentario del termine κέρμα nel senso di “denaro” o “moneta” o anche come equivalente della drachma trovi adeguata rispondenza nel versetto del *Vangelo di Giovanni*; per il verbo ἐκχέω il contesto più immediato è invece relativo

744 BOGAERT: Les ΚΟΛΛΥΒΙΣΤΑΙ (1983), 62.

745 ROSTOVITZEFF, Mihail I.: The Social and Economic History of the Hellenistic World, II, Oxford 1953, 1278. per quanto riguarda la sua storia si può dire che il sistema bancario sia stato originariamente organizzato nel periodo tolemaico in tre tipologie di istituzioni: due pubbliche e una privata: «Ptolomé II, qui fut le grand organisateur de l'administration de son royaume, y a établi deux types différents de banques publiques pour toutes les opérations en argent: pour celles de l'État, recettes et dépenses, des banques d'État, administrées par des fonctionnaires de l'État, et pour celles des personnes privées, change, paiement, dépôt etc., des banques affermées, gérées par des banquiers-fermiers privés, qui disparaîtront vers la fin du III<sup>e</sup> siècle et qui seront remplacées par des banques purement privées», (BOGAERT, Raymond: Liste géographique des banques et des banquiers de l'Égypte ptolémaïque, ZPE 120, 1998, 165-202, 165). Dal 259 fino alla fine del III secolo per volontà di Tolomeo Filadelfo le banche concessionarie ebbero dunque il monopolio del cambio delle monete (BOGAERT, Raymond: Les opérations des banques de l'Égypte ptolémaïque, AncSoc 29, 1999, 49-145, 123). Un nuovo modello si impose con l'amministrazione romana che disarticolò la struttura bancaria tolemaica e lasciò sostanzialmente aperto il campo alle banche private (cf. ROSTOVITZEFF, Mihail I.: The Social and Economic History of the Roman Empire, I, Oxford 1957, 180). La più antica testimonianza documentaria di una banca privata risale al III secolo A.E.V. (P.Hib. I 110 recto 30 [270 A.E.V.]), di certo patirono le conseguenze del monopolio del cambio della moneta imposto nel 259 A.E.V., ma ad ogni modo sopravvissero e dal II secolo A.E.V., sotto l'amministrazione romana, ebbero libera espansione. Oltre alle banche propriamente dette, anche i templi potevano fungere come istituti per il deposito dei valori, cosa testimoniata per il tempio di Gerusalemme dal resoconto di Flavio Giuseppe sulla distruzione della città ad opera dei Romani (B.J. VI 282), non ci sono però evidenze papirologiche circa eventuali attività di cambio al loro interno.

746 BOGAERT, Raymond: Les opérations des banques dans l'Égypte romaine, AncSoc 30, 2000, 135-269, 213.

747 In P.Lond. III 1164 (h) 8 (212 E.V.) si tratta delle corde di una nave mentre in P.Petr. III 43, col. IV 15 (246-245 A.E.V.) e P.Petr. III 42 (f) 15 (249 A.E.V.) è in questione l'uso di corde per la costruzione di edifici.

allo scorrere dell'acqua, all'irrigazione e al defluire delle acque piovane.

Si vedano in questo senso le descrizioni dei lotti nei contratti per la vendita di terreni come BGU III 906, 7 (34-35 E.V.); XI 2052, 3 (II E.V.); CPR I 188, 6 (105/106 E.V.) o P.Coll.Youtie I 19, 12 (44 E.V.) nel quale vengono annotati i confini del terreno di Eudaimonis: [λιβὸς ὁ τῶν τέκνων Εὐάνδρου ἐλαιῶ[ν] ἀνὰ μέσον ο[ὔ]σης τῆς δ[ι]ώρυγος δι' ἧς ποτίζεται καὶ ἐκχεῖται ὁ κλῆρος] (“on the west the olive grove of the children of Euandros in the middle of which is the canal through which the allotment is watered and drained”). Come si vede, viene spiegata la funzione del canale che consiste nel portare l'acqua utile per l'irrigazione e nel *drenare* invece il terreno fungendo da canale di scolo per la defluenza quando questa sia troppo abbondante<sup>748</sup>.

καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν – il verbo ἀνατρέπω non è attestato per il I secolo, compare nei papiri solo a partire dal II secolo della nostra era e la maggiorparte dei documenti sono anche posteriori a questa data. In ordine cronologico la prima e più antica testimonianza è quella di P.Oxy. I 69, il resoconto di un furto risalente al 190 E.V..

Spiegando la dinamica dell'irruzione nella casa, lo scrivente alle linee 1-4 dice che i ladri hanno aperto un varco sfondando (questa è la traduzione dell'editore) o scardinando la porta chiusa con un pezzo di legno: [θυρίδα συμ]πεφραγμένην πλίνθοις φέρουσιν εἰς | δημοσίαν ῥύμην ἀνατρέψαντες ἴσως προσείσαντες τῷ τόπῳ ξύλον καὶ εἰσελθόντα[ς] | εἰς τὴν οἰκίαν (“they broke down a door that led into the public street and had been blocked up with briks, probably using a log of wood as a battering-ram. They then entered the house”)<sup>749</sup>.

**2,16** καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς<sup>< 2,14</sup> πωλοῦσιν<sup>< 2,14</sup> εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου – dopo aver allontanato con la frusta gli animali più grandi e aver rovesciato il denaro dei cambiavalute e distrutto i loro tavoli, Gesù si rivolge direttamente ai venditori di colombe ordinando loro di portare via (ἄρατε) gli animali che presumibilmente sono tenuti in delle gabbie e alle quali sembra riferirsi il ταῦτα.

Il verbo αἴρω trova spesso impiego – in molte occasioni anche all'imperativo – nei papiri documentari, assumendo sfumature talvolta differenti. L'accezione più diffusa e alquanto generica di “portare”, o meglio “trasportare”, materialmente qualcosa dimostra l'appartenenza del termine al mondo quotidiano del lavoro fisico.

Gli esempi di questo tipo sono numerosi. P.Tebt. II 308 (= Chrest.Wilk. 319; 174 E.V.) è una ricevuta per il pagamento di 2000 steli di papiro – sfortunatamente non ne viene riportato il prezzo – che sono stati già trasportati a Tebtunis presso l'acquirente: τιμὴν βίβλου | μυριάδων δύο ἐν Ἰβίῳ | Ἀργαίου εἰς Τεπτῦνιν ἄρας | διὰ Ἡρακλείδου ἀδελφοῦ Ἀμμωνίου (“[Petesuchos ha pagato] il valore di 2000 papiri in Ibion Argaios [e sono stati] trasportati a Tebtunis da Ammonios, fratello di Heracleides”<sup>750</sup>); P.Grenf. II 77 (III E.V.) è una lettera con la quale Melas rassicura Sarapion e Silbanos che la salma del loro fratello è stata loro recapitata e che le spese sono state pagate, alle ll. 8-10 si rammarica però del loro disinteresse: καὶ θαυμάζω πάνυ ὅτι ἀλόγως ἀπέστητε μὴ ἄραντες τὸ σῶμα τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν (“e sono molto sorpreso del fatto che incomprensibilmente vi siate sottratti dal trasportare il corpo di vostro fratello”<sup>751</sup>). Sulla stessa linea si possono citare alcuni documenti nei quali dei trasportatori sono designati con il participio del verbo, non sembra trattarsi tanto di nomi di professione quanto di descrizioni legate alla situazione: P.Fay. 103, 4 (III E.V.) tratta del pagamento a coloro che hanno trasportato una salma verso la sepoltura: [μ]ισθὸς τοῖς ἡρκάσι; P.Bingen 76, 14.18 (II E.V.) registra il pagamento ai trasportatori di paglia (αἴρουσι ἄχυρον) relativo a due giorni differenti.

Più vicino al testo del vangelo è P.Tebt. II 417 verso 34-35 (III E.V.) in cui il verbo, all'imperativo, ha il significato di “prendere”: ἄρον τὸς κιθῶναν ἀπὸ τῆς Θαήσεως καὶ δὸς αὐτῇ τὸν πάλιν καὶ κ[λ]άνιν (l. κλάνιον) (“take the tunic from Thaësis, and give her the mantle

748 Formule simili sono presenti anche in P.Mich. V 256, 4 (29-30 E.V.); V 263, 10 (35-36 E.V.); V 273, 5 (= PSI VIII 906; 46 E.V.); PSI X 1143, 15 (164 E.V.); SB VI 9618, 11 (192 E.V.).

749 Altra ricorrenza del termine nel III secolo è solo in SB X 10537, 6 (214-215 E.V.) ma la lacunosità del testo non consente una adeguata comprensione del contesto.

750 Linee 7-10, traduzione mia.

751 Traduzione mia.

and the bracelet”<sup>752</sup>. Infine, un ultimo esempio si addice in modo abbastanza calzante al versetto giovanneo. Si tratta del lungo verbale di un processo risalente al II secolo nel quale ad un certo punto Euporas descrive una situazione nei seguenti termini: ἔκειτο ζώ[δια] τρία εἰς τὸ τρίκλι|νον ἐπὶ τρίποδι καὶ φιάλη ἄργυρῆ καὶ σπον[δ]εῖ[ο]ν καὶ θυμιατήριον καὶ δίσ[κος] μ[έ]γας· εἰσελθόν|τες τινὲς πρὸς τὴν Πτολωμαΐδα ἔλεγον αὐτῇ· ἄρον ταῦτα ἐκ τοῦ μ[έ]σ[ου] (“c'erano nel triclinio tre statuette su di un treppiede, un vaso d'argento, una coppa per le offerte e un grande piatto; entrando alcuni da Tolemaide le dicevano: togli queste cose di mezzo”<sup>753</sup>).

οἶκον ἐμπορίου – non è facile definire con precisione cosa sia realmente un ἐμπόριον, le fonti letterarie ed epigrafiche sulle quali si basano i diversi contributi scientifici mostrano una certa varietà nell'impiego del termine. Per ricostruirne la valenza semantica si può procedere presentando una sintetica casistica che vada dal generale al particolare. Scrive Alain Bresson:

on doit constater que, de façon générale, l'emploi du mot *emporion* chez les auteurs anciens est fonction du point de vue auquel ils se placent. Un même site peut éventuellement être défini comme *apoikia*, *ktisma*, *polis*, *polichion*, *limèn*, *teichos*, *epineion* ou *emporion* (la liste n'est pas limitative) selon que l'auteur prendra en considération l'origine, l'histoire, l'importance, le statut ou la fonction du site. [...] si la perspective est celle du commerce et de l'échange des denrées, une site ayant entre autres des fonctions d'échange pourra être défini comme *emporion*<sup>754</sup>.

È dunque possibile che un luogo qualsiasi – anche un'intera città – possa essere definita ἐμπόριον se si ha in mente l'insieme degli scambi commerciali e dei traffici che si svolgono entro i confini dell'area posta sotto il suo controllo.

Nello specifico, l'*emporion* è concretamente il luogo posto fuori dalle mura cittadine<sup>755</sup> dove avviene il commercio con il mondo esterno e verso il quale convergono i mercanti e le merci provenienti da altre realtà; esso è in questo senso un crocevia, un nodo nella rete delle vie carovaniere. Le sue caratteristiche fondamentali sono due: si deve trattare di un'area e un insediamento sfruttato economicamente da una città “dominante”<sup>756</sup>; lo scambio non deve essere circoscritto e chiuso in una dimensione prettamente locale ma ci deve essere ampio spazio – seppur all'interno di una regolamentazione imposta dalla città di riferimento – per l'elemento straniero all'interno di un sistema economico di traffici relativamente aperto<sup>757</sup>.

L'emporion [...] est, et n'est que, la place de commerce: c'est-à-dire non pas le marché où les producteurs locaux viennent vendre directement aux consommateurs les produits de leurs activités, mais le lieu où l'on apporte la production d'une région économique assez vaste pour la vendre en vue de l'exportation et, où, inversement, arrivent les produits d'une exportation lointaine pour être vendus aux acheteurs régionaux<sup>758</sup>.

752 Una certa versatilità del verbo è mostrata in P.Ryl. II 435 verso (BL I 389; II E.V.), l'inizio di una lettera i cui numerosi errori tradiscono la scarsa perizia dello scrivente. Il verbo è usato per tre volte: Σαραπάμμωνει χέρειν (l. χείρειν). παρήγγελκά σου (l. παρήγγελκά σοι) | ἀλλὰ ἄπαξ ὅτι ἄρεν (l. ἄρον) τὰ παρθενεία | σου τέκνα, ἄρεν (l. ἄρον [?]) αὐτὰ ἀπὸ σοῦ· | ἤρκεις μὲν αὐτὰ ἀπὸ σοῦ, ἀλλὰ παρήγγελκά σου (l. παρήγγελκά σοι) ἀλλ' ἄπαξ (“Sarapammon saluti. Ti ho già inviato un altro messaggio affinché prenda con te le cose appartenenti a tua figlia. Prendile tu. Già sono state presso di te, ti avviso una volta per tutte”, traduzione mia).

753 BGU II 388, col. II 21-23 (= Chrest.Mitt. 91; 157-159 E.V., traduzione mia).

754 BRESSON, Alain: Les cités grecques et leurs *emporion*, in BRESSON, Alain / ROUILLARD, Pierre: L'emporion, Paris 1993, 163-226, 215-216.

755 Circa la localizzazione di questi luoghi si devono fare due considerazioni: a) essendo il termine strettamente legato al commercio marittimo (come dimostrato dalla sua stessa etimologia; cf. CASEVITZ, Michael: Emporion: emplois classiques et histoire du mot, in BRESSON, Alain / ROUILLARD, Pierre: L'emporion, Paris 1993, 9-22, 10-12), l'*emporion* sorge – pur non senza eccezioni – prevalentemente in zone costiere; b) spesso l'*emporion* è situato nelle immediate vicinanze di una città, in alcuni casi può però nascere da un piccolo insediamento di commercianti in zone “barbare” per sfruttare le possibilità commerciali con le popolazioni locali e dare vita col tempo a vere e proprie città (come è successo a Marsiglia).

756 «Désigner un établissement comme *emporion*, c'est avant tout alors montrer le rapport d'exploitation entre la cité dominante et l'établissement dominé», BRESSON: Les cités grecques, 224-225.

757 «L'existence d'un *emporion* suppose, tout d'abord, des contacts avec des éléments étrangers à la cité et à ses institutions», VELISSAROPOULOS, Julie: Le monde de l'emporion, DHA 3/1, 1977, 61-85, 61.

758 ROUGÉ, Jean: Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain, Paris 1966, 108.

Ainsi l'emporion, mot composé – à la différence de *agora*, *polis* au *kômè*, noms simples –, est à l'origine le lieu où s'exerce l'*emporía*, activité commerciale, de l'*emporos*, voyageur de commerce au long cours et en tous genres<sup>759</sup>.

Nei papiri documentari, il sostantivo ἐμπόριον ha una certa diffusione in età tolemaica, nei secoli successivi prevale invece l'uso dell'aggettivo ἐμπορικὸς<sup>760</sup>.

P.Cair.Zen. I 59025, 2-6 (III A.E.V.) riporta una richiesta per l'acquisto di prodotti per la navigazione proveniente da Alessandria: χρέαν (l. χρείαν) | ἔχομεν κεραίων | δύο πηχῶν μ | ἀνὰ πήχεις κ' καὶ σκάφης τρισκάλμου. πρὸς Διὸς | οὐν καὶ θεῶν μὴ ὀκνήσης διελθῶν εἰς | ἐμπόριον καὶ ἀγοράσας (“nous avons besoin d'une [*sic*] vergue de 40 coudées – soit deux espars de 20 coudées chacun –, et d'une échaloûpe à trois rames. Par Zeus et tous les dieux, ne perds pas de temps et cours vite les acheter au port de commerce<sup>761</sup>). In quanto luogo atto allo scambio con città e luoghi lontani, è abbastanza naturale aspettarsi di trovare nell'*emporion* vini stranieri e prodotti esotici. Così in PSI IV 413, 13-16 (III A.E.V.) Kydippos scrive a Zenon da Filadelfia di inviargli i prodotti che ha inutilmente cercato all'*emporion* locale<sup>762</sup>, il vino di Lesbo e di Chio e il miele: ἀπόστειλον ἡμῖν οἴνου τε ἢ Λεσβίου ἢ Χίου κεράμιον ὡς ἡδίστου, καὶ μέλιτος μάλιστα μὲν χοῦν (“envoie-nous une jarre de vin de Lesbos ou de Chios, le plus doux possible, et de préférence un conge de miel<sup>763</sup>).

Questi dati sembrano rafforzare l'interpretazione giovannea della cacciata dei venditori nel senso di un'azione contro il traffico di merci e denaro all'interno del tempio: già sono stati allontanati gli animali di grosse dimensioni, i tavoli dei cambiavalute sono stati distrutti e il loro denaro versato per terra; rovesciare le gabbie dei colombi comporterebbe forse una violenza eccessiva sugli animali, così Gesù si rivolge ai venditori imponendo loro di rimuovere le gabbie e di non fare della casa del Padre un luogo di traffico commerciale. Se, come si è visto, una qualità fondamentale dell'*emporion* è il traffico di beni di diversa provenienza e la convergenza di individui che viaggiano per vendere o acquistare merci, allora questo termine è più confacente di altri – come per esempio potrebbe essere ἀγορά – al contesto che si sarebbe potuto verificare nel tempio di Gerusalemme in occasione della Pasqua. Il pellegrinaggio verso il tempio comporta la confluenza verso la città di ebrei provenienti da altre zone della Palestina ma anche dalla diaspora, una molteplicità di conii devono essere convertiti e altre merci probabilmente vengono importate e scambiate oltre a quelle contro le quali Gesù si scaglia. Tutto ciò non dovrebbe però costituire un problema per Gesù, non viene fatta infatti allusione ad altre merci e, come ha sufficientemente dimostrato Sanders (vedi Prima parte), la presenza dei mercanti menzionati è del tutto normale e contestualizzata all'interno del tempio. La questione dell'interpretazione del passo resta perciò insoluta: le parole contro l'*emporion* nella casa del Padre portano al centro dell'attenzione il “traffico” che si sta svolgendo nel tempio, ma Gesù non commenta la sua azione e quale sia l'obiettivo che vuole perseguire non viene chiarito. Se si rimane aderenti al testo, si può solo specificare la dinamica degli eventi: con la frusta vengono cacciati gli animali più grandi con i relativi venditori<sup>764</sup>, poi è la volta del denaro che viene versato per terra e dei tavoli che vengono

759 CASEVITZ: Emporion: emplois classiques, 20.

760 La testimonianza più vicina al testo giovanneo non è documentaria ma letteraria e rimanda a un frammento di Stesicoro che menziona un ἐμπορικόν οἶκον senza peraltro nulla aggiungere (BERGK, Theodoros: Poetae lyriici graeci, III, Lipsia 1866, 994 num. 80).

761 ORRIEUX: Les papyrus, 73. La traduzione «port de commerce» viene dall'identificazione fatta dal traduttore tra ἐμπόριον e il modello di «port of trade» introdotto da Karl Polany come luogo caratterizzato da neutralità, marginalità e regolamentazione amministrativa dei prezzi (POLANY, Karl: Ports of Trade in Early Societies, in POLANY, Karl / DALTON, George: Primitive, Archaic and Modern Economies, Boston 1971, 238-261). L'equivalenza è oggi tutt'altro che accettata, si veda per esempio BRESSON: Les cités grecques, 163-164.

762 Alle linee 3-8 scrive: εἰ μὲ ἦν τι τῶν ὑπογεγραμμένων πράσιμον λαβεῖν ἐκ τοῦ ἐμπορίου καθάπερ οἱ ἰατροὶ | συντάσσουσιν, οὐκ ἂν | ἐνωχλοῦμεν ὑμᾶς (“si j'avais pu, suivant l'ordonnance des médecins, trouver en vente au port de commerce quelqu'une des marchandises indiquées ci-dessous, je ne t'importunerais pas”, traduzione a cura di ORRIEUX: Les papyrus, 75).

763 ORRIEUX: Les papyrus, 75.

764 È difficile stabilire se il πάντας ἐξέβαλεν del versetto 15 si riferisce a ciò che viene dopo, cioè τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, o ai τοὺς πωλοῦντας e τοὺς κερματιστάς del versetto precedente. La «sferza di cordicelle» ha come referente più immediato gli animali e infatti questi vengono espressamente menzionati; Gesù nel versetto 16 si

rovesciati o distrutti, infine ai venditori di colombe viene imposto di portare via la propria merce. Non è chiaro neanche se Gesù abbia voluto allontanare in primo luogo le “merci”, e poi anche le persone – responsabili oggettivi della trasformazione della casa del Padre in un *emporion* – o il contrario.

Accettare anche per il vangelo il significato restrittivo dato allo ἱερόν dalle iscrizioni poste lungo il confine con il cortile dei gentili può far supporre che l'inaccettabilità del commercio sia avvenuta in reazione alla presenza di venditori nell'area interna del tempio; ma di questa evenienza non ci sono altre testimonianze e la puntualità con la quale il redattore interviene precisando quando necessario termini e situazioni, sconsiglia di ipotizzare altri elementi oltre a quelli descritti nel vangelo.

**2,17** ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ<sup>2,2</sup> αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἔστιν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με. – in tre occasioni nel vangelo si parla del “ricordare” dei discepoli (Gv 2,17.22; 12,16) e sempre in relazione alle Scritture: in Gv 2,17 i discepoli ricordano il *Salmo* 68; al versetto 2,22 viene detto che, dopo la morte di Gesù, ricorderanno le parole sul tempio del suo corpo e credono alla *Scrittura*<sup>765</sup>; al versetto 12,16, si legge infine che dopo la sua glorificazione i discepoli ricordarono il significato di Zc 9,9 e compresero il perché dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme seduto su di un puledro di asina<sup>766</sup>.

