

L'utilizzo dei papiri documentari nell'esegesi neotestamentaria. Alcuni esempi su Gv 21,1-14

Di Facundo Daniel Troche

L'utilizzo dei papiri documentari nell'esegesi del NT.

“I teorici dell'esegesi storica hanno sempre sostenuto che il senso di un testo è quello che l'autore gli dava e che il destinatario del suo tempo poteva comprendere. Questa teoria ha il grande merito di affermare che un testo assume significato all'interno di una cultura storicamente determinata. L'esegesi ha così il compito di ricostruire i significati storici delle parole e dei concetti usati nei testi.”¹

Per capire i primi testi cristiani quindi, è necessario conoscere il contesto storico in cui sono stati prodotti. Le parole ed espressioni che troviamo in questi testi si rifanno ad un ambiente culturale specifico; si trovano riferimenti a situazioni della vita quotidiana, della famiglia, del lavoro o ad altri contesti sociali, che spesso non riusciamo a capire in modo soddisfacente perché la “lontananza” temporale e culturale non ce lo permettono.

Come spiegano Adriana Destro e Mauro Pesce nell'articolo “The colour of words” le parole dei testi antichi possono essere paragonate metaforicamente a dei bassorilievi antichi scolorati con il passare del tempo. Osservando questi bassorilievi oggi riusciamo a percepire solo una parte della loro apparenza originale:

“Most Egyptian bas-reliefs, encountered in archaeological sites and museums today, do not appear in the form they had when they were first produced. Most of them are colourless or have preserved few traces of their original and intense colours. The variation of the colours' intensity induces us to concentrate on the temporal alterations of cultural forms and appearances and on the consequent instability of cognitive values. This fact allows us to understand that a bas-relief without colour does not convey a correct and complete knowledge of the bright cultural world of its time. It may give us a simplistic or false perception of that world. The words of

¹ Destro – Pesce 2005, p.5

ancient texts almost always resemble bas-reliefs without colour. They are actually discoloured or faded. They do not fully embody and transmit their original content and don't keep intact their old cognitive meaning.”²

Con questa metafora si cerca di spiegare che il valore comunicativo delle parole cambia a seconda del luogo e del tempo. Le parole non sono mai scritte o pronunciate fuori da un contesto, e senza questo non riusciamo a percepire il loro significato originale. Per ricostruire questo “sfondo” gli esegeti si avvalgono generalmente della letteratura dell'epoca: le tradizioni ebraiche e gli autori greco-romani. Ma agli inizi del '900 lo studioso tedesco Gustav Adolf Deissmann pubblicò nel suo libro *Licht vom Osten*³ una proposta molto interessante: utilizzare nuove fonti per lo studio dei testi neotestamentari. Come spiega Deissmann, i documenti letterari rappresentano soltanto una frazione del mondo antico,⁴ la letteratura greco-romana dell'età imperiale è un'espressione delle classi dominanti, ricche e colte, mentre i primi testi cristiani sono generalmente espressione dei ceti medi-bassi.⁵

Una grande quantità di testi non letterari sono stati portati alla luce dall'archeologia negli ultimi secoli e come sostiene Deissmann: “It is not merely that the systematic study of the new texts increases the amount of authentic first-hand evidence relating to the Imperial period. The point is that the literary memorials are supplemented by an entirely new group, with quite a new bearing on history.”⁶

Certamente tra le iscrizioni e papiri del tempo ci sono molti documenti che sono stati prodotti da ufficiali, funzionari statali o gente ricca; ma accanto a questi troviamo anche testi appartenenti alle classi più basse, riconoscibili dal contenuto e dalla peculiarità del linguaggio. Sono testimonianze del modo di parlare della gente comune, contadini, soldati, artigiani e schiavi⁷.

Per Deissmann questo tipo di documenti non cristiani e non letterari hanno un valore indiretto, ma molto importante per lo studio dei testi del cristianesimo delle origini: ci mostrano come dare il giusto valore filologico ai termini e ci offrono

² Destro – Pesce 2010, p.27

³ Vedi Deissmann 1908.