Il verbo μιμνήσκω viene spesso usato anche nei papiri documentari, soprattutto nelle lettere private dove ha un'applicazione abbastanza ampia pur conservando sostanzialmente il medesimo significato<sup>767</sup>.

Il ricordare può riferirsi a molte cose. BGU XVI 2676, 3-5 (21 A.E.V.) è una lettera nella quale Herakleides scrive di essersi ricordato dell'amico Stoteles e della loro giara di olio: καὶ ἐν Ἡρακλείους πόλ[ε] | σοι ἐμνήσθην περὶ τ[οῦ ἡμῶ]ν | ἀγίου τοῦ ἐλαίου (“Even in Herakleopolis I reminded you of [our?] jar of oil”); in P.Tebt. II 420, 16-19 (III E.V.) lo scrivente chiede che venga ricordato l'aiuto dato in precedenza: ἀναγκαιῶς οὖν, κύριέ μου ἀδελφε Πωλίων, μνήσθητί μου ὃ καὶ ἐγὼ πεποιήκᾳ σοι ἀπὸ ἀρχῆς μέχρι τέλους (“assuredly, therefore, good brother Polion, remember me, and what I also have done for you from beginning to end”)<sup>768</sup>. In P.Oxy. III 525, 9-11 (II E.V.) un anonimo mittente scrive ad un altrettanto anonimo amico di non dimenticare la festa in onore di Iside nel *Serapeum*: μέμνη[σ]ο τοῦ νυκ[τ]ε[λ]ίου Ἰσιδος τοῦ ἐν τῶι Σαραπ[ι]είωι (“remember the night-festival of Isis at the Serapeum”). Il verbo può riguardare anche una situazione o un comportamento, come in P.Tebt. II 410, 8-10 (16 E.V.): μνήσθητι ὡς ἐν Τριστόμω με ἐφιλοτιμοῦ σὺν ἐμοὶ μέναι. (“Remember how zealous you were at Tristomos to remain with me”).

L'oggetto del ricordare può essere anche un ordine o un'azione commissionata. In una lettera del II secolo ci si riferisce ad una ordinazione o prescrizione riguardante dei beni di commercio, è il caso di P.Oxy. LXV 4483, 3-5 (194 E.V.): μνήσθητι περὶ τοῦ ἐντολικοῦ τ[τ]οῦ τριῶν σκουτλίων τῶν | τριῶν, (“don't forget about the order for the three plates”); un ordine imposto dall'autorità è in questione in P.Ryl. II 81, 20-22 (104 E.V.), una lettera scritta dal guardiano delle coste (αἰγιαλοφύλαξ) allo stratega per giustificare una richiesta di acqua inoltrata dal *comogrammateus* Apias che evidentemente – scrive il guardiano – deve aver ricordato un suo precedente ordine: καὶ ὀφείλοντος, [ἐπεὶ π]άρεστιν αὐτῷ ὕδατος χρεία, μεμνήσ[θ]αι μ]ου τῆς γενομένη[ς] αὐτῷ ἐντολῆς παρόν[τος σο]ῦ (“and ought, if he required water, to have remembered my order given when you were present [...]”).

La costruzione del vangelo, μιμνήσκειν ὅτι, compare infine solo in P.Giss. I 91, 1-3 (113-120 E.V.), una lettera di cui sono andate perse le prime quattro linee e che comincia con la frase: τοῦ ἀδ[ε]λ[φ]οῦ μετὰ[δ]όντος ὅτι μιμνή[σ]κει | ἡμῶν συνεχῶς (“comunicando il fratello di ricordarci spesso”<sup>769</sup>).

---

rivolge però solo ai venditori di colombe lasciando intendere che siano gli unici rimasti e inoltre grammaticalmente πάντας si accorda con τοὺς πωλοῦντας e τοὺς κερματιστάς.

765 Ma non è rinvenibile alcuna allusione diretta ad un passo scritturistico.

766 Gv 12,14-16: «Gesù, trovato un asinello, vi montò sopra, come sta scritto: “non temere, figlia di Sion! Ecco, il tuo re viene, seduto sopra un puledro d'asina”. Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo era stato scritto di lui e questo gli avevano fatto».

767 Per il commento papirologico al termine si veda il contributo di ARZT-GRABNER, Peter in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPAETHOMAS / WINTER, 380-381.

768 Sul ricordarsi di una persona (con o senza la forma μιμνήσκειν περὶ) si veda anche P.Flor. III 367, 10 (III E.V.); P.Lille 8, 11 (III A.E.V.); 12, 1 (III A.E.V.); P.Oxy. VII 1070, 48 (III E.V.); PSI IV 378, 2 (250/249 A.E.V.); IV 412, 8 (III A.E.V.); VI 717, 10.11 (II E.V.); SB I 4303, 1 (III A.E.V.).

769 Traduzione mia.

ὁ ζῆλος – un primo esempio dell'uso del termine<sup>770</sup>, decisamente raro, è in P.Bodl. I 9, 2 (153 E.V.), una lettera probabilmente indirizzata da un alto ufficiale agli *strategoï* di vari *nomoi* nella quale si mettono a confronto due gruppi di funzionari – che l'editore suppone essere addetti alla riscossione delle tasse –, il primo encomiabile per l'impegno dimostrato nel proprio lavoro e il secondo<sup>771</sup> che dovrebbe ispirarsi alla stessa forza di volontà infusa dal primo.

Anche se la comprensione generale del senso del testo sembra sicura, le singole frasi sono tutt'altro che di facile intendimento. Ciò che interessa sono le prime due linee, in esse l'ufficiale parla dello «zelo» del primo gruppo e della possibilità che esso si produca anche negli altri funzionari: καὶ ζῆλον τοῖ[ς] λοιπ[οῖ]ς ἐμποιῆσαι τῆς ὁμοί[ας] ἐπιθυμίας | ἀπὸ τοῦ παραδείγματος (“infondere/produire lo zelo negli altri con la stessa volontà/dedizione secondo il modello [rappresentato dal primo gruppo di funzionari]”<sup>772</sup>).

L'uso del verbo conferma il senso di dedizione già trovato nel primo papiro. Così in PSI I 94, 5-10 (II E.V.), una madre scrive al proprio padre degli effetti positivi che il vivere in città ha avuto su suo figlio: θεοῖς δὲ χάρις ὅτι ἤρασε καὶ τῷ παιδί ἢ πρόλλις, καὶ προσεδρεύει εἰς τὰ μαθήματα· ζῆλοῖ γὰρ τὴν μάθησιν (“grazie agli dei la città piace anche al ragazzo, e si applica allo studio; ama infatti studiare [seguono saluti finali]”<sup>773</sup>).

Le due testimonianze indicano nel significato del termine il senso di “adesione” a qualcosa, in entrambe l'oggetto immediato è un atteggiamento che si assume o si deve assumere verso il proprio lavoro. Nel vangelo il *Salmo* segue le parole di Gesù contro i venditori «non fate della casa del padre mio un luogo di commercio/traffico», ed è questo l'unico dei tre casi in cui i discepoli immediatamente – e non dopo la morte di Gesù – ricordano un passo della Scrittura. Il susseguirsi dei due versetti stabilisce una relazione: l'allontanamento delle merci e le parole sull'*emporion* sono una dimostrazione di «zelo», ovvero di adesione alla casa del Padre. Lo «zelo» che qui si palesa per la prima volta avrà inoltre evidentemente ulteriori manifestazioni dato che il futuro del verbo (καταφάγεταί με) introduce nel testo e fa riferimento al seguito dell'attività di Gesù e al suo epilogo.

Ritorna quindi il quesito precedente: se la casa del Padre – il tempio – è così strettamente legata al culto sacrificale, come può Gesù mostrare «zelo» verso di essa avversando questa caratteristica così fondamentale. L'unica cosa che si può dire al momento è che il riferimento allo «zelo» rafforza il rapporto con il tempio e che la chiave di una ipotetica lettura potrebbe risiedere nel termine «emporion» e nel significato che riveste agli occhi del redattore.

καταφάγεταί με – καταφαγεῖν, futuro del verbo κατεσθίω, non è del tutto assente dal materiale documentario.

Molto concreto è l'uso fatto in P.Ryl. II 152, 13 (42 E.V.)<sup>774</sup> e in P.Iand. III 26, 23.34 (98 E.V.)<sup>775</sup> in riferimento al mangiare del bestiame e in P.Flor. II 150, 6 (267 E.V.), lettera di Alypius ad Heroninos, nella quale si parla del fatto che i topi hanno mangiato il raccolto causando gravi perdite. P.Oxy. I 58, 6.10 (288 E.V.) presenta invece un impiego diverso del termine; si tratta di una lettera scritta allo stratega dell'Arsinoite da parte dell'epistratega Serbaïos Afrikanos per lamentarsi delle eccessive spese pubbliche causate dal moltiplicarsi degli ufficiali delegati all'amministrazione dei terreni pubblici. L'effetto del sovrannumero di funzionari ha come conseguenza l'esaurimento dei proventi e lo scrivente esprime il concetto dicendo che: τὰ δὲ περιγινόμενα κατεσθείουσιν (l. κατεσθίουσιν) (“divorano il surplus”).

### 2.3 Il dialogo con «i giudei» (Gv 2,18-22)

770 Si veda il commento papirologico di WINTER, FRANZ / ARZT-GRABNER, Peter in ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 139.

771 Della lettera si sono salvate solo poche linee riguardanti questo secondo gruppo.

772 Traduzione mia.

773 Traduzione mia.

774 Petizione allo stratega Tiberios Claudios Filoxenos per i danni causati da una irruzione nel proprio campo di una mandria di pecore che hanno «divorato» tutto.

775 Contratto di affitto di un terreno.

**2,18** Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι<sup>< 2,6</sup> καὶ εἶπαν αὐτῶ· τί σημεῖον<sup>< 2,11</sup> δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς; – tra le applicazioni del verbo ἀποκρίνομαι alcuni resoconti processuali danno un certo riscontro dell'impiego in ambito giuridico.

Un esempio è P.Amh. II 66, col. II 37 (124 E.V.), verbale di una causa intentata da Stotoetis contro Satabous e altri tre suoi amici per l'omicidio del fratello. Dopo una sintesi iniziale della deposizione accusatoria di Stotoetis (l. 33: Στοτοήτιος λέγοντος), viene la risposta – sempre sintetica – degli accusati: καὶ τῶν περὶ Σαταβ[ο]ῦν | ἀποκρειαμένων (l. ἀποκρειαμένων) καὶ πρότερον ἄλλους ὑπὸ αὐτοῦ παρασταθέντας μηδὲν τοιοῦτο μεμαρ| τυρηκέναι (“Satabous and his friends having replied that the other persons previously produced by him had given no testimony of the kind”)<sup>776</sup>.

In altri contesti il verbo assume il significato meno tecnico di “rispondere” come in PSI IV 340, 5 (III A.E.V.) e PSI IV 417 (b) 8; (c) 26 (256-246 A.E.V.): ἀπεκρίθη οὖν μοι Νικάνωρ ὅτι Ζήνων σε ἀδεικεῖ (l. ἀδικεῖ) ἄκαί' οὐκ ἔτ'εάρχος (“mi ha risposto dunque Nikanor che Zenon e non Etearchos ti ha ingiuriato”<sup>777</sup>).

δεικνύεις ἡμῖν – mai associato con il termine σημεῖον, il verbo non ha un ambito di applicazione specifico e il materiale documentario mostra una certa libertà nell'uso.

Del mostrare segni, in questo caso fisici, si parla in P.Oxy. III 472, col. IV 75 (II E.V.), il discorso di un avvocato che denuncia, tra le altre cose, una relazione tra Maximos e un ragazzo. Pur trattandosi di un contesto del tutto avulso da quello del vangelo, è rilevante la correlazione tra il “mostrare” e un “segno”, in questo caso reso con la parola σύνβολον. L'avvocato riporta la testimonianza di chi ha visto uscire il ragazzo dalla camera da letto dell'uomo mostrando segni evidenti dell'avvenuta relazione sessuale: σύνβολα (l. σύμβολα) δεικνύντα τῆς πρὸς τοῦτον ὁμιλί| ας (“showing signs of his intercourse with him”)<sup>778</sup>. In BGU III 923, 21 (I-II E.V.) il verbo traduce il mostrare uno stato d'animo con le parole ἔδειξε ἀρχὴν διασχισμοῦ (“mostra un inizio di dissenso”<sup>779</sup>).

Con il senso di “fornire materialmente qualcosa” il verbo compare in P.Flor. II 135\*, 10 (III E.V.), un papiro appartenente alla corrispondenza heroniniana nel quale Alypius conferma la retribuzione mensile per i figli di Sarapammon con i termini δέιξον καὶ δίδου κατὰ μῆνα ἐκάστῳ πυροῦ ἀρτάβην μίαν (“fornisci e dai a ognuno ogni mese una artaba di grano”<sup>780</sup>). Dalla stessa raccolta proviene un'altra testimonianza con un significato però differente. In P.Flor. II 254, 20 (259 E.V.) Syros scrive ad Heroninos di inviare a Heronas 16 *monochora* di vino e di fargli sapere da quale podere essi provengano; alla fine della lettera un impiegato di Heroninos ha in seguito aggiunto: ἔδειξεν δὲ ἀπὸ κτήματος Χρυσοχόου αὐτῶ δοθῆναι (“ha fatto sapere che gli furono dati dal podere di Chrysochoo”).

**2,19** ἀπεκρίθη<sup>< 2,18</sup> Ἰησοῦς<sup>< 2,1</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν<sup>< 2,14</sup> τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις<sup>< 2,1</sup> ἐγερῶ αὐτόν. – il verbo λύω nei testi canonici ha un campo di applicazione relativamente ampio<sup>781</sup>. Tra i papiri documentari quello che maggiormente si avvicina al senso del verbo nel vangelo è P.Lond. III 1164 (h) 19 (= Sel.Pap. I 38; 212 E.V.), un lungo contratto di vendita di una nave nel quale si afferma la piena libertà dell'acquirente di disporre in tutta autonomia del mezzo e di farne ciò che vuole, perfino «smantellarlo» e intervenire sulla struttura trasformandola: ἔτι δὲ καὶ λύειν καὶ μετα[ρ]υθμ[ί]ζειν<sup>782</sup>. Per quanto tutt'altro che preponderante, il significato implicato in questo passo del vangelo non è dunque avulso dall'uso del verbo nella

776 Altri atti processuali nei quali si fa uso del verbo sono per esempio P.Hib. 31, 24 (III A.E.V.); P.Ryl. II 272, 5 (II E.V.); P.Oxy. II 237, col. VII 25.33 (186 E.V.)

777 Traduzione mia.

778 Si veda anche BGU IV 1141, 42 (14-13 A.E.V.).

779 Traduzione mia.

780 Traduzione mia.

781 I passi più vicini al testo giovanneo sono At 27,41: ἡ δὲ πρύμνα ἐλύετο ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων (“la poppa minacciava di sfasciarsi sotto la forza delle onde”) e Ef 2,14: αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας (“egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo”). Sono questi gli unici casi in cui il verbo traduce l'idea del distruggere materialmente qualcosa.

782 Il verbo può rendere anche l'idea del deperimento come in P.Fay. 119, 7 (103 E.V.), in questo caso in relazione ad una quantità di fieno di pessima qualità acquistata.

società ellenistico-romana.

ἐν τρισὶν ἡμέραις – a differenza dell'espressione che apre il secondo capitolo, la forma “ἐν – numero cardinale – ἡμέραις” è molto usata nei papiri documentari dimostrando così, diversamente dalla prima, di appartenere al linguaggio quotidiano<sup>783</sup>.

Si tratta in un gran numero di casi di contratti o di prestiti nei quali si statuisce che il pagamento o la restituzione della somma prestata avverrà entro un certo periodo di tempo: ἐν ἡμέραις [...]. Tra gli esempi, davvero molto numerosi<sup>784</sup>, riporto il testo di P.Alex.Giss. 25 (117 E.V.), una lettera scritta da due addetti al controllo delle inondazioni del Nilo allo stratega Apollonios per rassicurarlo sull'aratura dei terreni e la loro preparazione alla semina: ὀμνύομεν τῇ ν | Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τραϊανου̅ | Ἀδριανου̅ [Ἀ]ρίστου Σεβαστου̅ Γερμανικου̅ | Δακικοῦ Παρθικοῦ τύκην τὰ ὑπογεγραμμένα ἐδάφη πάντα ποιήσιν (l. ποιήσιν) | ἀυλακίσεσθαι, ὥστε ἔτοιμα εἶναι | πρὸς κατασπορὰν ἐν ἡμέραις τρισὶ (“we swear by the Fortune of the Emperor Caesar Trajanus Hadrianus Optimus Augustus Germanicus Dacicus Parthicus that we will cause all the land parcels listed below to be ploughed so as to be ready for sowing within three days”<sup>785</sup>).

ἐγερω̅ αὐτόν. – nei testi protocristiani la ricorrenza più immediata del verbo ἐγείρω̅ è in relazione alla resurrezione di Gesù, cosa che tra l'altro avviene chiaramente anche nel *Vangelo di Giovanni* al versetto 2,22: ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν [...] <sup>786</sup>. Volutamente meno esplicita è invece l'accezione del verbo nel versetto 19 dove Gesù in effetti parla della sua resurrezione ma con parole che producono un fraintendimento, sicché l'oggetto immediato del verbo è il ναός e il significato è quello di “edificare”<sup>787</sup>.

In generale il verbo non è molto usato nei papiri documentari, si presta ad assumere significati in parte differenti in base al contesto<sup>788</sup> ma mai relativi all'edificazione di un edificio.

**2,20** εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι<sup><2,6</sup>· τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς<sup><2,14</sup> οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις<sup><2,19</sup> ἐγερεῖς<sup><2,19</sup> αὐτόν; – il complemento di tempo con il dativo plurale del sostantivo ἔτος è discretamente attestato nei papiri documentari, molto spesso nei primi due secoli in lettere ufficiali.

È questo il caso di P.Berl.Leihg. II 35, col. II 20 (141 E.V.), decreto di detassazione di alcuni terreni nel quale si parla dell'impovertimento di un lotto dovuto alla siccità e all'abbandono degli ultimi anni: διὰ τὸ τοῖς προτέροις ἔτεσιν ἐν χερσεῖα γεγονέναι (“per l'essere stato in abbandono negli anni precedenti”<sup>789</sup>). In epoca più tarda la stessa forma grammaticale compare in alcune lettere private come auspicio di buona salute duratura: ἐρρωσθαί σε εὖχο(μαι), κυρία, | πολλοῖς ἔτεσιν εὐτυχ(οῦσαν) (“I pray for your health, lady, for many years in prosperity”<sup>790</sup>).

783 Anche nel vangelo infatti le due espressioni differiscono in quanto la prima ricorre nelle parole del narratore mentre la seconda nel discorso diretto di Gesù prima e dei «giudei» dopo.

784 Per il periodo compreso tra il I ed il II secolo si vedano BGU I 183, 8 (85 E.V.); I 251, 6 (81 E.V.); I 252, 9 (98 E.V.); III 915, 8 (I/II E.V.); IV 1057, 9 (13 A.E.V.); VII 1573, 17 (141-142 E.V.); P.Kron. 52, 21 (= P.Mil.Vogl. III 85; 138 E.V.); P.Lund. VI 3, 19 (= SB VI 9353; 140 E.V.); P.Mich. III 191-192, 23 (60 E.V.); V 340, col. II 54 (45-46 E.V.); P.Oxy. I 104, 24 (96 E.V.); III 496, 14 (= Chrest.Mitt. 287; 127 E.V.); XXXVIII 2857, 7 (134 E.V.); P.Ryl. II 154, 29 (66 E.V.); P.Tebt. I 14, 5 (= Chrest.Mitt. 42; 114 E.V.); P.Yale I 64, 17 (75-76 E.V.).

785 Traduzione a cura di LEWIS: *Life in Egypt*, 119.

786 L'espressione è presente alla lettera, ma riferita la Battista, in Lc 9,7 (cf. Mt 14,2). Sul risorgere dai morti di Gesù e l'impiego del verbo nei papiri documentari si veda KRITZER, Ruth E. in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PPATHOMAS / WINTER: 1. Korinter, 233-234.

787 Il *Vangelo di Giovanni* non è il solo ad accostare il verbo ἐγείρω̅ al sostantivo ναός, si veda per esempio Flavio Giuseppe: *A.J.* XV 391; XX 228.

788 «Die Bedeutungen von ἐγείρω̅ sind also vielfältig und richten sich nach dem Kontext», KRITZER in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PPATHOMAS / WINTER: 1. Korinter, 234.

789 Traduzione mia. Si vedano anche P.Oslo III 78, 5 (136 E.V.), editto dell'imperatore Adriano per concedere dei benefici relativamente al pagamento delle tasse agli agricoltori danneggiati da una scarsa inondazione stagionale del Nilo nel corrente anno nonostante negli anni precedenti (εἰ καὶ τοῖς προτέροις ἔτεσι ἐξῆς) le inondazioni siano state abbondanti e P.Petaus 84, 12 (185 E.V.): καὶ μέχρι (l. μέχρι) νῦν ἡμεῖς παρέσχομεν ἔτεσιν ἤδη δώδεκα (“e finora noi abbiamo garantito [il servizio dell'ufficio del *komogrammateus*] già per dodici anni”, traduzione mia).

790 P.Oxy. LV 3810, 21 (II/III E.V.), cf. anche P.Gen. I 75, 18 (III E.V.).

οικοδομήθη – anche se mai in relazione al ναός, il verbo, anche al passivo, ha larghissima diffusione nei papiri documentari. Quanto al significato – sul quale alcun dubbio può essere avanzato sia in relazione al vangelo che al materiale documentario – l'utilizzo all'interno di un rarissimo esempio di codice legale in greco dimostra la tecnicità del termine.

Si tratta di P.Oxy. XLVI 3285 fr. 1, 14-16 (II E.V.), frammenti di leggi riguardanti la regolamentazione di controversie sulla proprietà di terre e le relative costruzioni. Nel riportare la casistica delle situazioni di conflitto si scrive: εὐὰν δὲ ὁ ἡσσηθεὶς βούληται καθελεῖν τὴν οἰκίαν ἣν αὐτὸς ᾠκοδόμησε ἐν τῷ οἰκοπέδῳ καὶ ἀπανεγκασθαι τὰ οἰκοδομηθέντα, ἐπιχωρεῖται αὐτῷ λύειν αὐτὸν ἀπε[νεγκάμενον τὰ | οἰκ]οδομηθέντα. (“if the defeated party wishes to dismantle the house which he himself built on the plot and carry away the construction, it is permitted to him to purge himself (?) by carrying away the construction”).

**2,21** ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ<sup>2,14</sup> τοῦ σώματος αὐτοῦ. – la forma λέγειν περὶ è abbastanza ricorrente nel materiale documentario, spesso compare nelle lettere private ma anche in altre tipologie di documenti come i resoconti giudiziari<sup>791</sup>.

In P.Cair.Zen. I 59056, 6 (257 A.E.V.) Apollodotos scrive a Zenon: καλῶς δ' ἂν ποιήσαις καὶ σὺ ἐκεῖνος τε γ[ρά]ψας . . . | λέγειν περὶ ὧν ἂν χρεῖαν ἔχωσιν (“faresti bene tu stesso a scrivere loro [si riferisce al padre e ai fratelli di Zenone] di parlarmi riguardo ciò di cui hanno bisogno”<sup>792</sup>); cronologicamente più vicino al *Vangelo di Giovanni*, P.Oxy. III 599 è una brevissima lettera scritta da un anonimo all'amico Ptolemaios di Canopos: Πτολεμαίῳ τῷ Κανοπίτῃ τῷ φίλῳ. μηδὲν λέγε περὶ οὗ ὀφείλεις μου λογαριαδίου τῶν ὑλιστρῶν ἕως δώσης αὐτῷ (I. αὐτό) (“all'amico Ptolemaios di Canopos. Non dire niente riguardo al conto che mi devi dei filtri finché non ti vengono consegnati”<sup>793</sup>).

τοῦ σώματος αὐτοῦ. – i papiri documentari testimoniano di un ampio uso del termine σῶμα<sup>794</sup>, sebbene mai, cosa abbastanza ovvia, in relazione al ναός.

La tesi della sostituzione del tempio e del rituale ebraico con un nuovo culto basato sulla persona di Gesù può essere sostenuta solo se si collega in modo rigido il passo in questione con i versetti 14-17 e si tiene fede alle sole parole degli interlocutori di Gesù: al versetto 19 ci sono le parole che danno adito al fraintendimento («distruggete questo ναός e in tre giorni lo riedificherò»); in Gv 2,20 i giudei continuano a parlare del tempio di Gerusalemme, ma Gv 2,21 chiarisce che il ναός è il corpo di Gesù e nel versetto successivo il redattore dice che i discepoli, dopo la sua resurrezione, ricorderanno ciò che aveva detto (ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν)<sup>795</sup> e crederanno sia nella *Scrittura*<sup>796</sup> che nella sua parola. Gesù d'altronde accetta il tempio tanto da definirlo τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου.

Questa parte del secondo capitolo (Gv 2,18-22) è introdotta dalla richiesta di un «segno» da parte dei «giudei» alla quale Gesù acconsente con la frase per loro incomprensibile che allude alla resurrezione in tre giorni e dà luogo alla suddetta biforcazione. Essa inizia con la richiesta di un segno e consiste nello svolgimento di questa richiesta: il redattore prende le mosse da quanto è avvenuto – l'azione contro i venditori nel tempio – e introduce una situazione che solo formalmente ha a che fare con la precedente<sup>797</sup> ma che fondamentalmente introduce in questo capitolo iniziale del vangelo il tema della resurrezione. Detto altrimenti, mentre i giudei continuano a parlare del tempio, Gesù in realtà cambia argomento e parla invece delle vicende future. L'elemento centrale non è quindi il destino del tempio di Gerusalemme o del culto giudaico ma la rivelazione – espressa in

791 P.Mil.Vogl. I 25, col. II 35.38; col. IV 16 (127 E.V.).

792 Traduzione mia. Si veda anche P.Cair.Zen. II 59207, 2 (255-254 A.E.V.).

793 Traduzione mia. Altri esempi sono P.Yale I 79, 4 (150 E.V.) e PSI XII 1259, 6 (II-III E.V.).

794 Per il commento papirologico del termine si veda il contributo di KRITZER, Ruth E. in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPAETHOMAS / WINTER: I. Korinther, 203-224.

795 Il τοῦτο del versetto 22 si riferisce alle parole sull'equivalenza tra corpo e ναός.

796 Sia essa il *Salmo* del versetto 17 o un altro passo inteso in relazione alla resurrezione.

797 La terminologia infatti cambia e non si parla più del tempio ma del ναός.

modo incomprensibile non solo per i suoi oppositori ma anche per i discepoli<sup>798</sup> – della vera identità di Gesù<sup>799</sup> e, richiamando la terminologia di Moloney<sup>800</sup>, la relazione tra il Padre e il figlio. Parlare di sostituzione delle istituzioni e del rituale credo sia a questo punto non tanto sbagliato ma inidoneo a comprendere la situazione perché di fatto non c'è nessuna sostituzione né alcunché che faccia pensare ad un rifiuto del tempio ma anzi un riconoscimento del tempio come la casa del padre e una messa in primo piano della relazione Padre/figlio.

2,22 ὅτε οὖν ἠγήρηθη<sup>2,19</sup> ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν<sup>2,17</sup> οἱ μαθηταὶ<sup>2,2</sup> αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν<sup>2,11</sup> τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς<sup>2,1</sup> – l'espressione ὅτε οὖν non è molto attestata nei papiri documentari, né è dato rinvenirne un uso nella traduzione greca della *Septuaginta*. Gli unici esempi documentari risalgono a periodi abbastanza distanti dal I secolo: sono due lettere private (P.Ryl. IV 691, 9 [III E.V.]; BGU IV 1024, col. VI 17 [IV E.V.]) e un documento riguardante disposizioni relative a lavori pubblici (P.Petr. III 41, 20 [III A.E.V.]), di scarso interesse e attinenza rispetto al testo giovanneo se non per il fatto di recare la mera testimonianza dell'uso della forma espressiva.

ἐκ νεκρῶν – il sostantivo νεκρός ha nei papiri documentari un significato estremamente concreto e indica, molto materialmente, il cadavere senza astrazione alcuna. In alcuni casi il termine si trova in associazione con σῶμα.

P.Oxy. I 51 (173 E.V.) riporta la dichiarazione di un medico incaricato dallo stratega Claudianos di ispezionare il cadavere (σῶμα νεκρόν)<sup>801</sup> di un uomo trovato impiccato: τῇ ἐνεστώσῃ ἡμέρᾳ ἐπε|τράπην ὑπὸ σου διὰ Ἡρακλείδου | ὑπηρετοῦ ἐφιδεῖν (l. ἐπιδεῖν) σῶμα | νεκρὸν ἀπηρητημένον | Ἰέρακος καὶ προσφωνῆσαί σοι | ἦν ἐὰν καταλάβωμαι περὶ | αὐτὸ διάθεσιν. (“I was to-day instructed by you, through Heraclides your assistant, to inspect the body of a man who had been found hanged, named Hierax, and to report to you my opinion upon it”<sup>802</sup>); similmente in SB III 6011 (I A.E.V.), una lettera che Pechytes scrive ad Ammonios per chiedere aiuto nel trasporto di alcuni cadaveri, alle linee 3-8 si legge: εἶδέ, πῶς δυνηθῆς καταβῆναι, ἵνα κατα|πλεύσης μετ' ἐμοῦ μέχρι Κόπτου, ἐ|πεί ἔ|γραψα τοῖς [οἷς] [[ἰς]] Ἀπολλωνίου περὶ τῶν σο|μάτων (l. σωμάτων) τῶν ἀπὸ Κόπτου, ἵνα καταβῆς μετ' ἐμοῦ καὶ λάβωμεν τὰ σώματα, τὰ (l. ἃ) ἐκεῖ | [μ]ένουσιν ἐκεῖμενα δώδεκα (“see how you can come down in order that you may sail with me to Coptos, for I have written to Apollonius' people about the bodies from Coptos, in order that you may come down with me and we may take away the bodies lying there. There remain twelve lying there”) e alle linee 11-14 conclude Pechytes: ἐὰν μὴ σὺ θέ[λ]ης κατα|βῆναι, πέμψον τὸν ἀδελφ[ό]ν, ὅπως | καταβῆσῃ (l. καταβήσῃ), πρὶν τῶν νε|κρῶν . . . ., | ἵνα ἐπὶ τὴν ἐφαῦριν κατα|πλεύσωμεν. (“if you are unwilling to come down yourself send your brother that he may come before the bodies [spoil?], in order that we may sail down the next day”<sup>803</sup>); cf anche P.Grenf. II 77 (= P.Lond. III 717; Chrest. Wilk.498; Sel.Pap. I 157; 267-274 E.V.).

Anche se non in associazione con il σῶμα, il termine indica sempre un cadavere come in P.Fay. 103 (III E.V.), lista delle spese sostenute per una sepoltura alla cui prima linea si legge: λ[ό]γος ἀναλώματος τοῦ νεκροῦ (“lista delle spese per il morto”).

ὅτι τοῦτο ἔλεγεν – la particolarità del testo giovanneo rende difficile trovare documenti che in qualche modo possano avvicinarvisi, dal punto di vista formale il papiro forse più vicino è P.Cair.Zen. III 59454, 11 (246 A.E.V.), una lettera che Hippokrates scrive a Nikator lamentandosi delle molestie che sta subendo da quest'ultimo a causa di un presunto debito di 1000 drachme. Descrivendo il pessimo carattere del creditore, Hippokrates aggiunge ironicamente che non solo lui ma tutta la città la pensa allo stesso modo: καὶ τοῦτο οὐκ ἐγὼ μόνος λέγω, ἀλλ[ὰ πάντες] | οἱ ἐν τῇ πόλει· οὗτο πασίφιλος εἶ (“e questo non solo io lo dico, ma tutti in città: che sei proprio simpatico a tutti”<sup>804</sup>).

798 Che capiranno le sue parole solo dopo la resurrezione.

799 «[...] questo sguardo sulla comunità di Cristo, che s'allontana dal culto giudaico ed ha riconosciuto la sua autonomia, resta in secondo piano; la spiegazione più diretta è quella cristologica», SCHNACKENBURG: Il vangelo, 513.

800 Vedi il commento esegetico al versetto nella Prima parte.

801 Cf. P.Bodl. I 167, 6 (311 E.V.).

802 Linee 5-11.

803 Traduzione a cura di GRIFFITH, Francis L.: A Tourist's Collection of Fifty Years Ago, JEA 3, 1916, 193-198, 197.

804 Traduzione mia.

καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ – come scritto sacro la γραφή compare nel materiale documentario solo in epoca molto tarda e in scritti cristiani<sup>805</sup>; nei secoli precedenti assume significati differenti in base al contesto<sup>806</sup>. Tra i più diffusi e attestati il termine può significare “lista” o “elenco”, di gran lunga l’accezione più presente; “patto” o “contratto”; “lettera”<sup>807</sup> e, di conseguenza, non si accorda in alcun modo e caso con il verbo πιστεύω<sup>808</sup>.

Il senso più prossimo, anche se assolutamente privo di sfumature religiose, al testo giovanneo può rinvenirsi nell’uso giuridico e contrattuale del termine, in essi la γραφή è il patto che intercorre tra due parti<sup>809</sup>.

P.Mich. V 238 (46 E.V.) è un lungo elenco dei contratti registrati nel *grapheion* di Tebtunis nei 4 mesi da Sebastos a Choiak del settimo anno dell’impero di Claudio, il verso del papiro riporta invece l’annotazione di un impiegato del *grapheion* nella quale si legge: ζήτη ποῦ ἐγένετο ἡ γρ(αφή) | το(ῦ) Ἀλεξάνδρο(υ) | εἰς τὸ(ν) υεῖδ(ν) Λαρεῖ[.]ο( )<sup>810</sup> (“see where the contract of Alexander with the son of ... has gone”); un altro esempio si ha in C.Pap.Gr. I 7 recto, col. II 63 (= P.Amst. I 41; SB XII 11248; 8 A.E.V.) un contratto con il quale Epiphonion dà in affitto per due anni a Diadora il proprio figlio Epaphroditos perché sia da lei cresciuto, la clausola finale recita: τῆς πράξεως ο[ὔ]σης Ἐπει[φανί]ωνι ἐκ τ[ε] αὐ[τῶ]ν καὶ ἐκ τῶν | ὑπαρχόντων αὐτοῖς πάντων. ἡ γραφή κυρία. (“Epiphonion having the right of execution upon the acknowledging parties themselves and upon all their property. The agreement is valid”<sup>811</sup>).

L’analogia, per quanto estremamente debole, è lontanamente rinvenibile nell’idea di “patto” tra Dio e il popolo di Israele di cui l’esistenza ed il rispetto della γραφή – ossia gli scritti giudaici – rappresenta una garanzia.

καὶ τῷ λόγῳ – nel versetto 22 la parola λόγος ha il semplice significato di “discorso” e non presenta particolari problemi interpretativi nella lettura dei papiri documentari<sup>812</sup>. Nel *Vangelo di Giovanni* il λόγος ha però ben altra rilevanza e assume un significato tanto importante quanto particolare essendo il frutto di una riflessione teologica profonda interna alla comunità giovannea che, come tale, non trova riscontro nel materiale documentario.

## 2.4 La prima Pasqua a Gerusalemme e il problema della fede (Gv 2,23-25)

2,23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις<sup>< 2,13</sup> ἐν τῷ πάσχα<sup>< 2,13</sup> ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν<sup>< 2,11</sup> εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα<sup>< 2,11</sup> ἃ ἐποίει<sup>< 2,11</sup> – la forma ὡς δὲ è molto diffusa nei papiri documentari, quasi sempre però ha valore causale e non temporale come nel vangelo.

Fa eccezione P.Cair.Zen. III 59379, 3-4 (III secolo A.E.V.), una lettera che Ammeneus scrive a Zenon avvisandolo

805 Si veda P.Lond. III 981, 4 (IV E.V.); SB I 5273, 8 (V E.V.), ARZT-GRABNER, Peter in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPHOMAS / WINTER: I. Korinther, 475-476.

806 Cf. PREISIGKE, Wörterbuch s.v. γραφή.

807 Solo in PSI V 498, 3 (III A.E.V.).

808 Per quanto riguarda l’uso del verbo nei papiri documentari Franz Winter rileva che «am besten bezeugt ist die Verbindung mit dem Dativ in der Bedeutung “vertrauen”», WINTER, Franz in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPHOMAS / WINTER: I. Korinther, 93.

809 Si tenga però presente che il significato religioso del termine è attestato fin dal III secolo A.E.V. nella *Lettera di Aristeo* (155), ha quindi una sua storia e una vita propria e ogni richiamo ai papiri documentari può essere utile esclusivamente come tentativo di rinvenire delle lontane analogie.

810 P.Mich. V 238 verso 1-4 (46 E.V.).

811 Traduzione a cura di VAN LITH, Sophia M.E.: Lease of Sheep and Goats / Nursing Contract with Accompanying Receipt, ZPE 14, 1974, 145-162, 152. La stessa formula finale è presente anche in SB VI 8974 fr. 3, col. II 39 (I A.E.V.): ἡ δὲ ἡ γραφή ἤδη κυρία ἔστω.

812 Per il commento papirologico del termine in questa accezione si veda ARZT-GRABNER, Peter in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPHOMAS / WINTER: I. Korinther, 47.

che due dei maiali che erano stati destinati al sacrificio per la festa in onore di Arsinoe sono stati rubati durante il viaggio verso un villaggio non specificato: ὥς δὲ [κ]ατήγαγον αὐτὰ ἀπελθὼν εἰς τὴν | [. . . . .]ν ἀπ[ό]λωλεν [ῆ]μ[ῶν] ἰερεῖα β̄ (“mentre li [i maiali destinati al sacrificio: ἰερεῖα] conducevo giù andando verso [...] sono stati persi da noi due animali per il sacrificio”<sup>813</sup>).

ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις – la stessa identica forma per indicare lo stato in luogo compare per tre volte nel *Vangelo di Giovanni*<sup>814</sup>; nei rari casi in cui la città di Gerusalemme viene citata nei papiri documentari lo stato in luogo viene reso con il dativo ma senza l'articolo.

P.Cair.Zen. I 59004 (= C.Pap.Jud. I 2 fr. 2 [a]; 259 A.E.V.) registra le quantità di farina distribuita ai lavoratori che seguivano Zenon durante il suo viaggio in Palestina:

	ἀλεύρ[ων]		
	ἐν Στράτων[ο]ς πύ[ργω]ι ἀρ(τάβας) ε		
	Ἱεροσολύμ[οις]		ς
	ἐν Ἐριχο[ῖ]		ε
5	ἐν Ἀβέλλοις	γ	
	Σουραβιτ...οις		ἀρτάβας θ
	Λακάσοις	ιδ	
	Νόη		ι
	Εἰτουι		ζ
10	Βαιτιανάτοις		ιζ
	Κυδίσωι	β	
	ἐν Πτολεμαίδι		δ

“Flour: in Straton's Tower 5 artabai; Jerusalem 6; In Jericho 5; in Abella 3; Surabit... 9 artabai; Lakasa 14; Noe 10; Eitoui 7; Baitianata 14; Kydisos 2; In Ptolemais 4”.

Non è raro però che il nome di una città sia preceduto da un articolo, si vedano per esempio P.Tebt. I 53, 9-10 (110 A.E.V.): ἐν τοῖς περὶ τὴν Κερκεσίριν πεδίοις (“in the plains near Kerkeosiris”); P.Petr. II 45, col. II 22 (= P.Lond. III 574; III A.E.V.): εἰς τὴν Σελευκειαν; UPZ I 42, 29-30 (162 A.E.V.): ἐκ τῆς Μέμφεως; BGU X 1925, col. II 37 (145-131 A.E.V.): ἐν τοῖς Κεραμείοις; P.Amh. II 31, 7 (112 A.E.V.): ἐν τοῖς Μεμνονείοις; P.Col. V 1 verso 4, 34.100 (160-180 E.V.): ἐν τοῖς Μακεδόσι.

ἐν τῷ πάσχα – l'uso della forma “ἐν – nome di una festa al dativo” con significato temporale è molto attestata nei papiri documentari in riferimento per esempio ai mesi o ai giorni, meno diffuso ma non assente è la correlazione con una festa religiosa.

Stud.Pal. XX 85 (320-321 E.V.) è una lista del vino fornito in varie occasioni, alle linee 10-11 si legge:  
 [Μεχε]ῖρ ἰγ̄ Ἀκίλλει ἰατρῶ ἑορτῆ Ἀσκληπίων κν(ἰδία) ς  
 ]ι λ̄ ὁ[μοίως] τῷ [α]ὐτῷ ἐν ἑορτῆ Ὀμηρίων κν(ἰδία) κ

“L'undicesimo giorno del mese di *Mecheir* al medico Achilleus durante/per la festa in onore di Asklepiion: 6 *knidia* di vino. Il trentesimo giorno del mese di [...], allo stesso, durante/per la festa in onore di Omero: 20 *knidia* di vino”<sup>815</sup>.

Con un significato più distante dal vangelo, ma con la stessa forma grammaticale, il testo di P.Oxy. VII 1025 (= Chrest.Wilk. 493; Sel.Pap. II 359; III E.V.) è una lettera scritta dagli amministratori della città di Euergetis per scritturare un attore e un omerista in occasione della locale festa in onore di Koronos. Alle linee 10-15 scrivono: ἐξαυτῆς ἦκετε, καθῶ[ς] | ἔθος ὑμῖν ἐστιν συμπανηγυρίζειν, συνορτάσου|τες ἐν τῇ πατρῶα ἡ[μῶν] | ἑορτῇ γενεθλίω τοῦ Κρόνου | θεοῦ μεγίστου (“venite subito, come è vostra abitudine di celebrare con noi la solennità, per partecipare con noi alla festa tradizionale per il dio Kronos, il dio più grande”<sup>816</sup>). Del tutto assente dal materiale documentario è però la ripetizione ἐν τῷ – nome della festa – ἐν τῇ ἑορτῇ.

ἐν τῇ ἑορτῇ – in queste parole si può rinvenire un senso temporale, «durante la festa», oppure un

813 Traduzione mia.

814 Gv 2,23; 5,2; 10,22.

815 Traduzione mia.

816 Traduzione a cura di TEDESCHI, Gennaio: Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica nella documentazione epigrafica e documentaria, PLup 11, 2002, 87-187, 169.

riferimento spaziale: «tra la folla che era alla festa»<sup>817</sup>. A fronte delle numerose testimonianze documentarie della prima accezione del termine<sup>818</sup>, non sembra che la seconda sia attestata in alcun documento. L'espressione “durante la festa” è però solitamente resa con il semplice dativo, la forma introdotta da ἐν (ἐν τῇ ἑορτῇ) è molto tarda e – ad eccezione della frammentatissima lista di spese di BGU XIV 2428, 20.36 (I A.E.V.) e di una lettera del III secolo (P.Oxy. LV 3812, 10: ταῦτα δὲ σοι γράφω ἐν ἑορτῇ (l. ἐν ἑορτῇ) [“I write this during the festival”]) – attestata per lo più a partire dal IV secolo<sup>819</sup>. Ciò potrebbe forse supportare l'ipotesi del significato spaziale.