⁴ *Ibidem* p. 4

⁵ *Ibidem* pp. 6-7

⁶ *Ibidem* p. 6

⁷ *Ibidem* p. 8

informazione importante riguardo alla religione e la cultura, permettendoci di cogliere i punti di contatto e di contrasto tra il mondo antico ed il cristianesimo primitivo.⁸

Tra questi documenti si trovano i “papiri documentari”. Con questa espressione s’intende convenzionalmente i testi scritti su papiro e ostraca che non contengono opere letterarie. Sono nella maggior parte dei casi documenti legali: contratti di lavoro, di affitto, ricevute, contratti di matrimonio o di divorzio, testamenti, decreti, denunce o cause giudiziarie, ricevute di tasse, etc. Ma troviamo anche delle lettere private, note, quaderni di scuola e altri tipi di testi.⁹ Quelli scritti in greco pervenuti fino ad oggi sono diverse migliaia e coprono un periodo che va dall’inizio del periodo Tolemaico fino all’età Bizantina.¹⁰

Visto che questi documenti contengono informazioni riguardo alla vita quotidiana, a specifiche situazioni familiari, economiche o legali, possono essere ottime fonti per la ricostruzione del contesto in cui i testi cristiani sono stati prodotti. Nella ricerca esegetica l’interesse verso questo tipo di documenti è cominciato a crescere solo di recente; negli ultimi anni sono stati pubblicati alcuni studi importanti come i primi tre volumi del *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament*¹¹, l’opera di J. Kloppenborg¹² e un commento papirologico al secondo capitolo del Vangelo di Giovanni¹³, ma mancano ancora studi papirologici sulla maggior parte del Nuovo Testamento.

Obiettivi e metodo

L’obbiettivo di un commento papirologico al Nuovo Testamento è dunque quello di cercare di chiarire il significato delle parole usate in questi documenti alla luce dei papiri documentari, creando un commento possa fare da complemento agli studi esegetici esistenti. Certamente si tratta di un lavoro complesso; come spiegano Destro e Pesce, non è sufficiente affermare che il significato di una parola in un testo cristiano

⁸ *Ibidem* p. 9

⁹ Deissmann 1908, p. 20

¹⁰ *Ibidem* p. 29

¹¹ Un progetto di P. Arzt-Grabner, J. Kloppenborg e M. Pesce. Vedi PKNT v.1, Lettera a Filemone, P. Arzt-Grabner, 2003. PKNT v.1, 1 Corinzi, P. Arzt-Grabner, R. E. Kritzer, A. Papatomas e F. Winter, 2006. PKNT v.3, 2 Tessalonesi, C.M. Kreinecker, 2010.

¹² Kloppenborg J. 2006

¹³ Calzolaio F. 2011

aveva per il lettore dei primi due secoli lo stesso senso che troviamo nei papiri documentari. Alcune parole possono avere un senso diverso a seconda del contesto e questo implica che non possiamo semplicemente fare un confronto diretto tra parole trovate in testi cristiani e papiri documentari. Dobbiamo tenere in considerazione i contesti, e quando questi sono diversi il confronto ha bisogno di un attento processo di interpretazione e mediazione culturale.¹⁴ Bisogna anche tenere in considerazione che la grande maggioranza dei papiri proviene dal Egitto e quindi riporta caratteristiche proprie di quella zona, che in alcuni casi erano diverse da quelle delle altre zone dell'impero. Inoltre visto il lungo arco temporale in cui il papiro è stato utilizzato come supporto scritto, bisognerà cercare di limitare la ricerca ai documenti cronologicamente più vicini all'epoca della redazione dei testi studiati.

Considerate tutte queste premesse, i papiri documentari possono essere utilizzati per la ricerca esegetica su due livelli, tra essi complementari. Il primo livello è rappresentato dai contesti sociali ed economici: Spesso nel Nuovo Testamento troviamo riferimenti alla pesca, al pascolo delle pecore, al lavoro nei campi o a altre attività economiche; troviamo riferimenti impliciti alla vita quotidiana oppure a rapporti sociali. I papiri documentari ci offrono informazioni dettagliate riguardo a questi contesti. Il secondo livello è quello dei singoli termini, i papiri possono essere utilizzati per indagare sul significato dei termini nei determinati contesti e in alcuni casi ci permettono una migliore comprensione del testo.