Una rassegna generale delle ricorrenze del termine mostra una certa genericità nell'espressione τῇ ἑορτῇ che si presta a indicare tanto l'andare “ad” una festa in generale quanto qualcosa che accade “durante” la festa. P.Flor. III 388, 60 (I-II E.V.) riporta un λόγος οἴνου relativo a varie occasioni, una delle quali è una festa nel mese di Faofi: καὶ ἐν μηνὶ Φαῶφι τῇ ἑορτῇ παρ' αὐτοῦ ἐκ τῆς β' ληνοῦ α (“e per la festa nel mese di Faofi da lui [fornitore precedentemente nominato] dal secondo ληνός: 1 [non viene specificata l'unità di misura del vino]”<sup>820</sup>); BGU III 845, 16-19 (II E.V.) è una lettera alla propria madre nella quale si chiede l'invio di un copricapo in occasione della festa in onore di Serapis: καὶ χρεῖαν ἔχω μαφόρτου καὶ πᾶν | ποίησον τοῦ τὰ ἐπιβάλλοντα | τῇ ἑορτῇ τοῦ Σαράπισ (l. Σαράπιδος) φροντίσαι καὶ πέμψαι (“e ho bisogno di un copricapo e fai di tutto per provvedere a inviare ciò che mi manca alla/per la festa di Serapides”<sup>821</sup>); BGU I 48, 17-18 (II-III E.V.): ἐὰν ἀναβῆς τῇ ἑορτῇ (“se sali alla festa”); P.Oxy. VII 1025 (III E.V.)<sup>822</sup>; P.Oxy. LV 3812, 10 (III E.V.)<sup>823</sup>; PSI XIII 1331, 21-22 (III E.V.): τάχα κἀγὼ δύναμαι ἀναβῆνα[ι τῇ ἑορτῇ (“probabilmente anche io posso venire alla festa”<sup>824</sup>).

πολλοί – l'uso sostantivato dell'aggettivo πολὺς compare in alcune occasioni anche nei papiri documentari databili fino al II secolo. Si tratta di differenti tipologie di documenti: due lettere e una petizione.

P.Cair.Zen. IV 59643 (III A.E.V.) riporta parte di una lettera o di un *memorandum* indirizzato a Zenon, alle linee finali (23-27) si legge: παρῆν δὲ καὶ Μικίνας καὶ Στάτιος καὶ Καλλίστρατος καὶ Πισίθεος καὶ πολλοὶ τῶν ἄλλων (“c'erano anche Mikinas e Glaukos e Staios e Kallistratos e Pisisitheos e molti degli altri”<sup>825</sup>); in P.Oxy. II 237, col. VIII 9 (186 E.V.) è invece una petizione nella quale si parla di «molti dei creditori»: πολλοὶ τῶν χρημάτων ἀπαιτουμένων; SB XVI 12579, 10 (II E.V.), una lettera, menziona infine πολλοὶ ὄντες τῇ μωρία (“molti che sono nella follia”).

ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ – la prima testimonianza documentaria della forma πιστεύω εἰς risale ad una lettera cristiana del IV secolo (P.Lond. IV 1929, 14), nei secoli precedenti si riscontra una correlazione tra il sostantivo πίστις e la preposizione εἰς solo all'interno di una formula di garanzia utilizzata in alcuni documenti concernenti prestiti e ipoteche.

Può essere utile citare al riguardo il testo di P.Flor. I 86, 3-4 (= Chrest.Mitt. 247; I E.V.), la copia di una petizione indirizzata all'*archidikastes* con la quale Eudaimon inizia il recupero di tre crediti concessi a Dydime dietro ipoteca di un suo fondo. Essendo stato il terreno – gravato delle tre ipoteche – venduto a Sarapias subito dopo la scadenza del primo termine di pagamento, Eudaimon chiede che Sarapias si faccia garante di tutti e tre i crediti e ciò viene così riportato nella petizione: κ[αθ' ἃ]ς [διέ]ταξεν ὁ αὐτ[ὸς] Εὐδαί[μων γεν]έσθ[αι] κατὰ πίστιν εἰς Σαραπί[α]δα Ἐρμ[α]ίου ἀπὸ τῆς [αὐτ]ῆς πόλ[εως] συγγρα[φ]ᾶς (l. συγγραφᾶς) | [δαν]είων τρεῖς (“lo stesso Eudaimon ha disposto essere i tre documenti di prestito sotto la garanzia/fiducia di [κατὰ πίστιν εἰς] Sarapias, figlio di Hermaios, della stessa città”<sup>826</sup>). I tre contratti devono quindi essere redatti «su fiducia in Sarapias» cioè dietro sua garanzia, il sostantivo assolve dunque in questo caso una funzione simile a quella del verbo e rende l'idea dell'avere fiducia in

817 SCHNACKENBURG: Il vangelo, 514-515.

818 Un elenco esaustivo delle ricorrenze del termine in occasione di feste religiose è in VANDONI, Mariangela: Feste pubbliche e private nei documenti greci, Milano 1964, 145.

819 P.Laur. II 36, 2 (V E.V.); P.Oxf. 16, 16 (VI-VII E.V.); P.Oxy. XXVII 2480, 25 (565-566 E.V.); PSI VIII 953, col. VI 59 (VI E.V.); SB XVIII 13585, 1 (V-VI E.V.); XVIII 13586, 13 (VI-VII E.V.); Stud.Pal. XX 85, col. I 10.11 (senza articolo; 320-321 E.V.).

820 Traduzione mia.

821 Traduzione mia.

822 Vedi voce precedente.

823 Vedi sopra.

824 Traduzione mia.

825 Traduzione mia.

826 Traduzione mia. Altra ricorrenza della formula è in BGU IV 1171, 17 (10 A.E.V.) e P.Marm. 7,26 (190 E.V.).

qualcuno.

Commentando 1Cor 1,13 Michael Ernst rinviene il contesto papirologico più prossimo alla formula εἰς τὸ ὄνομα nella terminologia bancaria antica dove indica il destinatario del versamento di una somma di denaro<sup>827</sup>. L'elemento più importante della locuzione è proprio l'idea del passaggio di proprietà, sicché, sempre nell'ambito del passo paolino<sup>828</sup>, l'autore può suggerire che «taufen “auf den Namen Jesu” bedeutet also eine kultische Übereignung»<sup>829</sup>.

Il “credere nel nome di” non compare mai nei testi documentari; soltanto in un papiro, sempre a carattere giuridico-economico, c'è una relazione tra la πίστις e il nome di qualcuno.

CPR VI 1 (125 E.V.) è il testamento di Ammonios che, disponendo i suoi averi in favore dei figli, alle linee 16-17 scrive: ἐν δὲ οἷς ἐνοφ[ειλ]ο[μένοις] ἔστιν καὶ δάν[ειο]ν τῆς μητρ[ός] μου Ἰσαρούτος ἀργυρίου δραχμῶν χιλίων γενόμε[ε]νον κατὰ πίστιν ἐπ' ὀνόματος τοῦ ἀδελφοῦ μου Θέωνος (“per quanto riguarda il denaro [che mi è] dovuto c'è anche un deposito di mia madre Isarus di 1000 drachme garantito [γενόμενον κατὰ πίστιν] sul nome di mio fratello Theon”<sup>830</sup>).

Come si vede il papiro è estremamente distante dal testo giovanneo e non offre particolari delucidazioni. Si può in sostanza confermare – nonostante la scarsità di testimonianze – quanto è rilevabile per il passo paolino: come il battezzare così anche il “credere nel nome” può essere visto come un “porsi sotto la tutela di”.

Del resto, anche ampliando la serie di testimonianze della forma εἰς τὸ ὄνομα, si vede come l'idea dominante sia sempre, al di là del verbo usato, relativa all'essere sotto la volontà, la disposizione o la responsabilità di qualcuno.

Così è per esempio in P.Tebt. II 577, 9-11 (= SB XVIII 13089; 37 E.V.), la ricevuta dell'affitto di un terreno di proprietà reale nella quale l'affittuario dichiara che procederà alla misurazione «per conto di/a nome di Pitos»: καὶ μετρήσομαι εἰς τὸ ὄνομα Πιτώτος; in P.Mich. V 477 Terenzianos scrive al padre Tiberianos che ha stipulato un contratto per conto di un terzo per sapere il nome del vero intestatario del contratto in modo da poter procedere alla registrazione: αὐτοῦ οὗ ἔστιν εἰς τὸ ὄνομα τὸ γράμ[μα γεγραμμένο]ν ἵνα [κατ]αγράφῃ (“the person in whose name the document was drawn, in order that I might record it”<sup>831</sup>); altra registrazione di un contratto è in P.Giss. 6, col. III (117-118 E.V.) dove alle linee 4-6 si legge: ἀναγράφ[ο]νται περὶ τὴν αὐτὴν | κωμογρα[μ]μ[α]τ[ε]ί[αν] εἰς ὄνομα μου βασιλικὴν γῆν (“registriamo nello stesso ufficio del *komogrammateus* [citato nella colonna precedente] a mio nome la terra reale”<sup>832</sup>); molto istruttivo è anche il testo di P.Mert. I 23 (II E.V.) una lettera di affari nella quale Parais scrive al suo socio Dionysios di pagare a Taphorsois 500 drachme per la vendita di un terreno e di registrare la transazione a nome di chi vuole: καὶ ἐὰν θέλῃς εἰς ὄνομα[ί] μου τὸν | χρηματισμὸν ποιῆσαι ποίησον (l. ποιήσον), ἢ εἰ ἐθέλῃς εἰς ὄνομά σου ἀδιάφορον<sup>833</sup> (“and if you wish to make out the instrument in my name do so, or if you wish to make it in your name it makes no difference”).

È questo uno dei rari casi in cui ci si trova di fronte ad una convergenza relativamente evidente e inequivoca tra il testo giovanneo e il materiale documentario. Certamente nel vangelo l'espressione εἰς τὸ ὄνομα è parte di una riflessione teologica e di un pensiero che si discosta dal linguaggio dei papiri menzionati e prende le mosse verso una direzione indipendente, tuttavia è identica nella forma a un modo di dire proprio del linguaggio giuridico-economico e credo possa legittimamente far pensare a contatti con tale sfera semantica e a profonde – ossia implicite e sedimentate – analogie.

Ricomponendo l'espressione ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ e rileggendola alla luce dei papiri

827 Esempio classico è P.Cair. Zen. V 59808, 1-2 (257 A.E.V.), una lettera indirizzata a Zenon: Κρίτων Ζήνωνι χαιρεῖν. . . ]α δραχμὰς ἄς ὀφίλει Σαραπίων | εἰς τὸ ὄνομα τὸ Σόσου, (“Kriton a Zenone saluti. Le . . . drachme, che Sarapion deve a Sosos ...”).

828 «[...] o è nel nome di Paolo (εἰς τὸ ὄνομα Παύλου) che siete stati battezzati?»

829 ERNST, Michael in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 70-72.

830 Traduzione mia.

831 Cf. ERNST: in ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 71.

832 Traduzione mia.

833 Linee 7-9.

documentari si ha quindi l'impressione che il significato possa spingersi oltre la semplice traduzione «e credettero in lui», traspare infatti l'idea di un passaggio, una transizione da un dominio all'altro, da una sfera di responsabilità ad un'altra verso la quale i πολλοί ripongono la propria fiducia. E tuttavia, i due versetti che seguono rendono noto che ciò non è ancora abbastanza perché Gesù mostra diffidenza verso questo tipo di fede basato sulla mera visione dei suoi «segni» perché «tutto ciò che si vede per mezzo del segno è che Gesù è un operatore di prodigi»<sup>834</sup> e non l'unigenito Figlio del Padre<sup>835</sup>. Richiamando alla mente quanto detto a proposito del «segno» nel pensiero giovanneo, si può aggiungere ora una ulteriore considerazione: esso è una “prova” della gloria di Gesù, del suo essere Figlio unigenito; vedere (θεωρέω<sup>836</sup>) i suoi segni significa vedere la sua gloria – non semplicemente un atto prodigioso – e porsi sotto il “dominio” del Figlio. Si può quindi stabilire una corrispondenza tra vedere il segno e “credere nel nome” di chi l'ha compiuto da una parte e vedere la gloria attraverso il segno e credere nel nome del Figlio unigenito dall'altra.

θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα – il verbo θεωρέω non viene mai associato con il «segno», compare in generale non molto spesso nei papiri documentari e le scarse testimonianze confermano comunque la traduzione consueta che viene data al verbo di “guardare”, “osservare” riferito sia a persone che a cose.

Anche se poco frequente, non sembra che l'uso sia circoscritto ad un periodo storico particolare e le testimonianze vanno dal III secolo A.E.V. al V-VI E.V.. Per il periodo di maggior rilevanza ai fini del commentario si possono prendere in considerazione alcuni documenti: in P.Tebt. I 58, 24-27 (III A.E.V.) l'oggetto è lo scrivente, un addetto alla riscossione delle tasse che viene osservato da un suo collega con il quale si trova a rivaleggiare, οὔτος οὖν | θεωρήσας με ὡς | προσεδρεύοντα καθ' ἡμέραν (“questi dunque vedendomi aspettando ogni giorno”)<sup>837</sup>; P.Giss. 9, 10 (II E.V.) parla invece del guardare delle tracce (ἵχνος ἐθεώρο[υ]).

**2,24** αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς<sup>< 2,1</sup> οὐκ ἐπίστευεν<sup>< 2,11; 2,23</sup> αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας – il verbo πιστεύω non si trova mai seguito dal pronome dimostrativo αὐτόν in luogo del riflessivo ἑαυτόν<sup>838</sup> né dal pronome riflessivo stesso, è invece ben testimoniato l'uso con il dativo (nel vangelo αὐτοῖς), forse anche con il significato di “confidare”.

Con questa sfumatura può forse intendersi SB III 6264 (II E.V.), lettera scritta da una madre al proprio figlio: ἀνερ| χόμενος δὲ ἔδωκα σοι κερμάτιον, | ὅτι δέξασα τὰ | σιτάρια ἐν αὐτῷ | γὰρ τῷ μηνὶ [οὐ]χ εὔρον δῶναί (l. δούναι) σ[οι]. | Οὐδὲν σε γὰρ | ὑποστέλλομε (l. ὑποστέλλομαι), | πάντα σοι γὰρ | πιστεύω, ἢ γὰρ | γυνή σου λέ γι (l. λέγει), ὅτι | οὐδὲν πιστεῦη (l. πιστεύει) (“when you came up, I gave you small coins because I received some grain; but this month I could not find [anything] to give you. I am keeping nothing back from you because I trust you in everything. Your wife says in fact, «She does not trust you»”<sup>839</sup>).

διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν – il materiale documentario mostra un ampio uso della preposizione διὰ seguita da un infinito sostantivato (τὸ ...).

Nonostante la maggior parte delle testimonianze venga da documenti ufficiali come contratti e petizioni, anche alcune lettere mostrano l'uso della forma grammaticale. In P.Col. III 8 (257 A.E.V.) Artemidoros scrive a Zenon di un suo errore nel pagamento delle spese per un trasporto di cereali: non essendo stato avvertito dai membri dell'equipaggio che una parte del carico apparteneva al proprietario della barca, ha pagato per intero le spese del viaggio che sarebbero dovute essere invece ripartite: καταβεβλήκαμεν παντὸς | τοῦ πλοίου φόρετρα διὰ τὸ μὴ εἰπεῖν ἡμῖν [τοὺς] ἐπὶ τοῦ πλοίου (“I have paid the transport charges for the entire lading because these upon the boat ...”)<sup>840</sup>.

834 BROWN: Giovanni, 166.

835 Gv 1,14; 3,18.

836 È il verbo usato sia in Gv 1,14 che in 2,23.

837 Traduzione mia. Il verbo riferito a persone è anche in SB V 7523, 4 (153 E.V.).

838 Questa è infatti la lettura di molti testimoni del *Vangelo di Giovanni* tra i quali anche P<sup>66</sup>.

839 Traduzione a cura di BAGNALL / CRIBIÖRE: *Women's Letters*, 282. In altre circostanze il verbo πιστεύω può con maggior certezza assumere il significato di “confidarsi”, si veda al riguardo WINTER in ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 94.

840 Linee 3-4. Un'altra lettera è P.Fay. 123, 7 (100 E.V.).

I verbi usati sono tra i più vari, molto spesso si trova l'infinito del verbo essere, così in P.Fam.Tebt. 3, 12 (92 E.V.), copia di una omologia, Areios vende un terreno avvertendo che il magazzino e una diga saranno in comune con il proprietario di un terreno adiacente: διὰ τὸ μίαν εἶναι σφραγιδα τῶν δύο ἀρουρῶν (“because the two arourae form a plot”). BGU XIII (156 E.V.) è una lettera scritta dallo stratega a un sacerdote per rassicurarlo circa l'adempimento di tutti i requisiti necessari per la circoncisione dei figli di Pakysis: è possibile procedere alla circoncisione *poiché* è stata presentata la prova della discendenza dei figli da Pakysis (διὰ τὸ παρατεθεῖσθαι τὰς τοῦ γέ|γους αὐτῶν)<sup>841</sup>; in BGU XV 2484 (II E.V.) si affitta per un anno un bosco di palme stabilendo che l'affittuario dovrà espletare tutte le operazioni necessarie per la cura delle piante e che la raccolta avverrà dopo lo scadere dell'anno stabilito per la durata del contratto. Una clausola (ll. 11-13) precisa però che anche se la raccolta avverrà dopo la scadenza del contratto, non per questo l'affittuario dovrà prolungare il pagamento dell'affitto: μὴ ἐξεῖναι δὲ ὑμῶν (l. ὑμῶν) τοῖς περὶ τὸν Παπυτωνῶν | μετὰ τὸν χρόνον[ν] κατασχεῖν με τῆδε τῆ μισθῶσι (l. μισθῶσει) | διὰ τὸ εἶς | ἰσιόν (l. εἰσιόν) [ἔτος] μεμισθῶσθαι (“but it will not be permitted after the lease expires for you, the associates of Papontos, to bind me with this lease because the lease has been made to extend to the coming year”<sup>842</sup>).

Un discreto numero di testimonianze viene anche dai papiri dell'archivio di Babatha nei pressi del Mar Morto. In P.Babatha 13; 14; 15 si assiste al ricorso intentato da Babatha contro i tutori (ἐπίτροποι) del proprio figlio, divenuto orfano di padre<sup>843</sup>, per l'inadeguatezza della somma che mensilmente versano per il suo mantenimento. P.Babatha 13 (124 E.V.) è la petizione con la quale Babatha dà inizio al suo ricorso; pur essendo il testo molto frammentato, alle linee 23-24 si legge la motivazione della sua azione: διὰ τὸ μ[ὴ] ἀρχεῖ[ν] ταῦ[τα] εἰς | τρ[ο]φήν (“per non essere sufficiente [la somma versata di due *denarii*] al mantenimento”<sup>844</sup>); un anno dopo, in P.Babatha 14 (125 E.V.), l'azione legale continua con una convocazione di uno dei tutori presso il governatore (ἡγεμῶν) di Petra διὰ τὸ σε μὴ δε[δωκέναι τῶ] υἱ[ῶ] μου [± 10] (“per non aver dato a mio figlio . . .”<sup>845</sup>). Negli stessi giorni Babatha rilascia anche una deposizione per chiarire tutta la situazione e ancora una volta inizia il racconto dei fatti negli stessi termini: διὰ τὸ ὑμᾶς μὴ δεδωκέναι τῶ υἱῶ μ[ου] ὀφρανῶ [± 8] τροφῆα. Sempre in P.Babatha 15 (125 E.V.), alle linee 34-35 si trova un modo di dire molto diffuso nei papiri documentari, una formula finale con la quale lo scriba rende noto il suo nome e dichiara che Babatha è analfabeta: Ἐλεάζαρος Ἐλεάζαρου ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῆς | ἐρωτηθεὶς διὰ τὸ αὐτὴν μὴ εἶδέναι (l. εἶδέναι) γράμματα (“I, Eleazar son of Eleazar, wrote for her by request, because of her being illiterate”)<sup>846</sup>.

Letteralmente διὰ τὸ γινώσκειν non compare mai nei papiri ma solo in una iscrizione proveniente dalla città della Caria Priene in onore del suo ricco e generoso cittadino Moschion. Si tratta del lungo testo di IPr. 108, col. IV (129 A.E.V.) dove, in una parte talmente rovinata da rendere incomprensibile il senso del passaggio (l. 144), si legge: [± 18] διὰ τὸ γινώσκειν, ὄ[τι] | . . . ε [± 21].

Anche se con alcune importanti eccezioni, “διὰ τὸ – infinito”, che nei papiri si è visto non comparire mai con l'infinito del verbo γινώσχω, trova quindi il più delle volte applicazione in clausole di contratti o comunque in documenti aventi carattere legale come le petizioni. La scelta dell'espressione nel testo del vangelo può forse essere vista come un tentativo di imprimere rigore e perentorietà alla narrazione nel descrivere la reazione di Gesù al credere insufficiente dei “molti” e il suo soprannaturale “conoscere tutti”.

πάντας – l'uso sotantivato dell'aggettivo non è in generale molto diffuso e tende a comparire in documenti abbastanza tardi<sup>847</sup>, spesso nei saluti finali delle lettere private.

Tra le testimonianze del I secolo in una lettera l'ignoto mittente scrive: ἥδιστα πάντας καταλείψω<sup>848</sup>. Nei saluti finali in P.Giss.Univ. 20, 40-41 (II E.V.) si legge: Πτολεμαῖος πάντας ἀσπάζεται (“Ptolemaios saluta tutti”); P.Abinn. 10, 27-30 (346 E.V.) è un'altra lettera che si conclude con le parole: πρόσσειπε παρ' ἐμοῦ | τὴν κυρίαν μου τὴν σύμβιον σου | καὶ τὰ παιδία σου καὶ πάντας | ἡδέως κατ' ὄνομα (“give my kind greetings to my lady your wife and your children and everybody individually”). Sempre in una lettera dell'archivio di Abinneos si scrive: ἐπειδὴ | πρῶ

841 Linea 3: “because he [Pakysis] deposited the (proofs) of their lineage”.

842 Letteralmente “per l'essere stato affittato (il terreno) nell'anno che viene (in riferimento al solo raccolto che avverrà dopo la scadenza del contratto, cioè l'anno dopo)”.

843 Uno dei due è il fratello del defunto.

844 Traduzione mia.

845 Linea 26.

846 La formula è davvero molto diffusa soprattutto nella prima metà del I secolo E.V., tra I e II secolo si vedano per esempio BGU I 183, 31.33.48 (85 E.V.); 189, 15 (7 E.V.); II 526, 39 (86 E.V.); III 906, 23 (34/35 E.V.); IV 1037, 39 (48 E.V.); CPR XV 47, 5 (41-54 E.V.); P.Athen. 25, 22 (61 E.V.); P.Fouad. 15, 29 (119 E.V.); P.Mich. III 186, 37 (= SB III 7031; 72 E.V.); P.Par. 17, 22 (153 E.V.); PSI VIII 929, 36 (111 E.V.).

847 Anche se non senza eccezioni come in P.Cair.Zen. III 59300, 14 (= PSI IV 434; 250 A.E.V.).

848 “Dimenticherò felicemente tutti”, P.Lond. III 897, 8 (84 E.V.).

σεις (l. πράσσεις) θέλο (l. θέλω) σε πάντοτε καλῶς | ἔχειν ἀλλὰ θελομέν σε ἐξ ὀλίγου | λημματισθῆναι, τοῦτω (l. τοῦτο) γὰρ παρὰ πάντας καλῶς ἐστὶν καὶ παρὰ θεῶ (“finché commerci, voglio che tutto ti vada bene, ma vogliamo anche che metta da parte qualcosa, ciò infatti è un bene sia per tutti gli uomini che per il dio”<sup>849</sup>).

È interessante in questo ultimo papiro l'accostamento dell'elemento umano espresso con il solo πάντας con quello divino (παρὰ θεῶ), cosa che si riflette nel significato delle parole del vangelo dove il termine può avere un senso che comincia a trascendere la situazione concreta dei presenti verso un senso più esteso “tutti gli uomini” in generale. La conoscenza che Gesù ha di «tutti» è una conoscenza dell'elemento terreno e umano<sup>850</sup>, in questo caso il πάντας può essere letto in prossimità con l'intenzione comunicativa e astrazione dal contesto immediato che si troverà anche nel versetto successivo con le parole sull'ἄνθρωπος.

**2,25** καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ – Gesù non «si confidava / aveva fiducia in loro» per il suo conoscere tutti e perché «non aveva bisogno» di testimonianza alcuna sull'uomo. Quest'ultimo versetto si collega e continua quanto detto nel precedente, completando le parole – del narratore – sulla conoscenza di Gesù e la sua diffidenza verso chi crede solo nel solo segno prodigioso.

La forma ὅτι οὐ è spesso usata nei papiri documentari e in varie tipologie di documenti. Non sembra introdurre altro che preposizioni dichiarative e non causali come nel vangelo; i verbi più usati sono εἶδω<sup>851</sup> ο ἐπίσταμαι<sup>852</sup>, λέγω<sup>853</sup>, γράφω<sup>854</sup> e in un solo caso πιστεύω<sup>855</sup>.

La testimonianza in qualche modo più vicina al testo giovanneo è quella di BGU II 473, 6-7 (BL I 48; II E.V.): ὅτι οὐ χρὴ τοὺς τὴν ἐ[καστασιν ποιησαμένους] | ἐνέχεσθαι οὔτε πολειτικοῖς (l. πολιτικοῖς) οὔτε ἰδιωτικ[οῖς] πράγμασιν (“che/ποiché non è necessario che chi procede alla cessione dei beni [per debiti] sia soggetto ad azioni pubbliche né private”<sup>856</sup>).

χρεῖαν εἶχεν – sono numerosi i papiri documentari nei quali lo stato di necessità viene espresso con parole simili a quelle del vangelo (χρεῖαν εἶχεν)<sup>857</sup>.

In generale con i verbi ἔχω e εἶμί (+ dativo del pronome personale come in P.Oxy. I 116, 16 [II E.V.]: χρεῖα ἐστὶ μοι) il sostantivo χρεῖα rende l'idea della necessità concreta e compare spesso in lettere private nelle parole per esempio di chi si trova a chiedere un favore. L'imperfetto del verbo ἔχω, come nel testo giovanneo, è presente in P.Col. IV 64, 9-10 (257-255 A.E.V.), una lettera scritta a Zenon per chiedere una raccomandazione: καὶ γὰρ ὅσα ἡμᾶς παρακάλει συναπαρτέστημεν αὐτῷ | ἀμέμπτως, καὶ ὅσων χρεῖαν εἶχεν ἐποιούμεν αὐτῷ οὐκ ἀφοκνούντες διὰ σέ (“for in every matter in which he has been calling upon me, I have helped him blamelessly, and whatever he has needed I have done ungrudgingly for your sake”). Sempre di necessità di qualcosa di materiale si parla in P.Mich. VIII 489, 11 (II E.V.): ὅτε καὶ ἐγὼ χρεῖαν εἶχον (“quando anche io avevo bisogno [ero in stato di necessità]”) e in P.Osl. III 155, 8 (II E.V.): εἰ χρεῖαν εἶχε ποτισμοῦ (“se era necessaria l'irrigazione”).

849 P.Abinn. 35, 7-11 (IV E.V.), traduzione mia.

850 Lo stesso verbo γινώσκω traduce comunque in Gv 10,15 la conoscenza reciproca tra Gesù e il Padre: καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ καὶ γὰρ γινώσκο τὸν πατέρα.

851 Si vedano per esempio P.Oxy. VII 1067, 20 (III E.V.); P.Ryl. IV 696, 10 (III E.V.); P.Tebt. III pt. I 760, 1 (215-214 A.E.V.).

852 P.david 14, 3 (II E.V.); P.Oxy. II 237, col. IV 22 (186 E.V.).

853 P.Col. IV 68, 27 (253 A.E.V.); P.Mich. VIII 473, 28 (II E.V.); P.Oxy. VI 936, 17 (III E.V.).

854 P.Mert. II 82, 9 (II E.V.); P.Mich. III 220, 9 (296 E.V.); PSI IV 375, 2 (250-249 A.E.V.).

855 In P.Phil. 35, 8 (II E.V.): οὐ πιστεύω ὅτι οὐ παρεκόμισε ὑμῖν τὸ ἐπιστόλιον ἐμοῦ (“non credo che non vi consegni la mia lettera”, traduzione mia).

856 Traduzione mia; data la lacunosità del testo che precede la frase riportata è difficile capire se si tratti di una proposizione dichiarativa o causale, seguendo immediatamente l'infinito aoristo del verbo νομοθετέω (“legiferare”), si potrebbe propendere per la prima ipotesi.

857 Per il commento papirologico si veda il contributo di ARZT-GRABNER, Peter in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 417-418.

Lo stato di bisogno materiale può essere relativo anche a una testimonianza giudiziaria e le parole del vangelo in questo caso dimostrano una stretta corrispondenza con quanto scritto in una lettera di lamentela indirizzata al re nel III secolo A.E.V..

Si tratta di P.Enteux. 86 (221 A.E.V.), una lettera scritta da Tetosiris al re Tolomeo Filopatore riguardo la proprietà di una abitazione e l'intimidazione dei suoi testimoni da parte della controparte Apollodoros; le prime cinque linee riportano queste parole:

[βασιλεῖ Πτο]λεμαίωι χαίρειν Τετοσίρις. Κρίσις μοι ἐνε.[ . . ] . [ . ]ν ἐπ[ι . . . . .] | δι[ . . . . ] πρὸς Ἄ]πολλόδωρον περὶ οἰκίας τῆς οὔσης ἐμ (l. ἐν) Βερεν[ικί]δι τῆι Θεσμοφόρου·| χρέαν (l. χρεῖαν) [ἔχου]σα μαρτυριῶν εἰς τὴν κρίσιν, ἔλαβον παρὰ τ[ο]ῦ εἰσαγωγέω[ς . . . . .] | ἐπιστολῆ[ν πρὸς] Ἡρακλεόδωρον τὸν ἐ[π]ιστάτην, οὗς ἂν αὐ[τ]ῶι προσαγάγω μάρτυρας ἐνομό[σ]α[σ]θαί μοι τὰς μαρτυρίας

“Au roi Ptolémée salut Tétosiris. J'ai un procès en cours devant [...] contre Apollodoros, au sujet d'une maison sise à Bérénikis Thesmophorou. Ayant besoin de témoignages pour ce procès, je m'étais fait remettre par l'εἰσαγωγεὺς [...] une lettre invitant Héracléodôros l'épistate à faire déposer sous serment les témoins que je lui présenterais”<sup>858</sup>.

ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· – sia nel presente versetto che in Gv 16,30<sup>859</sup> il redattore rende una proposizione infinitiva con valore completivo tramite ἵνα e il congiuntivo<sup>860</sup>.

Questo tipo di costruzioni è abbastanza consueto nei papiri di età sia tolemaica che post-tolemaica<sup>861</sup>. Un esempio molto vicino al testo del vangelo si ha in P.Mich. VIII 507, 4-6 (II/III E.V.): ἐρωτῶ σε εἰὰν δυνασθῆς πέμψον μοι ἕνα (l. ἕνα) ἐξ ὑμῶν ὅτι γὰρ χρί[σ]τον (l. χρεῖαν) ἔχω ἵνα ἔκδικός μοι γείνου (l. γίνηται) (“I ask you, if you can, send me one of your group, since I need him to be my legal representative”)<sup>862</sup>.

Il “testimoniare su qualcuno o qualcosa” (μαρτυρεῖν περὶ ...) <sup>863</sup> compare ben 17 volte nel *Vangelo di Giovanni*<sup>864</sup> e, ad eccezione dei versetti 18,23 e 21,24, il referente è sempre qualcosa di concreto (Gesù; in 2,25 «l'uomo»; in Gv 7,7 ὁ κόσμος)<sup>865</sup>.

Il contesto papirologico più prossimo al verbo μαρτυρέω è sicuramente l'ambito giudiziario<sup>866</sup>, il riscontro che la forma grammaticale così tanto usata nel vangelo (μαρτυρεῖν περὶ ...) ha nei papiri documentari, induce però a considerare una particolarità. In non pochi documenti il μαρτυρεῖν περὶ non afferisce infatti prettamente a questa sfera semantica ma assume una connotazione più

858 Si veda anche P.Oxy. XXXI 2603, 5 (IV E.V.), lettera cristiana.

859 «Ora conosciamo che sai tutto e non hai bisogno che alcuno ti interroghi (καὶ οὐ χρεῖαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ)».

860 Cf. MOULTON, James H. (ed.): *Grammar of New Testament Greek*, I-IV, III. TURNER, Nigel: *Syntax*, Edimburg 1963, 139.

861 MANDILARAS, Basil G.: *The Verb in the Non-Literary Papyri*, Athens 1973, 329.

862 Si veda anche SB V 7600, 12 (16 E.V.), una lettera nella quale in riferimento al denaro riscosso il mittente scrive: οὐ θέλω (l. θέλω) εἶνα (l. ἵνα) σε διαπέσῃ οὐδέν (“non voglio che ti scappi niente”).

863 In generale il *Vangelo di Giovanni* si distingue dai sinottici per un uso maggiore della terminologia relativa al testimoniare su o contro qualcosa (il verbo ricorre ben 33 volte contro le sole due occorrenze nei vangeli di Matteo e Luca), è inoltre l'unico a presentare la forma μαρτυρεῖν περὶ ... del tutto assente negli altri vangeli canonici che rendono lo stesso concetto con il semplice dativo (Mt 23,31; Lc 4,22) o κατὰ τοῦ più il sostantivo μαρτυρία (Mc 14,55). La stessa espressione è presente invece in At 22,18 e 1Gv 5,9.10.

864 Gv 1,7 (οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός).8 (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός).15 (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραμεν λέγων·); 2,25; 5,31 (εἰὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑαυτοῦ).32 (ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ / ἡ μαρτυρία ἦν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ).36 (τὰ γὰρ ῥ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν).39 (καὶ ἐκεῖναί [le Scritture] εἰσὶν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ); 7,7 (ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ [ὁ κόσμος] ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἐστίν); 8,13 ([dicono i farisei a Gesù] συ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς).18 (ἐγὼ εἶμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἑαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ); 10,25 (τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ); 15,26 (ἐκεῖνος [lo Spirito di verità] μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ); 18,23 ([presso il sommo sacerdote Caifa, Gesù risponde alla guardia che lo ha percosso] εἰ δὲ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ); 21,24 (οὗτός ἐστιν ὁ μαθητῆς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων).

865 In Gv 5,33 si parla del rendere testimonianza alla verità usando non περὶ ma il semplice dativo (τῆ ἀληθείᾳ).

866 Si veda PREISIGKE, Wörterbuch s.v. μαρτυρέω; KRITZER, Ruth E. in: ARZT-GRABNER / KRITZER / PAPATHOMAS / WINTER: 1. Korinther, 480.

ampia e generica. L'espressione non è avulsa da ogni contesto giuridico e P.Cair.Zen. IV 59621, 12a (248-239 A.E.V.)<sup>867</sup> ne testimonia l'idoneità, solo che il più delle volte nel periodo tra il III secolo prima e il III E.V. nei papiri documentari la forma specifica μαρτυρεῖν περί traduce semplicemente il meno specifico “informare riguardo qualcosa”.

Nelle linee finali di una lettera privata già in parte citata a proposito dei preparativi in occasione delle nozze, P.Oxy. XLVI 3313, 25-28 (II E.V.), si informa il destinatario che riceverà da Sarapas tutte le spiegazioni sulle difficoltà nel reperimento dei fiori richiesti: μαρτυρήσει σοι Σαραπάς περὶ ῥόδων ὅτι πάντα πεποίηκα εἰς τὸ ὅσα ἠθέλες πέμψαι σοι, ἀλλὰ οὐχ εὔρομεν. | ἐρρώσθαι σε εὐχόμεθα, κυρία. (“Sarapas will tell you about the roses – that I have made every effort to send you as many as you wanted, but we could not find them. We pray for your health, lady”); in un'altra lettera – P.Oxy. VI 930, 11-17 (II-III E.V.) – una madre scrive al proprio figlio che ora vive ad Ossirinco insieme al suo pedagogo per proseguire gli studi: ἐμέλησε | δὲ μοι πέμψαι καὶ πυθέσθαι περὶ τῆς ὑγίης (l. ὑγείας) σου καὶ | ἐπιγνώσθαι τί ἀναγεινῶσκεις (l. ἀναγιγνώσκεις). Καὶ ἔλεγεν τὸ ζῆτα, | ἐμαρτύρει δὲ πολλὰ περὶ τοῦ παιδαγωγοῦ σου (“I took care to send and inquire about your health and to learn what you are reading. And he [il suo ex-maestro al quale la madre si è rivolta] said the 6<sup>th</sup> book<sup>868</sup>, and he testified a great deal concerning your paidagogos”<sup>869</sup>). Un'ultima lettera interessante è quella di O.Petr. 305, 3-7 (II E.V.), il cui testo è andato quasi completamente perduto ad eccezione di un passaggio nel quale si legge: ἀλλὰ ἵνα μοι μαρτ[υρήσης] | περὶ τῆς πρ[ο]ερημενης (l. προειρημένης) ταῦτα σοι γράψω. [...] | ἀδελφ[...]| ἐρρώσθαι σε εὐχομαι (“ma ti scrivo ciò perché tu mi informi riguardo il suddetto ordine ...”<sup>870</sup>).

Non solo le lettere danno indicazioni sull'uso non giuridico del verbo e dell'espressione: in una dichiarazione del prefetto Marcus Petronius Mamertinus del 134 E.V.<sup>871</sup>, quindi in un documento ufficiale, si riscontra un uso abbastanza generico – anche se non come nei due casi precedenti – dell'espressione. Sembra che dei funzionari pubblici impedissero ai creditori (verso la sfera pubblica) di estinguere i propri debiti senza prima estorcere altro denaro ed evitare la scadenza dei termini utili e la penalità; il prefetto interviene stabilendo che: δυνήσονται μαρτυρίαν ποιήσασθαι | περὶ τῶν μὴ προειρημένων (l. προσιεμένων) οἱ μὴ διδόν[...]| τῆς [ῥ]π[...]| τῆς ἀποθίας (l. ἀπειθίας) ἐκίνοι (l. ἐκείνοι) τὴν | προσήκουσαν δίκη[...]| ὑ]πόσχωσι (“those who are thus prevented from paying shall be allowed to give evidence concerning the refusal to give up the bond, so that the creditors may pay the fitting penalty for their disobedience”). In questo caso in realtà il testo non offre elementi sufficienti per capire se per «dare testimonianza» si intenda portare presso le autorità superiori prove concrete del tentativo di estorsione o solo informare; proprio la mancanza di indicazioni dettagliate può spingere a tradurre – su per giù come nei due papiri precedenti – con un generico “informare circa” e ad escludere il ricorso ad un procedimento giudiziario vero e proprio.

### *Excursus 7: Il concetto giovanneo di “testimonianza” nella documentazione papirologica*

Concetti come quelli di testimonianza e giudizio portano a vedere nel *Vangelo di Giovanni* una terminologia decisamente affine all'ambito giuridico, la documentazione e le considerazioni riportate a proposito dell'espressione esatta μαρτυρεῖν περί, sembrano d'altra parte mostrare una sorta di distanza non tanto dall'ambito quanto dalla forma del linguaggio giudiziario.

Il concetto di testimonianza nel vangelo è in realtà del tutto estraneo a qualsiasi sistema giuridico ed è il risultato di una elaborazione interna alla comunità giovannea. L'idea fondamentale, che è assolutamente contraddittoria se letta in termini giuridici, è espressa in Gv 8,13-17 in un dialogo tra Gesù e i farisei:

«Gli dissero allora i farisei: «Tu dai testimonianza di te stesso; la tua testimonianza non è vera». Gesù rispose: «Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado. Voi invece non sapete da dove vengo e dove vado. Voi giudicate secondo la carne; io non giudico nessuno. E anche se giudico, il mio giudizio è vero, perché non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato».

867 P.Cair.Zen. IV 569620 e 50621 riportano una petizione con la quale Zenon si rivolge direttamente al re per dirimere una contesa tra lui e Arsinoe relativa alla proprietà di una abitazione. Zenon informa che aveva già scritto allo stratega circa il problema e che questi gli aveva prospettato la necessità di portare dei testimoni e così sarebbe stato se non fosse che l'unico testimone, il costruttore della casa Eutychos, essendo il marito di Arsinoe, aveva ritirato la sua disponibilità a testimoniare. Scrive quindi Zenon al re: ἐρημοῦμαι δὲ καὶ ἐγὼ μαρτυρίας περὶ τούτων (“dunque io sono privo di testimonianza su queste cose”, traduzione mia).

868 Si riferisce al sesto libro dell'Iliade.

869 Traduzione a cura di BAGNALL / CRIBIORE: Women's Letters, 374.

870 Traduzione mia; cf. anche SB VI 9466, 22 (255 E.V.).

871 P.Fay. 21, 22-25.

Il sistema ruota interamente intorno alla figura di Gesù che è una cosa sola con il Padre (Gv 10,30), grazie alle opere che il Padre gli ha dato da compiere (Gv 5,36) può testimoniare riguardo a se stesso e ha il potere di giudicare. Tutto ciò è detto nel vangelo per mezzo di alcune espressioni apparentemente contraddittorie che trovano giustificazione in una differenza di piani alla quale tutto soggiace e che Bultmann sintetizza rilevando che: «the standards which apply to the Revealer are not the ones which apply to men; and this is true not only with regard to his μαρτυρία but also with regard to his κρίσις»<sup>872</sup>. È in base alla differenza tra il giudicare terreno κατὰ τὴν σάρκα (8,25) e il giudicare del Figlio dell'uomo (5,27) che si giustifica – teologicamente – un sistema che in termini giuridici non ha né può avere spiegazione.

Riporto di seguito le apparenti contraddizioni:

	Negazione	Affermazione
Testimonianza	Gv 5,31 ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής.	Gv 8,14 κὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἀληθής ἐστίν ἡ μαρτυρία μου
Giudizio	Gv 8,15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα	- Gv 5,27 (cf. 22 e 30) καὶ [il Padre] ἔξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν.  - Gv 8,16 καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστίν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί ἀλλ' ὁ πέμψας με πατήρ.

Il redattore pone in essere due piani di lettura: da una parte ci sono i criteri umani (κατὰ τὴν σάρκα) relativi alla testimonianza e al giudizio e in questo senso Gesù non è un giudice né può rendere testimonianza a se stesso; dall'altra si pone in risalto la relazione tra Padre e Figlio che contraddice e sovrasta la dimensione terrena conferendo «verità» alla testimonianza (8,14) e al giudizio (8,16).

Ovviamente l'idiosincrasia di queste espressioni vanifica ogni tentativo di trovare paralleli nel materiale documentario, in un caso però Gesù chiama in causa l'ambito giuridico vero e proprio ed è ai versetti 8,17-18 con un riferimento a Dt 19,15 sul numero di testimoni necessario perché la testimonianza stessa possa essere considerata valida: καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστίν. Ἐγὼ εἰμί ὁ μαρτυρῶν περὶ ἑμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ. Per quanto il significato delle sue parole sia sfalsato dalla compresenza dei due piani, il riferimento alla dimensione giuridica è evidente<sup>873</sup> ed è questo il punto del vangelo in cui più ci si avvicina alla pratica concreta delle deposizioni testimoniarie.

Alcuni documenti provenienti dall'Egitto greco-romano consentono di ricostruire in parte la struttura e la funzione della testimonianza nel mondo ellenistico.