Giovanni 21,1-14: Il racconto della pesca

L'ultimo capitolo del vangelo di Giovanni è probabilmente uno dei più studiati di questo libro perché secondo la maggior parte degli studiosi si tratta di un capitolo aggiunto in un secondo momento. Basandosi su questo capitolo hanno preso piede le diverse teorie sulle fasi redazionali del vangelo¹⁵, un argomento su cui ancora si discute. Certamente bisogna conoscere queste teorie e tenerle in mente quando si realizza qualsiasi tipo di studio riguardo a questo capitolo, ma per realizzare un commento papirologico conviene focalizzarsi nel testo nella situazione in cui ci è pervenuto, senza entrare nelle discussioni riguardo all'autore del capitolo o alle diverse edizioni, visto che

¹⁴ Vedi Destro-Pesce 2010.

¹⁵ Schnackenburg 1973 565 ss., Brown 1979 p.1344 ss. e Von Wahlde 2010, p. 878 solo per citare alcuni dei numerosi commenti che affrontano il problema.

questo non rientra tra gli obbiettivi e le fonti che s'intendono utilizzare difficilmente offriranno informazioni utili al riguardo.

Il capitolo racconta una apparizione di Gesù dopo la sua morte (la terza e ultima in questo vangelo) e che contiene il racconto di una scena di pesca, un pasto tra Gesù e i discepoli e un dialogo in cui Gesù chiede a Pietro di prendersi cura delle sue pecore. Come si può supporre partendo da questa breve sintesi, il capitolo è pieno di termini particolari che riguardano attività della vita quotidiana. Contiene anche tanti termini che non compaiono nel resto del vangelo, e alcuni che non compaiono neanche in tutto il resto del Nuovo Testamento.

La parte compresa tra i versetti 1-14 contiene il racconto della scena di pesca nel lago di Galilea¹⁶. Come spiega Hanson C.K.: "Gli studiosi delle tradizioni su Gesù hanno seriamente sottovalutato il ruolo ed il significato della geografia fisica e sociale della pesca in Galilea nello sviluppo del movimento di Gesù. Di fatto nessuno degli studi contemporanei sul "Gesù storico" contiene qualcosa di significativo riguardo alla pesca in Galilea, oltre al fatto di menzionare che quattro dei dodici discepoli sono identificati come pescatori nella tradizione"¹⁷.

La pesca in Galilea era un'attività molto importante. Il Giordano e il lago di Galilea erano molto popolari per i suoi pesci, e il nome di Tarichea, un villaggio situato sulle coste del lago, deriva infatti da "pesce essiccato", un prodotto che era venduto in tutta la Palestina¹⁸. Secondo i vangeli sinottici Gesù passa la maggior parte della sua vita pubblica attorno al lago di Galilea, spostandosi tra villaggi di pescatori come quello di Cafarnaò. In questa società la pesca aveva dunque un ruolo fondamentale.

Nel suo studio, Hanson C.K. ha cercato di indagare riguardo al contesto domestico-economico e politico della pesca, utilizzando anche dei papiri documentari. Quello che emerge da queste fonti è l'aspetto "burocratico" di questa attività; possiamo vedere come la pesca veniva controllata dallo stato in quanto attività economica, tramite tasse, concessioni e permessi. Hanson sostiene che comunemente gli studiosi

¹⁶ Per alcuni versi simile a quello che si trova in Lc 5,1-11; ma in alcuni casi molto diverso o addirittura contrastante. Anche il vangelo di Pietro 60 sembra contenere l'inizio frammentato di un altro racconto parallelo. Nel suo commento Brown R. presta particolare attenzione alla relazione tra il Vangelo di Pietro e quello di Giovanni

¹⁷ Hanson 1997, pp.99-100. Traduzione mia.

¹⁸ Johnson 1975, p.154

biblici tendono a fraintendere l'economia della Galilea (e quella antica in generale) presupponendo che fosse simile all'economia di mercato attuale dell'Europa o del Nord America¹⁹, quello che emerge dai dati invece è un'attività fortemente controllata dal governo.