Innanzitutto si può dire che le deposizioni testimoniarie riguardavano sia i processi civili che quelli penali e che potevano essere rilasciate da uomini e donne sia liberi che schiavi<sup>874</sup> e in numero variabile in base alla tipologia di processo o procedimento legale nel quale erano coinvolti. La differenza fondamentale dipendeva in effetti non dal tipo di processo ma dal luogo in cui esso si svolgeva, se ad Alessandria o nella *chora*. Nel primo caso infatti la testimonianza avveniva in due tempi: ogni parte convocava i propri testimoni e concordava con loro – alla presenza dei κλήτορες (coloro che formalmente effettuavano la convocazione) – un testo al quale si apponeva un giuramento che nel corso del processo era poi solo letto e confermato da ogni testimone senza null'altro aggiungere<sup>875</sup>. Nei tribunali reali della *chora* la testimonianza veniva invece rilasciata nel

872 BULTMANN: The Gospel, 280.

873 Come testimoniano anche le parole dei farisei che chiedono subito dopo dove sia veramente il padre.

874 PRÉAUX, Claire: La preuve dans l'Égypte grecque, in Recueils de la Société Jean Bodin, XVI, Bruxelles 1965, 161-222, 211.

875 Si veda per esempio P.Hal. 1, 222-232 (159 A.E.V.).

corso dell'inchiesta preliminare davanti allo stratega o all'*epistates*<sup>876</sup> e trasmessa in forma scritta al giudice che ne teneva conto nella sentenza finale<sup>877</sup>. La struttura di questo tipo di testimonianza è ricorrente e consiste nel breve racconto dei fatti ai quali ha assistito il testimone preceduta dalla formula caratteristica “μαρτυρεῖ – nome di colui in favore del quale viene rilasciata la testimonianza (in dativo) – nome del testimone”. Riporto per chiarezza uno degli esempi più conosciuti e meglio conservati di questo secondo tipo di testimonianza: SB III 6762, 1-5 (= Zen.Pest. 21; 246 A.E.V.)<sup>878</sup>.

μαρτυρεῖ Ἀντιπάτρῳ Εὐφρόνιος Ἀπολλωνίδου Ἀμμωνιεὺς ὡς ἑτῶν λε εὐμεγεθῆς εὐρωστος κλαστὸς μελίχρους τετανὸς οὐλὴ ὄφρυων δεξιᾶί. οἰκῶ ἐν Φιλαδελφείᾳ τοῦ Ἀρσινοίτου.

Τοῦ δὲ β ἔτους μηνὸς Πανήμου, ὄντος μου καὶ Νίκωνος καὶ ἄλλων τινῶν ἐν τῷ Εὐδόξου κουρείῳ, παραγενόμενος

Ἀντίπατρος καὶ Σίμων, οἷς μαρτυρῶ, εἰς τὸ κουρεῖον τοῦτο ἤξιον Νίκωνα ἀποδοῦναι αὐτοῖς τὸν υἱὸν αὐτῶν Θεο-

δόσιον. Νίκων δὲ ὁ κρινόμενος πρὸς Ἀντίπατρον οὐκ ἔφατο εἰληφέναι τὸ παιδάριον παρ' αὐτῶν οὐδὲ ἔχειν αὐτό

παρευρέσει οὐδεμίᾳ.

“Gives evidence, in favour of Antipatros, Euphronios, son of Apollonides, from the Ammonieian deme, whose age is about 35 years, of good size, stout, curly haired, honey coloured, upright, having a scar on the right eyebrow. «I live in Philadelphia of the Arsinoite nome. In the second year, month of Panemos, whilst I and Nikon and some other men were in Eudoxos' barber's shop, Antipatros and Simon, in whose favour I am giving this testimony, dropped by to his barber's shop and requested Nikon to give back to them their son Theodosios. Nikon however, who has been brought to trial by Antipatros, denied having taken the boy from them and holding him under any pretence»”.

Ovviamente con questi documenti ci si trova in un mondo completamente diverso da quello giovanneo e praticamente niente può essere condiviso, si rimarca ancora una volta la formula di apertura – comune a tutti i papiri dello stesso tipo – dove, dopo il verbo, il nome di colui sul quale e in favore del quale viene rilasciata la testimonianza è al dativo e non compare la costruzione “περὶ – genitivo di colui a proposito del quale avviene la testimonianza”.

Nello schema proposto in precedenza si vede come il redattore associi sia il tema della testimonianza che quello del giudizio con il concetto di verità<sup>879</sup>, nei papiri documentari ciò avviene solo per il primo termine, mentre il giudizio è – abbastanza ovviamente – messo in relazione in modo esclusivo al tema della giustizia.

In P.Hal. 1, 226-227 (259 A.E.V.) per esempio i κλήτορες certificano che chi giura sulla propria testimonianza abbia detto la verità e apposto il consueto giuramento: ὁμόσας τὸν νόμιμον ὄρκον ἀληθῆ μαρτυρεῖν; vedi anche P.Köln. II 112, 5 (V/VI E.V.).

D'altra parte, l'associazione tra giudizio e giustizia è presente in P.Enteux. 3, 9 (222 A.E.V.) dove chi scrive la petizione al re si augura che la controparte sia messa davanti allo stratega Diofanes per il giudizio e che lui ottenga così giustizia: ἀποστειλᾶι αὐτὸν ἐπὶ Διοφάνην εἰς κρίσιν, ἵνα διὰ σέ, βασιλεῦ, τοῦ δικαίου τύχῳ, e SB XVI 12290, 22-23 (158 E.V.), una petizione che cita una lettera scritta dall'*epistrategos* della Tebaide nella quale si legge: εὐλογον οὖν ἔστιν τὰ τοῖς τοιού[τ]οι[ς] διὰ τῶν κρίσεων | φυλαχθέντα δίκαια καὶ αὐτῷ τηρηθῆναι. (“it is clear, therefore, that the rights preserved for such persons [by the decisions?] are safeguarded for him as well”<sup>880</sup>).

αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ – i papiri non mostrano una correlazione tra il

876 TAUBENSCHLAG, Raphael: The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri. 332 B.C. – 640 A.D., Milano 1955, 516.

877 PRÉAUX, Claire: La preuve, 210.215.

878 Si vedano anche P.Genova III 116, 1 (III/II A.E.V.): μαρτυρεῖ Στράτωνι τῷ κρινομέν[ω] Ἴρα[. . .]; 117 (III/II A.E.V.) P.Heid. VIII 413 (179 A.E.V.); 414 (184 A.E.V.); 416 (172 A.E.V.); SB V 7523 (BL VIII 328; XI 202 = Sel.Pap. II 254; 153 E.V.).

879 Gv 8,14: ἀληθῆς ἔστιν ἡ μαρτυρία μου; Gv 8,16: ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἔστιν.

880 Traduzione a cura di LEWIS, Naphtali: A Restudy of SB VIII 9897, Archiv 28, 1982, 31-38, 33.

pronome αὐτός e il verbo γινώσκω, in alcuni casi viene però usata la locuzione τί – verbo – ἐν τῷ.

Si tratta di due documenti ufficiali del IV secolo come P.Cair.Isid. 75, 13-14 (= SB VI 9184), una petizione del 316 E.V., nella quale si legge καὶ εἴ τι ἐν τῷ τόπῳ | εὐραν e P.Oxy. LIV 3767, 21 (329 E.V.), il verbale di un processo che riporta il seguente testo: οἱ προειρημένοι ἀπεκρί(ίναντο)· εἴ τι ἐκρί[θ]ημεν ἐν τῷ κυριακῷ, δεδώκαμεν (“the aforesaid persons answered, «Whatever we were assessed in the government account, we paid»”).

ἐν τῷ ἀνθρώπῳ – pur essendo numerosi i papiri nei quali ricorre il termine ἄνθρωπος, mai si incontra un'espressione simile a quella del vangelo che mostra quindi come si è rilevato in altri passi un carattere molto particolare e soggettivo.

## Conclusione

Commentare solo uno del ventuno capitoli del *Vangelo di Giovanni* non permette di giungere a conclusioni generali, il testo è un'opera complessa che si articola in varie direzioni e estendere al tutto i risultati di una piccola parte non è ovviamente corretto. Alcune riflessioni conclusive possono comunque essere fatte.

1. I due episodi narrati nel secondo capitolo sono dal punto contenutistico e semantico molto differenti tra loro e il materiale documentario dà ampio riscontro di ciò. Nello specifico, si evidenzia come sostanziale la differenza dal punto di vista del contesto immediato: le nozze di Cana mostrano in questo senso un maggiore riscontro con le testimonianze documentarie, una ricchezza costitutiva e fondamentale che va oltre al significato vero e proprio del passo. Indipendentemente dalla comprensione profonda dell'intento simbolico e teologico della narrazione, si è visto quanti elementi emergano in superficie e si offrano a considerazioni che insieme trascendono e permeano l'intendimento del redattore. Il tema delle nozze nell'universo giudaico-ellenistico del I secolo, l'organizzazione della casa e dei pasti in comune, il complesso mondo che gira intorno alla produzione, commercio e consumo del vino rappresentano una struttura di base sulla quale si innestano poi gli altri temi – questi forse anche più pregnanti nell'economia generale dell'opera – come il rapporto tra Gesù e la propria madre, l'ora di Gesù, il concetto di “segno”, e la fede dei discepoli.

Un pregio del commento papirologico ad un testo protocristiano è la possibilità di uscire e prendere le distanze dall'oggetto immediato del proprio esame per esplorare una base di dati che ho definito nell'*Introduzione* del lavoro indomabile e imprevedibile per poi ritornare al punto di partenza con informazioni che, pur non spiegando in modo plausibile il tutto, sicuramente in molte occasioni offrono spunti per orientare successivi interventi esegetici e configurano nuovi strumenti interpretativi. In questo senso intendo per esempio i dati relativi all'identificazione della madre con il riferimento al nome del figlio, alla figura dell'architriclino che credo sia sempre più convincentemente rapportabile a quella del simposiarca o triclinarca, o anche all'idea di *emporion* secondo me importante e determinante per comprendere l'azione di Gesù nel tempio di Gerusalemme.

Quanto al secondo racconto, la situazione è parzialmente diversa in quanto a) seppure ricco nella prima parte (versetti 13-16) di riferimenti al commercio del tempio, agli animali per i sacrifici e alle attività di cambio, nei papiri documentari manca fondamentalmente un riscontro specifico relativo al tempio di Gerusalemme, che rappresenta un caso unico nel mondo antico e difficilmente confrontabile con altre realtà; b) l'elaborazione teologica mi è sembrata più evidente e preponderante. Questi due elementi hanno avuto come conseguenza la sottrazione del testo ad una analisi di ampiezza simile a quella effettuata in relazione alle nozze di Cana, con ampi *excursus* e ampliamenti della prospettiva e del campo di indagine, e hanno in un certo senso “ancorato” la ricerca ad un testo troppo particolare da consentire fuoriuscite. Restano comunque validi, in sintesi, gli elementi evidenziati circa la differenza tra *ἱερόν* e *ναός* e il significato di *emporion* già citato in precedenza; soprattutto nel primo caso i dati ben si accordano con alcuni contributi scientifici<sup>881</sup> e offrono un'ulteriore conferma di un uso deliberato di due termini che, seppur utilizzabili come

---

<sup>881</sup> Si veda per esempio Judith Lieu: «the switch from *ἱερόν* used by the narrator, and even *οἶκος* which Jesus uses, to *ναός* is surely deliberate: the shrine is the locus of divine presence», LIEU, Judith: Temple and Synagogue in John, NTS 45/1, 1999, 51-69, 66.

sinonimi, nel caso in questione hanno valenza diversa e una funzione narrativa particolare.

2. Sullo sfondo di queste considerazioni definirei il presente lavoro come un insieme di dati – non sempre coerente – sulle cui fondamenta si possano impiantare ulteriori ricerche insieme più specifiche – cioè più mirate a singoli termini, concetti e situazioni – ma anche più estese dal punto di vista delle fonti di riferimento. Personalmente vedo i risultati della mia ricerca come un lavoro preliminare; avendo come scopo la comprensione dell'intendimento del redattore nel secondo capitolo del *Vangelo di Giovanni*, ed essendo evidente la compresenza nel testo tanto di elementi riconducibili in vari modi alla letteratura giudaica – citazioni più o meno esplicite a vari libri del canone – e ellenistica in senso lato, quanto di elaborazioni proprie e particolari, ulteriori sforzi andranno fatti con l'obiettivo di coniugare i contributi di varie discipline attinenti a diverse dimensioni socio-culturali in una visione congiunta. Un campo di applicazione particolarmente idoneo è relativo al termine “architriclino”, praticamente un unico nella letteratura come nel materiale documentario che può essere meglio approcciato e compreso mettendo insieme vari contributi sui quali in questo lavoro per esigenze di coerenza e opportunità non mi sono potuto dilungare. Non essendoci termini di paragone né elementi sui quali fondare plausibili confronti, un'operazione possibile può essere quella di “scavare” intorno al termine – ancora una volta allontanandosene – e alla funzione svolta nella narrazione, spaziare nella letteratura antica e nelle fonti epigrafiche per documentare le analogie che, già da questa prima analisi, evidentemente non mancano.

La preliminarità del lavoro è però evidente anche per quanto riguarda il vaglio del materiale documentario e le dimensioni indagate. Pur allontanandomi spesso dalla lettura del vangelo, ci sono due ambiti che non sono stati – consapevolmente – indagati a sufficienza: il contesto del simposio, dei codici comportamentali che presiedono al pasto in comune nel senso più generale indipendentemente dall'ambito delle nozze; lo studio del servizio nei templi e dei sacrifici non giudaici. Entrambi sono stati trascurati, il secondo più del primo, come non immediatamente attinenti all'oggetto di studio. Non per questo devono essere sottovalutati, personalmente credo siano in grado di restituire due tipologie di risultati differenti: il simposio è infatti un contesto facilmente trasferibile e più identificabile con la festa di nozze – anche in un villaggio della Galilea – e alcuni elementi della narrazione come la misura del vino o la presenza dell'architriclino lasciano trasparire una condivisione di costumi; l'istituzione del tempio di Gerusalemme è invece qualcosa di soggettivo e strettamente rappresentativo della cultura giudaica, forse quanto di meno “contaminato” da elementi esterni sia stato presente nella Giudea del I secolo e per questo motivo i papiri documentari possono offrire elementi utili più dal punto di vista comparativo che per la comprensione del testo protocristiano.

3. In ultimo, guardando alle potenzialità del commento papirologico al *Vangelo di Giovanni*, si può per il momento almeno ipotizzare una ulteriore possibilità di intervento conseguente allo studio sistematico del linguaggio del redattore.

Nei primi versetti si è visto come singole espressioni – minime parti del discorso come l'iniziale τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ – siano poco o per niente presenti nel materiale documentario e invece decisamente testimoniate in contesti differenti nella letteratura greca e segnatamente nella traduzione greca della *Septuaginta*. L'intensità, la limitatezza e lo scopo principale del presente lavoro non hanno permesso un approfondimento né una trattazione organica e compiuta della questione, cosa che contribuirebbe in modo importante, se inserita in una analisi sistematica, a far emergere dal testo caratteristiche salienti dell'identità sociale e intellettuale dell'autore. L'interesse non è esclusivamente filologico o relativo alla storia della letteratura, non è detto cioè che verificare la dimensione alla quale appartiene una parola o un'espressione sia un'operazione ad una sola direzione; le considerazioni filologiche e letterarie non sono che un momento, principale e fondamentale, di un percorso che si può ampliare e implicare altre discipline fino alle scienze sociali, sociologiche e antropologiche, o allo studio dell'economia e dei concetti giuridici antichi. In questo senso l'interesse andrebbe posto nel complesso costituito dall'alternarsi di forme di vario

genere. D'altronde si è visto come spesso, nel racconto delle nozze di Cana e anche – in misura minore – in relazione al tempio di Gerusalemme, il redattore usi termini estremamente comuni che ricadono nella normalità del lavoro quotidiano. Agricoltura, edilizia, lavoro servile e commercio non sono che esempi di un mondo che, probabilmente grazie anche alla natura dei due racconti, traspare con forza dal testo e una micro-analisi produrrebbe riscontri utili alla connotazione delle “competenze” sociali di chi ha scritto il vangelo e – il che è praticamente lo stesso – della sua posizione all'interno della società del tempo.

## INDICE DELLE FONTI

### OSTRAKA

- O.Wilb. 31 (128 E.V.)

### PAPIRI

- BGU I 37 (50 E.V.)
- BGU I 141, col. II (242 E.V.)
- BGU I 252 (98 E.V.)
- BGU III 892 (II E.V.)
- BGU IV 1079 (41 E.V.)
- BGU IV 1118 (22 A.E.V.)
- IV 1120 (5 A.E.V.)
- IV 1024, col. VI (IV E.V.)
- IV 1050 (12-11 A.E.V.)
- IV 1051 (30 A.E.V.-14 E.V.)
- IV 1052 (13 A.E.V.)
- IV 1097 (41-67 E.V.)
- IV 1098 (19-15 A.E.V.)
- IV 1100 (30 A.E.V.-14 E.V.)
- IV 1101 (13 A.E.V.)
- BGU VII 1651 (II E.V.)
- BGU IV 1120 (5 A.E.V.)
- BGU IV 1119 (6/5 A.E.V.)
- CPR VI 62 (inizio IV secolo)
- CPR XVIII 9 (232 A.E.V.)
- P.Brem. 61, col. II (II E.V.)
- P.Alex. 1 (III A.E.V.)
- P.Alex. 28 (III E.V.)
- P.Amh. II 113 (157 E.V.)
- P.Apoll. 30 (713 E.V.)
- 93 (VII E.V.)
- P.Athen. 23 (82 E.V.)
- P.Berl.Zill. 2 (256-255 A.E.V.)
- P.Bodl. I 126 (193 E.V.)
- P.Cair.Zen. I 59110 (257 A.E.V.)
- P.Cair.Zen. II 59176
- II 59232 (253 A.E.V.)
- II 59284 (251 A.E.V.)
- P.Cair.Zen. III 59311, 5 (250 A.E.V.)
- III 59341 (= SB III 6760; Sel. Pap. II 267; 247 A.E.V.)
- III 59358 (242 A.E.V.)
- III 59483, 1-5 (III A.E.V.)
- III 59495 (III sec E.V.)
- P.Cair.Zen. IV 59585, 9 (III A.E.V.)

- IV 59744 verso, col. 1 (III A.E.V.)
- P.Cair.Zen. V 59851 (III A.E.V.)
- P.Col. I 55 (250 A.E.V.)
- P.Col. III 19 (257 A.E.V.)
- P.Col. VIII 221 (143 E.V.)
- P.Col. X 273 (204 E.V.)
- P.David 4 (167/114 A.E.V.)
- P.Eleph. 1 (310 A.E.V.)
- P.Enteux. 23 (= CPJud I 128; 218 A.E.V.)
- P.Enteux. 34 (218 A.E.V.)
- P.Fay. 28 (150-151 E.V.)
- P.Fay. 95 (II E.V.)
- P.Fay. 132 (III E.V.)
- P.Fay. 133 (= P.Flor. II 134\*; 260 E.V.)
- P.Flor. II 131 (257 E.V.)
- II 139\* (=P.Rein. I 53; 264 E.V.)
- II 233 (264 E.V.)
- II 237 (III E.V.)
- II 141 (264 E.V.)
- II 243 (255 E.V.)
- II 246 (252 E.V.)
- II 246\* (= SB XX 14981, 255 E.V.)
- II 248 (BL I 154; 257 E.V.)
- II 253 (257 E.V.)
- II 254 (259 E.V.)
- II 257 (249-268 E.V.)
- II 266 (249-268 E.V.)
- P.Flor. III 370 (132 E.V.)
- III 388 (I/II E.V.)
- P.Fuad. I Univ. 7 (II E.V.)
- P.Fuad. I Univ. 25 (II/III E.V.)
- P.Genova II 62 (98 E.V.)
- P.Giss. I 2 (173 A.E.V.)
- I 80 (98-138 E.V.)
- P.Graux. II 22 (II E.V.)
- P.Hal. 1 (259 A.E.V.)
- P.Heid. III 245 (III E.V.)
- P.Hever 11 (I-II E.V.)
- 63 (129 E.V.)
- P.Hib. I 31 (270 A.E.V.)
- I 43 (261-260 A.E.V.)
- I 46 (258 A.E.V.)
- I 121 (250 A.E.V.)
- P.Köln. VI 280 (II-III E.V.)
- P.Kron. 48 (= P.Mich. V 260-261; 35 E.V.)
- P.Lond. II 316 (b) (154 E.V.)