Solo per fare qualche esempio del tipo di documenti che si possono trovare vorrei citare due documenti: l'ostracon SB 6. 9545 (34) e il papiro PSI 8. 901. Il primo documento è datato al 192 EC, proviene da Elefantina e contiene una ricevuta per il pagamento di 4 dracme come tassa per una vecchia barca di pesca. Il secondo, molto più interessante, è datato al 46 E.C. e proviene dall'Arsinoite. In quest'ultimo un certo Heracleides, scriba dei pescatori, e altri tredici uomini fanno una specie di dichiarazione giurata. Gli uomini sono nominati uno ad uno e indicati come "anziani dei pescatori", rappresentanti dei pescatori di due villaggi che avevano in concessione la pesca nella costa di Berenicis. Gli uomini giurano davanti al nomarca, nel nome dell'imperatore, di non pescare alcuni tipi particolari di pesci, in conformità con le disposizioni del governo²⁰.

Certamente questi documenti ci offrono informazioni molto specifiche sull'organizzazione della pesca in Egitto, e c'erano delle differenze tra le due zone in questione, ma in linee generali l'attività della pesca si svolgeva in modo simile²¹. Sappiamo che nel lago di Tiberiade esistevano associazioni di pescatori come quella presentata nel papiro. Durante la rivolta giudaica, i marinai di Tiberiade fecero causa comune con il proletariato della città; e come sostengono alcuni, gli obblighi eccessivi da parte del governo possono essere stati alla base dei disordini sociali nella comunità di pescatori di Tiberiade²².

Non intendo qui fare una ricostruzione storica sulla pesca nell'antichità, ma mostrare semplicemente le potenzialità delle fonti per lo studio di questo argomento. Da questi due brevi esempi emerge comunque chiaramente la natura dell'informazione contenuta nei papiri; e ci possiamo accorgere che abbiamo davanti documenti che ci offrono un punto di vista del tutto diverso rispetto a quello presentato dai vangeli.

Oltre alla pesca come contesto generale del racconto, la ricerca papirologica può essere realizzata a livello di singoli termini come è stato detto prima. Nei versetti 1-14

¹⁹ Hanson 1997 p.99.

²⁰ Trad. in Johnson 1975, p. 376

²¹ Vedi Hanson 1997, pp.99-111

²² Johnson 1975, p.230

ho individuato una serie di termini “chiave” con cui iniziare la ricerca e sono stati trovati centinaia di riscontri nei papiri documentari, ancora da analizzare.

Due esempi di utilizzo della papirologia nello studio dei testi biblici.

Προσφάγιον

Nel versetto 5 Gesù compare sulla costa e chiede ai discepoli che sono sulla barca e che ancora non lo hanno riconosciuto, se hanno preso qualcosa da mangiare: Παιδιά, μή τι προσφάγιον ἔχετε²³. Generalmente i commentari, a riguardo, concordano che la domanda attenda una risposta negativa, anticipando la risposta dei discepoli, visto che inizia con μή²⁴. Dopo questo la maggior parte dei commenti dedica qualche riga al termine προσφάγιον²⁵. Questa parola non compare in nessun altro passo del Nuovo Testamento, non compare nella LXX, ed è molto rara in tutta la letteratura greca²⁶. Compare invece in alcuni papiri documentari, e infatti risulta essere uno dei casi in cui queste fonti sono state utilizzate per la traduzione del termine. Nel testo del Vangelo la parola sembra indicare semplicemente del pesce fresco, appena pescato, ma i papiri documentari ci permettono di cogliere anche altre “sfumature” nel significato del termine.

La parola compare in 6 papiri documentari (BGU 3. 916, P.Grenf. 2. 77, P.Oxy. 3. 498, P.Oxy. 4. 736, P.Oxy. 4. 739, e P.Sarap. 97) e in 3 di questi si trova legata al termine greco ἄρτος (pane).

Il P.Oxy. 3. 498 è un documento proveniente da Ossirinco datato attorno al II sec. EC. Si tratta di un contratto in cui due tagliapietre, Asklas e Apollonios, accettano di

²³ Gv 21,5: λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς, Παιδιά, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ, Οὐ.

²⁴ Schnackenburg 1973, p.587, Wengst 2005, p. 764 nota 15; e Keener 2003, p.1228

²⁵ Anche la parola Παιδιά è molto particolare, è l’ unica volta che compare nel Vangelo di Giovanni, che in altri casi usa il termine τέκνον.

²⁶ Moloney 1998, p. 552: “The word used for fish in this question is not found anywhere else un either the LXX or the NT. It is rare in all Greek literature. It is the first of three different expressions used for fish in this brief narrative”. Cfr. Carson 1991, p. 270. Von Wahlde 2010, p.880.

fornire della pietra a una certa Antonia Asklepia per la costruzione di una casa. Nel documento vengono stabiliti i prezzi delle pietre a seconda della misura e del tipo. Si stipula anche che i lavoratori dovranno ricevere, oltre al compenso in denaro, un pane²⁷ e del προσφάγιον per ogni giorno di lavoro. Nel caso i costruttori della casa avessero bisogno dei servizi dei tagliapietre nella costruzione, dovranno pagare 4 dracme per ogni giorno di lavoro e fornire un pane e προσφάγιον.

Lo stesso abbinamento (pane e προσφάγιον) si trova anche in P.Sarap. 97 e in BGU 3. 916. Nel primo caso si tratta di una lettera privata proveniente da Hermopolite, datata tra il 90 e il 133 EC, dove alla fine il mittente chiede che gli venga inviato del pane e del προσφάγιον. Mentre nel secondo caso, il BGU 3. 916, abbiamo un contratto di affitto di un altare, proveniente dall'Arsionite, datato tra il 69 EC e il 79 EC, in cui viene menzionata una certa quantità di pane e προσφάγιον che deve essere fornita dai locatari, tra altre cose di una lunga lista.

Nei tre papiri restanti la parola compare senza specifici collegamenti con il pane. Si trova diverse volte in P.Oxy. 4. 736²⁸ e P.Oxy. 4. 739, che contengono delle liste contabili. I due documenti provengono da Ossirinco e sono datati al I sec. EC. In questi casi il termine si trova in mezzo a tanti altri, si menziona solo quanto è stato speso per acquistarlo²⁹ e a volte a chi era destinato: delle donne nel primo caso, un costruttore nel secondo; senza offrirci ulteriori dettagli. Infine abbiamo il P.Grenf. 2. 77, un documento proveniente dall'Oasis Magna, datato tra il 267 e il 274 EC circa. Si tratta di una lettera privata che elenca le spese per un funerale, tra queste troviamo 16 dracme utilizzate per l'acquisto di ψωμίους³⁰ e προσφάγιους. Questa volta vediamo che il προσφάγιον viene legato ad un altro termine che si potrebbe tradurre con "bocconcini".

²⁷ Il termine greco utilizzato è ἄρτος, lo stesso utilizzato nel Vangelo di Giovanni nei versetti successivi, nella scena del pasto con i discepoli.

²⁸ Cfr Johnson 1975, p.321-22. Nel caso di P.Oxy. 4. 736 il termine è stato tradotto da Johnson con il termine inglese "relish" che possiamo tradurre all'italiano con "condimento".

²⁹ Nel caso di P.Oxy. 4. 739 troviamo quattro volte che si è speso un obolo per προσφάγιον destinato a un costruttore. Nel caso di P.Oxy. 4. 736, si sono spesi due oboli e mezzo per due giorni, per προσφάγιον destinato a delle donne.

³⁰ Nella traduzione di questo papiro in Burnet 2003, p.281 troviamo *pain et légumes*. Il termine ψωμίους, forse diminutivo di ψωμός, si traduce meglio come "boccone" o "bocconcino", in un caso (Ruth 2,14) si trova riferito ad un boccone di pane (ἄρτος nella LXX) ma tante volte compare in riferimento a qualsiasi altro tipo di alimento.

In base a queste dati, il termine è spesso stato tradotto in italiano con “companatico”³¹ perché come spiega Brown R.³², generalmente si sostiene che il termine si riferiva in origine ad un contorno da mangiare con del pane, che acquistava così sapore, e che dato che spesso il pesce costituiva questa pietanza, la parola assunse il significato di “pesce”. Sicuramente è molto suggestivo il fatto che il προσφάγιον venga consumato insieme al pane. Nell’antichità, per ovvi motivi di conservazione, generalmente il pesce veniva processato, essiccato, salato o trasformato in salse come il *garum* o il *liquamen*³³ in cui si poteva intingere il pane. Queste salse erano prodotte ed esportate lungo tutto l’impero, ed esistevano anche dei piatti fatti appositamente per mangiarle³⁴. Al Museo Archeologico Nazionale di Ferrara si trovano dei piatti particolari, spesso decorati con figure ittiche, che hanno in centro un contenitore per le salse³⁵. Nella regione della Galilea queste salse venivano prodotte a Tarichea³⁶, città sul lago di Galilea conosciuta anche come Magdala, circa a metà strada tra Tiberiade e Cafarnao.