- II 410 (= P.Abinn 34; 346 E.V.)
- P.Lond. III 964 (III E.V.)
- P.Lond. IV 1375 (711 e.v.)
- 1393 (data incerta)
- P.Lond. VII 1946 (257 A.E.V.)
- VII 1954 (257 A.E.V.)
- VII 2009 (245-244 A.E.V.)
- VII 2052 (251 A.E.V.)
- P.Mert. II 85 (III E.V.)
- P.Mich. I 1 (259 A.E.V.)
- P.Mich. I 30 (256-45 A.E.V.)
- P.Mich. II 127 (45-46 E.V.)
- P.Mich. III 170 (49 E.V.)
- III 171 (58 E.V.)
- III 172 (62 E.V.)
- III 203 (114-116 E.V.)
- P.Mich. IV pt. I 224 (172-173 E.V.)
- IV pt. I 225 (173-4 E.V.)
- P.Mich. IV pt. II 359d (175 E.V.)
- P.Mich. V 299 (I E.V.)
- V 346 (13 E.V.)
- P.Mich. VIII 465 (107 E.V.)
- VIII 492 (II E.V.)
- VIII 495 (II E.V.)
- VIII 497 (II E.V.)
- P.Mil.Vogl. I 24 (117 E.V.)
- P.Mil.Vogl. III 188 (125 E.V.)
- P.Mil.Vogl. IV 230 (133 E.V.)
- P.Murabba'at 20 (117 E.V.)
- P.Oslo II 43 (140-141 E.V.)
- P.Osl. III 141 (50 E.V.)
- P.Oxy. I 44 (I E.V.)
- I 76 (179 E.V.)
- I 110 (II E.V.)
- I 111 (III E.V.)
- I 181 (= SB XXII 15358; III E.V.)
- P.Oxy. II 239 (66 E.V.)
- II 275 (66 E.V.)
- II 310 (SB X 10247; 56 E.V.)
- P.Oxy. III 471 (II E.V.)
- III 523 (II E.V.)
- III 524 (II sec. e.v.)
- P.Oxy. IV 724 (155E.V.)
- IV 725 (183 E.V.)
- IV 736 (I E.V.)
- IV 819 (I E.V.)
- IV 927 (III E.V.)
- P.Oxy. VII 1029 (107 E.V.)
- VII 1055 (267 E.V.)
- P.Oxy. IX 1211 (= Sel.Pap. II 403; II E.V.)
- P.Oxy. X 1297 (IV E.V.)
- P.Oxy. XII 1485, 5 (II-III E.V.)
- XII 1486 (II-IV E.V.)
- XII 1487 (II-IV E.V.)
- XII 1579 (III E.V.)
- XII 1580 (III E.V.)
- P.Oxy. XIV 1647 (II E.V.)
- XIV 1658 (IV E.V.)
- XIV 1672 (37-41 E.V.)
- XIV 1672 (37-41 E.V.)
- P.Oxy. XVII 2144 (III e.v.)
- XVII 2151 (III E.V.)
- P.Oxy. XXVII 2474 (III E.V.)
- P.Oxy. XXXI 2586 (253 E.V.)
- XXXI 2592 (I/II E.V.)
- P.Oxy. XXXIII 2678 (III E.V.)
- P.Oxy. XXXVI 2784 (III E.V.)
- XXXVI 2758 (110 E.V.)
- P.Oxy. XXXVIII 2875 (III E.V.)
- P.Oxy. XLI 2971 (66 E.V.)
- XLI 2977 (239 E.V.)
- P.Oxy. XLVI 3313 (II e.v.)
- P.Oxy. XLIX 3458 (III E.V.)
- XLIX 3513 (260 E.V.)
- XLIX 3514 (260 E.V.)
- XLIX 3515 (260 E.V.)
- P.Oxy. L 3596 (219-255 E.V.)
- L 3597 (260 E.V.)
- L 3598 (IV E.V.)
- P.Oxy. LI 3646 (III-IV E.V.)
- P.Oxy. LIX 3997 (III-IV E.V.)
- P.Oxy. LXII 4340 (III E.V.)
- P.Oxy. LXVII 4596 (264 E.V.)
- P.Oxy.Hels. 29 (54 E.V.)
- P.Panop.Beatty 1 (298 E.V.)
- P.Petr. III 59 (c) (III A.E.V.)
- P.Petr. III 61 (h) (227 A.E.V.)
- P.Petr. III 122 (d) 6 (III A.E.V.)
- P.Polit.Iud 3 (140 A.E.V.)
- P.Prag. I 104 (254 E.V.)
- P.Prag. II 137 (222 E.V.)
- P.Princ. II 70 (II-III E.V.)
- P.Princ. III 186 (28 E.V.)
- P.Rein. I 52 (= P.Flor. II 137\*; 264 E.V.)
- P.Rein. II 113 (263 E.V.)
- P.Rev. XXIV (259-58 A.E.V.)
- XXV (259-58 A.E.V.)
- XXXI (259-58 A.E.V.)
- XXXII (259-58 A.E.V.)
- XL (259-58 A.E.V.)
- XLII (259-58 A.E.V.)
- XLV (259-58 A.E.V.)
- LIII (259-58 A.E.V.)
- P.Ross.Georg. II 18 (j<sub>1,2,3</sub>), col. LXII (140 E.V.)
- P.Ryl. II 101 (a) (63 E.V.)
- P.Ryl. IV 564 (250 A.E.V.)
- IV 573 (231 A.E.V.)
- P.Sakaon 38 (312 e.v.)
- PSI IV 415 (III A.E.V.)
- IV 428 (III A.E.V.)
- PSI V 535 (III a. e.v.)
- PSI VI 624 (III A.E.V.)
- PSI VIII 909 (44 E.V.)

- PSI XII 1249 (265 E.V.)
- PSI Congr. XXI Col. IV (261 E.V.)
- P.Tebt. I 118 (= Sel.Pap. I 185; 112/111 A.E.V.)
- P.Tebt. II 384 (10 E.V.)
- II 385 (117 E.V.)
- II 420 (III E.V.)
- P.Tebt. III pt. I 703 (III A.E.V.)
- III pt. I 721 (193 A.E.V.)
- P.Tebt. III pt. II 876, col. III (II A.E.V.)
- III pt. II 888 (II A.E.V.)
- P.Wash.Univ. I 49, col. II (I A.E.V.)
- P.Wisc. I 4 (53 E.V.)
- P.Yadin I 10 (122-125 E.V.)
- I 18 (128 E.V.)
- I 37
- P.Yale I 40 (190 A.E.V.)
- P.Zen.Pestm. 30 (242-41 A.E.V.)
- SB I 5224, col. II (papiro non datato)
- SB V 7745 (II E.V.)
- SB VI 9569 (91 A.E.V.)
- SB X 10447 (III A.E.V.)
- SB XII 10864, col. II (III A.E.V.)
- SB XV 11652 (II-III E.V.)
- SB XIV 11983 (= P.Lond. II 429; IV E.V.)
- SB XVIII 13330 (150 A.E.V.)
- XVIII 13305 (271 E.V.)
- XVIII 13861 (210 A.E.V.)
- XVIII 13867 (II E.V.)
- SB XX 14997 (= P.Erl. 59; 70/41 A.E.V.)
- SB XXII 15538 ([= BGU IV 1125] 13 A.E.V.)
- Stud.Pal. 85 (320 E.V.)
- Stud.Pal. 124 (VIII E.V.)
- UPZ I 70 (152-151 A.E.V.)
- UPZ II 180, col. XXXXV (113 A.E.V.)

## Bibliografia Prima parte

### FONTI, AUTORI, TESTI ANTICHI E STRUMENTI PER LA RICERCA

- BLACKMAN, Philip: *Mishnayoth*, I-VII, London 1951-1956.
- DENIS, Albert-Marie: *Concordance Grecque des Pseudépiques d'Ancien Testament*, Luovain 1987.
- ELIODORO: *Le Etiopiche*. COLONNA, Aristide (ed.), Torino 1987.
- : *Les Éthiopiennes*. MAILLON, J. (ed.), I-III, Paris 1960.
- FILONE: *Philo. With an English Translation*. COLSON, Francis H. (ed.), IX, London 1960.
- FLAVIO GIUSEPPE: *La guerra giudaica*. VITUCCI, Giovanni (ed.), I-II, Milano 1974.
- : *Jewish Antiquities*. THACKERAY, H.St.J (ed.), I-IX, Great Britain 1958.
- GHIRLANDA, Antonio / GIRONI, Primo / PASQUERO, Fedele / RAVASI, Gianfranco / ROSSANO, Pietro / VIRGULIN, Stefano: *La Bibbia. Nuovissima edizione dai testi originali*, Cinisello Balsamo 1987.
- MAGGIOROTTI, Donatella: *Giuseppe e Aseneth*, in SACCHI, Paolo (ed.): *Apocrifi dell'Antico Testamento*, IV, Brescia 2000.
- ALAND, Barbara / ALAND, Kurt / KARAVIDOPOULOS, Johannes / MARTINI, Carlo M. / METZGER, Bruce M. (ed.): *Novum Testamentum Graece. Testo Greco XXVII Edizione dell'opera di Eberhard e Erwin Nestle*, Stuttgart <sup>27</sup>1993.
- RAHLFS, Alfred: *Septuaginta*, I-II, Stuttgart, 1971.
- SWANSON, Reuben J.: *New Testament Greek manuscripts*, Sheffield 1995.

### COMMENTARI AL VANGELO DI GIOVANNI

- BARRETO, Mateos J.: *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982.
- BARRETT, Charles K.: *The Gospel According to St. John*, London 1978 (<sup>1</sup>1955).
- BOISMARD, Marie-Émile / LAMOUILLE, Arnaud: *Synopse des quatre évangiles*, III, *L'Évangile de Jean*, Paris 1987.
- BRODIE, Thomas L.: *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York 1993.
- BROWN, Raymond E.: *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, I, Assisi 1979.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964 (traduzione inglese a cura di BEASLEY-MURRAY, George: *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1971).
- CARSON, Donald A.: *The Gospel According to John*, Leichster (England) 1991.
- FABRIS, Rinaldo: *Giovanni*, Roma 1992.
- HOSKYN, Edwyn C.: *The Fourth Gospel*, London 1947.
- KEENER, Craig S.: *The Gospel of John. A Commentary*, I-II, Massachusetts 2003.
- MALINA, Bruce / ROHRBAUGH, Richard L.: *Social-science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- MOLONEY, Francis J.: *The Gospel of John*, Collegeville (Minnesota), 1998.
- SANDERS, Joseph N. / MASTIN Brian A.: *A Commentary on the Gospel According do St John*, London 1968.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Il vangelo di Giovanni*, I-IV, Brescia 1973-1981.
- STRACK, Hermann L. / BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I-IV, München 1922-1928.
- WENGST, Klaus: *Il Vangelo di Giovanni*, I-II, Brescia 2005.
- WESTCOTT, Brooke F.: *The Gospel According to St. John*, Michigan 1954.

- ABRAHAMAS, Israel: *Studies in Pharisaism and the Gospels*, New York 1967 (<sup>1</sup>1917).
- ALAND, Kurt / ALAND, Barbara: *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987.
- ALAND, Kurt: *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften der Neuen Testaments*, I, Berlin 1994 (<[www.uni-muenster.de/NTTextforschung/](http://www.uni-muenster.de/NTTextforschung/)>).
- ALON, Gendalyahu: *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977.
- ASHTON, John: *Comprendere il quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000 (<sup>1</sup>1991).
- BARROIS, George A.: *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953.
- BOISMARD, Marie-Émile: *Du baptême à Cana*, Paris 1956.
- BROWN, Raymond E.: The "Mother of Jesus" in the Fourth Gospel, in DE JONGE, Marinus (ed.): *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1977, 307-310.
- BRUN, Jean-Pierre: *Le vin et l'huile dans la Méditerranée antique*, Paris 2003.
- BÜCHLER, Adolph: The Jewish Betrothal and the Position of a Woman Betrothed to a Priest in the First and Second Centuries, in BRODIE, Israel / RABBINOWITZ, Joseph (ed.): *Studies in Jewish History*, London 1956, 126-159.
- CHILTON, Bruce: [ὡς] φραγγέλλιον ἐκ σχοινίων (John 2.15), in HORBURY, William (ed.): *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991, 330-344.
- CONWAY, Colleen M.: *Men and Women in the Fourth Gospel*, Atlanta 1999.
- CULLMANN, Oscar: *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965 (<sup>1</sup>1946).
- : *Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni*, Torino 1976.
- DERFLER, Steven: The Wine Industry, the Sharon Plain and Tel Michal, *Aram* 17, 2005, 83-94.
- DERRETT, John Duncan M.: Water into Wine, *BZ* 7, 1964, 80-97 (ristampato nel 1970 con lo stesso titolo in DERRETT, John Duncan M.: *Law in the New Testament*, London 1970, 229-246).
- DESTRO, Adriana / PESCE, Mauro: Gesù, sua madre, i fratelli e i suoi discepoli nel Vangelo di Giovanni, in PADOVESE, Luigi (ed.): *III Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Roma 1993, 49-81.
- : *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Bari 2000.
- DODD, Charles H.: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- : *L'interpretazione del Quarto vangelo*, Brescia 1974.
- EDWARDS, Douglas R.: Khirbet Qana: from Jewish village to Christian pilgrim site, *Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series* 49, 2002, 101-132.
- : *Religion and Society in Roman Palestine*, New York 2004.
- EHRMAN, Bart D. / HOLMES, Michael W.: *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Michigan 1995.
- EISENSTEIN, Judah D.: Wine, in SINGER, Isidore: *The Jewish Encyclopedia*, I-XII, XII, New York 1901 –, 532-535.
- EPPSTEIN, Victor: The Gospel Account of the Cleansing of the Temple, *ZNW* 55/1, 1964, 42-58.
- EVANS, Craig A.: Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?, *CBQ* 51/2, 1989, 237-284.
- FEUILLET, Albert: Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse, *Revue biblique* 66, 1959, 55-86.
- : L'heure de Jésus à Cana, *ALBO* 14, 1960, 5-22.
- GNILKA, Joachim: *Marco*, Assisi 1987.
- GREGORY, Caspar R.: *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig 1908.
- HARRINGTON, Hannah K.: Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?, *JSJ* 26, 1995, 42-54.
- HERMAN, Bart / HOLMES, Michael: *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Eerdmans 1995.

- JEREMIAS, Joachim: Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario, Roma 1989 (<sup>1</sup>1958).
- LÉGASSE, Simon: L'Évangile de Marc, I-II, Paris 1997.
- LÉON-DUFOUR, Xavier: Le signe de Cana ou le noces de Dieu avec Israël, in CAZELLES, Henri (ed.): La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offerts à Pierre Grelot, Paris 1987, 229-239.
- : Lecture de l'Évangile selon Jean, I (Chapitres 1-4), Paris 1988.
- LIEU, Judith: The Mother of the Son in the Fourth Gospel, JBL 117/1, 1998, 61-77.
- : Temple and Synagogue in John, NTS 45/1, 1999, 51-69.
- MACE, David R.: Hebrew Marriage. A Sociological Study, London 1953.
- MANN, Frédéric: La Galilée dans le quatrième Évangile, Antonianum 72/3, 1997, 351-364.
- MARTIN, Troy W.: Assessing the Johannine Epithet “The Mother of Jesus”, CBQ 60/1, 1998, 63-73.
- MENKEN, Maarten: Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in textual Form, Kampen 1996.
- MOLONEY, Francis J.: From Cana to Cana (John 2: 1-4, 54) and the Fourth Evangelist Concept of Correct (and Incorrect) Faith, in LIVINGSTONE, Elizabeth A. (ed.): Studia Biblica, II, Sheffield 1980, 185-213.
- : Reading John 2:13-22: The Purification of the Temple, RB 97, 1990, 432-452.
- : The Gospel of John as Scripture, CBQ 67/3, 2005, 454-468.
- MORENO JIMÉNEZ, R.: El discípulo de Jesucristo, según el evangelio de S. Juan, Estudios Biblicos 30, 1971, 269-311.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome: Jesus and the Money Changers (Mark 11:15-17; John 2:13-17), RB 107, 2000, 42-55.
- MUTAND BULEMBAT, Jean-Bosco: Head-Waiter and Bridegroom of the Wedding at Cana : Structure and Meaning of John 2.1-12, JSNT 30/1, 2007, 55-73.
- NEPPER-CHRISTENSEN, P.: μᾰθητεύω, in BALZ, Horst / SCHNEIDER, Gerhard (ed.): Dizionario Esegético del Nuovo Testamento, II, Brescia 1998, 240-236
- NEUSNER, Jacob / GREEN, William S.: Dictionary of Judaism in the Biblical Period. 450 B.C.E. To 600 C.E, II, New York 1996.
- NEUSNER, Jacob: From Politics to Piety: the Emergence of Pharisaic Judaism, Englewood Cliffs 1973.
- NIEDERWIMMER, Kurt: γάμος, in BALZ, Horst / SCHNEIDER Gerhard (ed.): Dizionario esegetico del Nuovo Testamento, I, Brescia 1995, 620-628.
- OLSSON, Birger: Structure and Meaning in the Fourth Gospel, Uppsala 1974.
- PANIER, Louis: Cana et le Temple: La pratique et la théorie. Une lecture sémiotique de Jean 2, LumVie 209, 1992, 37-54.
- PESCH, Rudolf: Il Vangelo di Marco, I, Brescia 1980.
- REINHARZT, Adele: “And the Word Was Begotten”: Divine Epigenesis in the Gospel of John, Semeia 85, 1999, 83-103.
- RENGSTORF, Karl H.: σημεῖον, GLNT, XII, 17-172.
- RICHARDSON, Peter: What has Cana to do with Capernaum?, NTS 48, 2002, 314-331.
- SAFRAI, Shmuel / STERN, Menahem: The Jewish People in the First Century, II, Assen 1987 (<sup>1</sup>1976).
- SAFRAI, Zeev: The Economy of Roman Palestine, London 1994.
- SANDERS, Ed P.: Jewish Law from Jesus to the Mishnah, Philadelphia 1990.
- : Gesù e il giudaismo, Brescia 1992.
- : Il giudaismo, Brescia 1999.
- SATLOW, Michael L.: Jewish Marriage in Antiquity, Princeton 2001.
- SEIM, Turid K.: Roles of Women in the Gospel of John, in HARTMAN, Lars / OLSSON, Birger (ed.): Aspects on the Johannine Literature. Papers presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegets at Uppsala, June 16-19, 1986, Uppsala 1987, 56-63.
- : Descent and Divine Paternity in the Gospel of John, NTS 51/3, 2005, 361-375.
- SMITH, Dennis E.: From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World,

Minneapolis 2003.

SMIT, Peter-Ben: Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee. A note on the Structure of the Gospel of John, ZNW 98/1, 2007, 143-149.

TABORY, Joseph: Two Wedding Ceremonies: Alcestis and some Jewish Parallels, Scripta Classica Israelica V, 1979-1980, 16-22.

WALLACE, Daniel B.: The Majority Text Theory: History, Methods, and Critique, in HERMAN, Bart / HOLMES, Michael: The Text of the New Testament in Contemporary Research, Eerdmans 1995, 297-320.

WESTERHOLM, Stephen: Jesus and Scribal Authority, Lund 1978.

WILLIAMS, Ritva H.: The Mother of Jesus at Cana: A Social-Science Interpretation of John 2:1-12, CBQ 50/4, 1997, 679-692.

YON, Marguerite: Dictionnaire illustré multilingue de la céramique du Proche Orient ancien, Paris 1981.

#### LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

##### RIVISTE

ALBO: *Analecta lovaniensia biblica et orientalia*.

CBQ: *Catholic Biblical Quarterly*. Pubblicazione della Catholic Biblical Association of America, Washington 1939–

JSJ: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*. Leiden 1970–

JSNT: *Journal for the Study of the New Testament*. Pubblicazione della University of Sheffield. Department of Biblical Studies, Sheffield 1978–

GLNT: *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Fondato da Gerhard Kittel, continuato da Giuseppe Scarpat. Edizione italiana a cura di Felice Montagnini e Giuseppe Scarpat, I-XVI, Brescia 1965-1992 (1933-1978, Stuttgart).

LumVie: *Lumière et vie*. Pubblicazione del Collège théologique dominicain, Lyon 1951–

RB: *Revue biblique*. Pubblicazione dell'École Pratique d'Études Bibliques, Paris 1946–

##### OPERE DI AUTORI ANTICHI

*Aeth.*: Eliodoro, *Le Etiopiche*

*Cher.*: Filone, *De Cherubim*

*Mor.*: Plutarco, *Moralia*.

##### TESTI DEL CANONE EBRAICO E RABBINICI

Am: *Amos*

b: *Talmud babilonese*

2 Bar.: *Apocalisse siriana di Baruch*

B.Bat.: trattato *Baba Batra*

Ber.: trattato *Berachoth*

Beṣah: trattato *Beṣah*

B.Meṣi'a: trattato *Baba Meṣi'a*

Dt: *Deuteronomio*

'Ed.: trattato *Eduyyoth*

1 En.: *Libro di Enoch etiopico*

Es: *Esodo*

Gl: *Gioele*

Gn: *Genesi*

Gr: *Geremia*

Jos. Asen.: *Giuseppe e Aseneth*

Is: *Isaia*

*Ker.:* trattato *Kerithoth*  
*Ketub.:* trattato *Ketubbot*  
*Lv:* *Levitico*  
*1 Macc:* *Primo libro dei Maccabei*  
*2 Macc:* *Secondo libro dei Maccabei*  
*3 Macc:* *Terzo libro dei Maccabei*  
*Mal:* *Malachia*  
*Meg.:* trattato *Megillah*  
*Mo'ed:* trattato *Mo'ed*  
*Neg.:* trattato *Nega'im*  
*Os:* *Osea*  
*p.:* *Talmud* palestinese  
*Rt:* *Rut*  
*Sal:* *Salmo*  
*Škal.:* trattato *Šekalim*  
*Sir:* *Siracide / Ecclesiaste*  
*Sanh.:* trattato *Sanhedrin*  
*Šeb.:* trattato *Šebi'it*  
*Soṭah:* trattato *Soṭah*  
*Ter.:* trattato *Terumoth*  
*Tob:* *Tobia*  
*Zc:* *Zaccaria*

## Bibliografia Seconda Parte

### PUBBLICAZIONI DI PAPIRI, OSTRAKA, RACCOLTE E TRADUZIONI

- FORABOSCHI, Daniele: *Papiri della Università degli Studi di Milano*, VII, Milano 1981.
- GRENFELL, Bernard / HUNT, Arthur / HOGARTH, David: *Fayûm Towns and Their Papyri*, London 1900.
- GRENFELL, Bernard / HUNT, Arthur: *The Tebtunis Papyri*, I, London 1907.
- GRONEWALD, Michael / MARESCH, Klaus / SCHÄFER, Wolfgang (ed.): *Kölner Papyri V*, Opladen 1987.
- KENYON, Frederic G.: *Greek Papyri in the British Museum*, II, London 1898 (ristampa anastatica: Milano 1973).
- : *Greek Papyri in the British Museum*, III, London 1907 (ristampa anastatica: Milano 1973).
- PINTAUDI, Rosario / DOSTÁLOVÁ, Růžena / VIDMAN, Ladislav: *Papyri Graecae Wessely Pragenses*, II, Firenze 1995.
- MILNE, Herbert John M.: *Greek Shorthand Manuals. Syllabary and Commentary*, London 1934.
- SWIDEREK, Anna / VANDONI, Mairangela: *Papyrus grecs du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie*, Warsaw 1964.
- WILCKEN, Ulrich: *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien*, I-II, Leipzig-Berlin 1899 (ristampato ad Amsterdam nel 1979 a cura di SJJPESTEIJN, Pieter J.).