Ma nel Vangelo la parola viene usata chiaramente per indicare il pesce fresco, appena pescato, il che ci indica che la parola doveva avere un significato meno specifico. Brown R. sostiene che a giudicare della testimonianza di questi papiri è meglio intendere la parola come un genere normale di cibo del *genus* pesce, anziché “companatico”³⁷. Bisognerebbe anche prendere in considerazione che il termine compare anche in una

³¹ Così Schnackenburg 1973, p. 587, Mateos – Barreto 1979 p. 838 aggiunge che anche se ordinariamente il termine significava “pesce”, *la sfumatura di “aggiunto al pane” è importante nello sviluppo della scena, un cui prima del pasto, composto di pane e pesce, Gesù chiederà ai discepoli di portare pesce di quello che hanno preso.*

³² Brown 1979, p. 1350.

³³ Nel suo articolo sulla pesca in Galilea Hanson K. C. menziona 4 tipi principali di salse a base di pesce: *garum*, *liquamen*, *muria*, e *allex*; anche se questi nomi potavano essere sinonimi a seconde delle regioni. Vedi Hanson 1997 pp. 99-111.

³⁴ Sono piatti attici datati tra il V e il IV sec. PEC, alcuni completamente neri, altri decorati con figure rosse di diversi tipi di pesci Vedi catalogo della mostra: *Una spina nel piatto*, Commacchio 2005, a cura di Fede Berti, Museo Archeologico Nazionale di Ferrara.

³⁵ Vedi *Una spina nel piatto*, op. cit. Fig. in p.8 e p.11.

³⁶ Il nome della città deriva da “tarichos”, pesce processato. Cfr. Hanson 1997.

³⁷ Brown 1979, p. 1350 cita la voce προσφάγιον in Moulton J.H. - Milligan G. 1949, p.551.

favola di Esopo³⁸, in una scena in cui un asino mangia una pianta spinosa, e in questo caso il termine si riferisce alla pianta, in quanto “cibo” dell’asino.

Nei commentari al Vangelo di Giovanni troviamo il termine tradotto in diversi modi. Wengst menziona che il termine significa companatico, ma sostiene che in quella determinata situazione indica chiaramente del pesce, e quindi nella sua traduzione del testo troviamo: “Avete qualche pesce?”³⁹. Allo stesso modo Schnackenburg sostiene che il termine significa “accanto al pane” ma che può indicare semplicemente “pesce”⁴⁰. Altri studiosi invece hanno tradotto il termine con “qualcosa da mangiare”⁴¹. Significato che sembra più adatto se prendiamo in considerazione tutti i dati presentati. Così il LSJ⁴² e il BDAG⁴³, ci dicono che il termine è sinonimo di ὄψιον⁴⁴ e sotto questa voce troviamo: “cooked or otherwise prepared food, a made dish, eaten with bread and wine”⁴⁵, che potrebbe anche indicare in alcuni casi delle salse o del pesce.

Queste differenze semantiche tra “pesce”, “companatico” o “qualcosa da mangiare” possono sembrare poco importanti, ma possono generare grandi differenze nell’interpretazione del testo. Ad esempio, se si accetta la traduzione “pesce” il versetto potrebbe essere interpretato come un’allusione a Lc 5,10 (racconto comunque parallelo a tutta la scena). Ma se si traduce con “qualcosa di mangiare” in senso più ampio, si può pensare, come fanno Brown R. e Schnackenburg R., a una lontana eco di Lc 24,41-43⁴⁶, dove Gesù chiede del cibo e i discepoli rispondono dandogli un pezzo di pesce

³⁸ Fabulae Aesopicae collectae, ex recognitione Caroli Halmii. Lipsiae, B. G. Teubneri, 1925. p. 32, favola n.64.

³⁹ Wengst 2005, p.764

⁴⁰ Schnackenburg 1979, p. 587

⁴¹ Così traducono: Carson 1991, p. 270; Von Wahlde 2010, pp.880-81, Santi Grasso 2008 p. 784; Marcheselli 2006; Ramsey Michaels 2010 p.1031 invece traduce, avere presso qualcosa?, Brodie 1993, p. 582

⁴² Liddell H.G. - Scott R. ed. Jones H.S., *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., Oxford: Oxford University Press, 1966.

⁴³ Bauer W. ed. Danker F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

⁴⁴ Vedi LSJ, s.v. προσφάγιον. La definizione nel BDAG è molto simile. E ricorda che ὄψιον, come anche il suo diminutivo, spesso significano “pesce”.

⁴⁵ Vedi LSJ, s.v. ὄψιον.

⁴⁶ Brown 1979, p. 1350, Schnackenburg 1973, p. 587.

cotto. Oppure si potrebbe pensare ad un'allusione a Gv 4,38⁴⁷: una scena in cui i discepoli offrono del cibo a Gesù, e lui risponde negativamente; una situazione opposta a quella del capitolo 21 in cui è Gesù a chiedere del cibo.

In questo caso, la maggior parte delle attestazioni che abbiamo del termine si trovano nei papiri, e quindi la ricerca ha tenuto conto di questi documenti per stabilire il significato del termine, permettendoci di scoprire che la parola προσφάγιον aveva un significato più ampio di quello che traspare dal testo del vangelo. Ma nella maggior parte dei casi i papiri non sono stati presi in considerazione come fonti per gli studi esegetici. Questo ci porta al secondo esempio che vorrei presentare: il termine ἐπενδύτης che compare poco più avanti nel testo.

Ἐπενδύτης

Nel versetto 7 il Discepolo Amato dice a Pietro che il personaggio sulla spiaggia “è il Signore”, e udito questo Pietro si cinse la sopravveste (τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο)⁴⁸, poiché era nudo, e si buttò in acqua⁴⁹. Questo versetto ha suscitato molte domande: si discute su cosa s'intende con “nudo” (γυμνός), non è chiaro perché Pietro si butti in acqua⁵⁰, perché si metta addosso dei vestiti prima di farlo, è particolare risulta essere anche il verbo utilizzato per indicare l'azione di “cingersi” i vestiti, insolito è perfino il termine ἐπενδύτης usato per indicare la veste.

⁴⁷ Come sostengono Mateos Barreto 1979, p.844.

⁴⁸ Nella traduzione italiana della C.E.I troviamo “si cinse ai fianchi la sopravveste”, mentre in altre “si cinse la veste” o “il camiciotto”.

⁴⁹ Gv 21,7: λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ, Ὁ κύριός ἐστιν. Σίμων οὖν Πέτρος, ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν, τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν:

⁵⁰ L'intenzione della azione di Pietro, secondo l'interpretazione corrente, sarebbe quella di avvicinarsi a Gesù il prima possibile. Ma secondo Wengst 2005, p.765 questa interpretazione non è suffragata dal testo, visto che dopo il tuffo di Pietro il racconto sembra disinteressarsi di lui fino al arrivo dei discepoli alla costa. Santi Grasso 2008, p. 790, al contrario interpreta il gesto come desiderio di non andare verso Gesù, ma di rimanere in acqua, e considera la nudità di Pietro come un segno di fragilità e debolezza.

Si può pensare che Pietro fosse completamente nudo o quasi, e che quindi si mise dei vestiti addosso⁵¹ in modo da presentarsi davanti a Gesù vestito adeguatamente⁵². Secondo alcuni il fatto che lavorasse nudo non va considerato inusuale⁵³, infatti a volte i pescatori dovevano saltare in acqua a badare alla rete.⁵⁴ Ma per altri la nudità completa non si adatta a quello che conosciamo del giudaismo palestinese dell'epoca,⁵⁵ e quindi molti sostengono che quello che si intende dire in questo versetto è che Pietro non portava nient'altro sotto la "sopravveste"⁵⁶. Non se la poteva togliere per andare incontro a Gesù, quindi decide di "assicurarsi" o legarsi i vestiti attorno alla cintura, in modo da dare più libertà alle gambe, per evitare che i vestiti fossero d'intralcio durante il nuoto.⁵⁷

La veste indossata da Pietro viene chiamata in greco ἐπενδύτης, un termine poco corrente; anche in questo caso si tratta di una parola che compare un'unica volta in tutto il Nuovo Testamento⁵⁸. Seguendo l'etimologia della parola e la definizione data dai lessici,⁵⁹ la maggior parte dei commentari e studi esegetici sostengono che questo termine significhi "outer garment", in italiano "veste esterna" o "sopravveste"⁶⁰.