### STRUMENTI PER LA PAPIROLOGIA

- BL: *Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten*. I, ed. Friedrich PREISIGKE, Berlin / Leipzig 1922; II, in due volumi ed. Friedrich BILABEL, Heidelberg 1929 / 1933; III, ed. Martin DAVID / Bernard A. VAN GRONINGEN / Emil KIESSLING, Leiden 1958; IV ed. Martin DAVID / Bernard A. VAN GRONINGEN / Emil KIESSLING, Leiden 1964; V ed. Ernst BOSWINKEL / Martin DAVID, Leiden 1969; VI, ed. Ernst BOSWINKEL / Pieter W. PESTMAN / Hans-Albert RUPPRECHT, Leiden 1976; VII, ed. Ernst BOSWINKEL / Willy CLARYSSE, Leiden 1986; VIII, ed. Pieter W. PESTMAN / Hans-Albert RUPPRECHT, Leiden / New York / Köln 1992; IX, ed. Pieter PESTMAN / Hans-Albert RUPPRECHT, Leiden / New York / Köln 1995; X, ed. Pieter PESTMAN / Hans-Albert RUPPRECHT, Leiden / Boston / Köln 1998; XI, ed. Pieter W. PESTMANN / Hans-Albert RUPPRECHT, Leiden / Boston 2002.
- CALDERINI, Aristide / DARIS, Sergio (ed.): *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, I-V, Cairo / Milano / Bonn 1935-1996.
- FORABOSCHI, Daniele: *Onomasticon alterum papyrologicum. Supplemento al Namenbuch di F. Preisigke, Testi e documenti per lo studio dell'antichità* 16, Milano 1967-1971.
- GIGNAC, Francis T.: *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, vol. I Phonology, vol. II Morphology, Milano 1976. 1981.
- LSJ: *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, revised and augmented throughout by Henry Stuart JONES, with the assistance of Roderick MCKENZIE and with the cooperation of many scholars, with a revised supplement, Oxford 1996.
- MANDILARAS, Basil G.: *The Verb in the Non-Literary Papyri*, Athens 1973.
- MAYSER, Edwin: *Grammatik der Griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, I-II 3, Berlin / Leipzig 1906-1970.
- MOULTON, James H. (ed.): *Grammar of New Testament Greek*, I-IV, III. TURNER, Nigel: *Syntax*, Edimburg 1963.
- WB: *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten*, ed. PREISIGKE, Friedrich / KIESSLING,

Emil. I, A-K, Berlin 1925; II, Α-Ω, Berlin 1927; III, besondere Wörterliste, Berlin 1931; IV, A-Zin 5 pts. Berlin 1944–. Supplement 1 (1940-1966), ed. KIESSLING, Emil. Amsterdam 1969-1971. Supplement 2 (1967-1976), ed. RUPPRECHT, Hans-Albert / JÖRDENS, Andrea. Wiesbaden 1991. Supplement 3 (1977-1988), ed. RUPPRECHT, Hans-Albert / JÖRDENS, Andrea. Wiesbaden 2000.

#### STRUMENTI INFORMATICI

APIS – Advanced Papyrological Information System: <<http://www.columbia.edu/cu/lweb/projects/digital/apis/index.html>>

Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets: <<http://odyssey.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>>

DDBDP: Duke Data Bank of Documentary Papyri. Recorded on Packard Humanities Institute CD-ROM 7 with all material entered to June 1996. Online version at <<http://www.perseus.tufts.edu/Texts/papyri.html>>.

Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens: <<http://aquila.papy.uniheidelberg.de/gvzFM.html>>

Leuven Database of Ancient Books: <<http://www.trismegistos.org/ldab/>>

Leuven Homepage of Papyrus Archives and Collections: <<http://www.trismegistos.org/coll/>>

Perseus Digital Library: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>

#### ARTICOLI E MONOGRAFIE:

ARZT-GRABNER, Peter: “Brothers” and “Sisters” in Documentary Papyri and in Early Christianity, *Rivista Biblica* 50, 2002, 185-204.

–: Philemon, PKNT 1, Göttingen 2003.

ARZT-GRABNER, Peter / KRITZER, Ruth Elisabeth / PAPATHOMAS, Amphilochios / WINTER, Franz: 1. Korinther, PKNT 2, Göttingen 2006.

BAGNALL, Roger S. / DEROW, Peter: *Greek Historical Documents: The Hellenistic Period*, Atlanta 1981.

BAGNALL, Roger S. / CRIBRIORE, Raffaella: *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC – AD 800*, Michigan 2006.

BAGNALL, Roger S. / FRIER, Bruce W.: *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge 1994.

BELL, Harold I.: A Musician's Contract, *JEA* 10, 1924, 145-146.

BICKERMAN, Elias J.: *Chronology of the Ancient World*, London 1968.

BIEŻUŃSKA-MALOWIST, Iza: *L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine, I-II*, Warszawa 1974.

–: Il lavoro “salarinato” degli schiavi nell'Egitto greco-romano, in BIEŻUŃSKA-MALOWIST, Iza [ed.]: *Storia sociale ed economica dell'età classica negli studi polacchi contemporanei*, Milano 1975, 1-7.

–: L'Égypte et l'histoire de l'esclavage dans l'antiquité, in CRISCUOLO, Lucia / GERACI, Giovanni: *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba, bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale: Bologna, 31 agosto – 2 settembre 1987*, Bologna 1989, 261-270.

BOGAERT, Raymond: Les ΚΟΛΛΥΒΙΣΤΑΙ ΤΡΑΠΕΖΑΙ dans l'Égypte gréco-romaine, *Ἀναγώνησις* 3/1, 1983, 21-64.

–: Liste géographique des banques et des banquiers de l'Égypte ptolémaïque, *ZPE* 120, 1998, 165-202.

–: Les opérations des banques de l'Égypte ptolémaïque, *AncSoc* 29, 1999, 49-145.

–: Les opérations des banques dans l'Égypte romaine, *AncSoc* 30, 2000, 135-269.

BOSCHI, Bernardo G.: Il valore emblematico della Pasqua a Elefantina, *RSB* 9/1, 1997, 99-117.

BRESSON, Alain: Les cités grecques et leurs *emporion*, in BRESSON, Alain / ROUILLARD, Pierre: *L'emporion*, Paris 1993, 163-226.

CASEVITZ, Michael: *Emporion: emplois classiques et histoire du mot*, in BRESSON, Alain / ROUILLARD, Pierre: *L'emporion*, Paris 1993, 9-22.

CASSON, Lionel: *The Periplus maris erythraei. Text with Introduction, Translation and Commentary*,

Princeton 1989.

- CLARYSSE, Willy: Le mariage et le testament de Dryton en 150 avant J.C, *ChrEg* 61, 1986, 99-103.
- : Use and Abuse of Beer and Wine, in: GEUS, Klaus / ZIMMERMANN, Klaus (ed.): *Punica – Libica – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß, zum 65. Geburtstag Dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen (Studia Phoenicia XVI)*, Leuven 2001, 159-166.
- CLARYSSE, Willy / VANDORPE, Katelijin: The Ptolemaic Apomoiria, in MELAERTS, Henri: *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1955 (Studia Hellenistica 34)*, Leuven 1998, 5-42.
- CLARYSSE, Willy: The Archive of Euphron, *AncSoc* 35, 2005, 129-134.
- CLOPPENBORG, John S.: *The Tenants in the Vineyard*, Tübingen 2006.
- COLIN, Frédéric: L'Isis «dynastique» et la mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle, *ZPE* 102, 1994, 271-295.
- COLSON, Francis H.: *The Week. An Essay on the origin and development of the Seven-day cycle*, Westport 1974 (<sup>1</sup>1926).
- COTTON, Hannah M.: The archive of Salome Komaise Daughter of Levi: Another Archive from the “Cave of Letters”, *ZPE* 105, 1995, 171-208.
- DANIEL, Robert W.: The Military ΣΗΜΕΙΟΝ in P.Amh. II 39, *ZPE* 52, 1983, 269-271.
- D'ARMS, John: Slaves at Roman Convivia, in SLATER, William (ed.): *Dining in a Classical Context*, Michigan 1991, 171-183.
- DICKEY, Eleanor: Literal and Extended Use of Kinship Terms in Documentary Papyri, *Mnemosyne* 57, 2004, 131-176.
- DUNCAN-JONES, Richard: *Money and Government in the Roman Empire*, Cambridge 1998.
- EDGAR, Campbell C.: Selected Papyri from the Archives of Zenon, *ASAE* 23, 1923, 187-209.
- ELLIS, Simon P.: *Graeco-Roman Egypt*, Great Britain 1992.
- : Late-antique dining: architecture, furnishings and behaviour, in LAURENCE, Ray / WALLACE-GEERTZ, Hildred / GEERTZ, Clifford: *Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-grading and Genealogical Amnesia*, *The journal of the Royal Anthropological Institute* 92, 1964, 94-108.
- GEREMEK, Hanna: P.Iandana 99: Italian Wines in Egypt, *JJP* 16-17, 1971, 159-171.
- GRASSI, Teresa: *Le liste templari nell'Egitto greco-romano secondo i papiri*, Milano 1926.
- GRIFFITH, Francis L.: A Tourist's Collection of Fifty Years Ago, *JEA* 3, 1916, 193-198.
- HADRILL, Andrew: *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond*, *JRA Supplementary Series XXII*, Portsmouth 1997, 41-51.
- : *Roman Housing*, Great Britain 2000.
- HOBSON, Deborah: Naming Practices in Roman Egypt, *BASP* 26, 1989, 157-174, 159.
- HUSSON, Geneviève: *OKIA. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs*, Paris 1983.
- ILAN, Tal: Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (Ketubbot 1.4), *HTR* 86/3, 1993, 247-264.
- : *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*, Tübingen 1995.
- JUDGE, Edwin A.: Paul Advice on Marriage and the Changing Understanding of Marriage in Antiquity, *New Docs VI*, 1990, 1-18.
- KATZOFF, Ranon: Greek and Jewish Marriage Formulas, in KATZOFF, Ranon / PETROFF, Yaakov / SCHAPS, David: *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan 1996, 223-234.
- KATZOFF, Ranon / SCHREIBER, Bertram M.: Week and Sabbath in Judean Desert documents, *SCI* 17, 1998, 102-114.
- KATZOFF, Ranon / SCHAPS, David: *Law in the Documents of the Judean Desert*, (*Journal for the Study of Judaism. Supplements* 96), Leiden 2005, 67-84.
- KREINECKER, Christina Maria: 2. Thessaloniker, *PKNT* 3, Göttingen 2009 (in corso di pubblicazione).
- KRUIT, Nico / Worp, Klass A.: Metrological notes on measures and containers of liquids in Graeco-Roman and Byzantine Egypt, *Archiv* 45, 1999, 96-127.
- : Geographical Jar Names: Towards a Multi-Disciplinary Approach, *Archiv* 46, 2000, 65-146.
- KRUIT, Nico: The Meaning of Various Worlds Related to Wine, *ZPE* 90, 1992, 265-276.

- LAUMONIER, Alfred: *Les cultes indigènes en Caire*, Paris 1958.
- LEVINE, Lee I.: *The First-Century Synagogue*, in EDWARDS, Douglas R.: *Religion and Society in Roman Palestine*, New York 2004, 70-102.
- LEWIS, Naphtali: *A Restudy of SB VIII 9897*, *Archiv* 28, 1982, 31-38.  
 –: *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford 1983.  
 –: *Shorthand Writers*, *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico G. Vitelli* 5, 2003, 20-27.
- LLEWELYN, Stephen R.: *Invitation to a Wedding*, *New Docs.* IX, 2002, 62-66.  
 –: *A Jewish Deed of Marriage: Some Further Observations*, *New Docs.* IX, 2002, 86-98.
- MARESCH, Klaus: *Zession von Katökenland. Eine Neuedition von P. Erlagen 59*, *ZPE* 76, 1989, 115-120.
- MAYERSON, Philip: *Σπάτιον / Σπάθιον – A Wineskin*, *ZPE* 121, 1998, 226-228, 226.
- MCCARTNEY, Eugene S.: *The Couch as a Unit of Measurement*, *CP* 29/1, 1934, 30-35.
- MÈLÈZE-MODRZEJEWSKI, Joseph: *La structure juridique du mariage grec*, in MÈLÈZE-MODRZEJEWSKI, Joseph: *Statut personnel et liens de famille dans les droits de l'Antiquité*, *Variorum*, Great Britain 1993, V 39-71.  
 –: *Greek Law in the Hellenistic Period: Family and Marriage*, in GAGARIN, Michael / COHEN, David (edd.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York 2005.  
 –: *La fiancée adultère. A propos de la pratique matrimoniale du judaïsme hellénisé à la lumière du dossier du politeuma juif d'Hérakléopolis (144/3 – 133/2 avant n.è)*, in SLUZEWSKA, Zuzanna / URBANIK, Jakub (edd.): *Marriage, Ideal – Law – Practice. Proceedings of a Conference Held in Memory of Henryk Kupiszewski*, *Journal of Juristic papyrology. Supplements*, V, Varsavia 2005, 141-161.
- MENCI, Giovanna: *Il Commentario tachigrafico*, in EL-MOSALAMY, A.H.S.(ed.): *Proceedings of the XIX<sup>th</sup> International Congress of Papyrology*, Cairo 2-9 September 1989, II, 451-465.  
 –: *Echi letterari nei papiri tachigrafici*, in ANDORLINI, Isabella / BASTIANINI, Guido / MANFREDI, Manfredo / MENCI, Giovanna: *Atti del XXII Congresso internazionale di papirologia*. Firenze, 23-29 agosto 1998, II, Firenze 2001, 927-936.
- MEYERS, Eric M. / NETZER, Ehud / MEYERS, Carol L.: *Sepphoris*, Indiana 1992.
- MIGLIARDI ZINGALE, Lidia: *Vita privata e pubblica nei papiri d'Egitto. Silloge di documenti greci e latini dal I al IV secolo d.C.*, Torino 1992.
- MONTEVECCHI, Orsolina: *Ricerche di sociologia nei documenti dell'Egitto greco-romano*, II. I contratti di matrimonio e gli atti di divorzio, *Aegyptus* 16, 1936, 3-83.  
 –: *La papirologia*, Milano 1998 (1973).
- NALDINI, Mario: *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Fiesole 1998.
- PARASSOGLU, George M.: *A Canceled order on a Bank*, *BASP* 8/1, 1971, 11-14.
- PEARL, Orsamus M.: *Excerpts from the Minutes of Judicial Proceedings*, *ZPE* 6, 1970, 271-277.  
 –: *Apprentice Contract*, *BASP* 22, 1985, 255-259.
- POLANY, Karl: *Ports of Trade in Early Societies*, in POLANY, Karl / DALTON, George: *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Boston 1971, 238-261.
- POMEROY, Sarah B.: *Family History in Ptolemaic Egypt*, in BÜLOW-JACOBSEN, Adam (ed.): *Proceedings of the 20<sup>th</sup> internationale Congress of Papyrologists*, Copenhagen 1994, 593-597.
- PRÉAUX, Claire: *La preuve dans l'Égypte grecque*, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, XVI, Bruxelles 1965, 161-222.
- RATHBONE, Dominic: *Economic Rationalism and Rural Society in Third-Century A.D. Egypt. The Heroninus archive and the Appianus estate*, Cambridge 1991.
- REA, John: *The Use of σημείον in SB V 8005*, *ZPE* 14, 1974, 14.  
 –: *Another σημείον – in P.Oxy. VII 1068*, *ZPE* 21, 1976, 116.  
 –: *Yet Another σημείον – in SB VI 9415 (17)*, *ZPE* 26, 1977, 230.  
 –: *A Student's Letter to his Father: P.Oxy. XVIII 2190 Revised*, *ZPE* 99, 1993, 75-88.
- RENGSTORF, Karl H.: *μσθητήρς*, *GLNT*, VII, 1121-1238.
- ROSTOVITZEFF, Mihail I.: *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, II, Oxford 1953.  
 –: *The Social and Economic History of the Roman Empire*, I, Oxford 1957.

- ROUGÉ, Jean: *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain*, Paris 1966.
- ROWLANDSON, Jane: *Women and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge 1998.
- SAFRAI, Ze'ev: *The Economy of Roman Palestine*, London 1994.
- SAMUEL, Alan E.: *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972.
- SEGAL, Peretz: *The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem*, IEJ 39, 1989, 79-84.
- SEGRÈ, Angelo: *Misure tolemaiche e pretolemaiche*, *Aegyptus* 1, 1920, 159-188.  
–: *Nuovi appunti metrologici*, SO 13, 1934, 68-73.
- SHELTON, John: *Greek Papyri from Roman Egypt*. Ed. by W.M. Brashear, *Gnomon* 51, 1979, 609-610.
- STRAUS, Jean-André: *La terminologie de l'esclavage dans les papyrus grecs d'époque romaine trouvés en Égypte*, in AA.VV.: *Actes du colloque 1973 sur l'esclavage*, Paris 1976, 333-350.  
–: *La terminologie grecque de l'esclavage dans les papyrus de l'Égypte lagide et romaine*, in BRESCIANI, Edda / GERACI, Giovanni / PERNIGOTTI, Sergio / SUSINI, Giancarlo: *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi*, Bologna 1981, 385-391.
- STURM, Fritz: *Le contrat d'apprentissage dans l'Antiquité*, in JAYME, Eric: *Festschrift für Hubert Niederländer zum siebzigsten Geburtstag am 10 Februar 1991*, Heidelberg 1991.
- SWIDEREK, Anna: *La propriété foncière privée dans l'Égypte de Vespasien et sa technique agricole d'après P.Lond. 131 recto*, Poland 1960.
- TAUBENSCHLAG, Raphael: *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri. 332 B.C. – 640 A.D.*, Milano 1955.
- TEDESCHI, Gennaro: *Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica nella documentazione epigrafica e documentaria*, PLup 11, 2002, 87-187.
- TIBILETTI, Giuseppe: *Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo d.C.*, Milano, 1979.
- TIGAY, Jeffrey H.: *Notes on development of the Jewish week*, *Eretz Israel* 14, 1978, 111-121.
- VAN LITH, Sophia M.E.: *Lease of Sheep and Goats / Nursing Contract with Accompanying Receipt*, ZPE 14, 1974, 145-162.
- VANDONI, Mariangela: *Feste pubbliche e private nei documenti greci*, Milano 1964.
- VELISSAROPOULOS, Julie: *Le monde de l'emporion*, DHA 3/1, 1977, 61-85.
- WALLACE-HADRILL, Andrew: *The Social Structure of the Roman House*, PBSA 56, 1988, 43-97.
- YARDENI, Ada: *New Jewish Aramaic Ostraca*, IEJ 40, 1990, 130-152.
- YIFTACH-FIRANKO, Uri: *The Role of the Syngraphe "Compiled Through the Hierothutai". A Reconsideration of W. Schubart Theory in Light of a Recently Published Alexandrian Marriage Contract (P.Berol. 25423)*, ZPE 115, 1997, 178-182.  
–: *Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage Document in Egypt. 4<sup>th</sup> century BCE - 4<sup>th</sup> century CE*, München 2003.  
–: *Judean Desert Marriage Documents and Ekdosis in the Greek Law of the Roman Period*, in: KATZOFF, Ranon / SCHAPS, David: *Law in the Documents of the Judean Desert – JSJ.S 96*, Leiden 2005, 67-84.
- WESTERMANN, William L.: *Apprentice Contracts and the Apprentice System in Roman Egypt*, CPh 3, 1914, 295-315.  
–: *Entertainment in Villages of Graeco-Roman Egypt*, JEA 18, 1932, 16-27, 24.
- YOUTIE, Herbert C.: *σημείον in the Papyri and its Significance for Plato, Epistle 13 (360 a – b)*, ZPE 6, 1970, 105-116  
–: *P.Mich. Inv. 3653: Agricultural Account*, ZPE 37, 1980, 223-224.

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

RIVISTE

AncSoc: Ancient Society. Pubblicazione annuale della Katholieke Universiteit, Leuven 1970–  
Archiv: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Pubblicazione semestrale dello Staatliche Museen di Berlino, Leipzig 1901–  
BASP: Bulletin of the American Society of Papyrologists. Pubblicazione quadrimestrale della American Society of Papyrologists, New York 1963–  
CPh: Classical Philology. Pubblicazione trimestrale della University of Chicago. Chicago 1906–  
ChrEg: Chronique d'Égypte. Bulletin périodique de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, pubblicazione semestrale della Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles 1925–  
DHA: Dialogues d'histoire ancienne. Pubblicazione annuale del Centre de Recherche d'Histoire Ancienne, Paris 1974–  
IEJ: Israel Exploration Journal. Pubblicazione semestrale della Israel Exploration Society, Jerusalem 1950–  
GLNT: Grande Lessico del Nuovo Testamento  
PBSA: Papers of the British School at Rome. Pubblicazione annuale della British School at Rome, London 1902–  
PLup: Papyrologica Lupiensia. Pubblicazione annuale dell'Università di Lecce, Lecce 1992–  
SCI: Scripta Classica Israelica. Pubblicazione della Israel Society for the Promotion of Classical Studies, Jerusalem 1974–  
SO: Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies. Pubblicazione annuale della Societas Philologica Christianensis, Oslo 1923–  
ZPE: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Pubblicazione trimestrale a cura di Rudolf Habelt, Bonn 1967–

OPERE DI AUTORI ANTICHI

*A.J.*: Flavio Giuseppe, *Antiquitates judaicae*

*B.J.*: Flavio Giuseppe, *Bellum judaicum*

*Flacc.*: Filone, *In Flaccum*

*Quest. conv.*: Plutarco, *Questiones conviviales*