⁵¹ Carson 1991, p.671, Sanders Mastin 1968, p.445, Interpreta che γυμνός significa che non stava indossando la sua sopravveste.

⁵² Kostenberger 2003, p.400.

⁵³ Wengst 2005, p.765, Kruse 2003, p.389.

⁵⁴ Schnackenbrug 1973, pp. 589-590.

⁵⁵ Von Wahlde 2010, p. 881, Keener 1229

⁵⁶ Schnackenbrug 1973, p. 589 nota 34.

⁵⁷ Schnackenbrug 1973,p. 589, Brown 1979, p.1352, Carson 1991 p.671, Ramsey Michaels 2010, p.1033, Moloney 1998, p.553, Kostenberger 2004, p.591, Kruse 2003, p.389, Bruce 1983. p.400.

⁵⁸ Kruse 2003, p.389. Il verbo ἐπενδύω da cui deriva la parola compare invece in altri casi. Vedi Mateos - Barreto 1968 p. 838.

⁵⁹ Vedi LSJ e BDAG s.v. ἐπενδύτης

⁶⁰ Vedi Mateos-Barreto 1968 p.838, Wengst 2005, p.765 "sopravveste", Carson 1991, p.671, Schnackenbrug 1973, p. 589 nota 34, Von Wahlde 2010, p.881, Moloney 1998 p. 553, Santi Grasso 2008, p.79: veste tunica o sopravveste. Sanders – Mastin 1978 p.445, Ramsey Michaels 2010, p.1033.

La definizione di “sopravveste” ha portato alcuni a pensare che si trattasse della parte esterna di un vestito, composto da due capi⁶¹. Questo sembra indicare che il vestito in questione è il *himation*, simile alla toga romana, in opposizione al *chiton* o tunica, che risulterebbe impropria in un’occasione come la pesca⁶². Pensando quindi ad un’allusione all’*himation*, alcuni hanno pensato ad un collegamento con l’*himation* di Gesù menzionato in Gv 19,23 dando a tutta la scena un significato simbolico particolare⁶³. D’altra parte, indossare l’*himation* senza tunica o altri vestiti sotto nell’epoca antica era una caratteristica dei filosofi⁶⁴. Tutto questo può sembrare molto suggestivo, ma in realtà l’identificazione della veste con l’*himation* non sembra corretta alla luce degli studi più recenti riguardo al termine ἐπενδύτης. Brown R. sostiene che visto che la parola indica una veste indossata sopra la biancheria, poteva trattarsi di un grembiule da lavoratore, o in questo caso di un camiciotto da pescatore⁶⁵, ma non è stato ripreso dai commentatori successivi, che si sono limitati a indicare che si trattava di una “sopravveste”. In realtà altri studi, esterni all’ambito dell’esegesi biblica, sostengono che ἐπενδύτης non è un termine generico, bensì indica un tipo specifico di vestito!

Il ἐπενδύτης viene citato nell’Onomasticon di Polluce (VII, 45) e in alcuni altri frammenti dove sembra indicare una specie di *chiton* più corto del normale, lungo fino alle ginocchia, senza maniche; forse simile o assimilabile al χιτωνίσκος⁶⁶. Verso la metà del ‘900 lo studioso Thiersch H. sosteneva che questo particolare capo di abbigliamento fosse un vestito per il culto indossato dai sacerdoti, legato al *ephod* giudaico⁶⁷. Ma gli

⁶¹ Von Wahlde 2010, p. 881 dice che nel testo il vestito non viene identificato come *himation*, probabilmente si tratta della parte esterna di un vestito in due parti, essendo *hypodytes* la parte interna. Questa parte esterna, legata in modo particolare offrirebbe maggior libertà di movimenti rispetto al *chiton* o tunica interna.

⁶² Mateos Barreto 1968, p. 838

⁶³ *Ibidem*

⁶⁴ E’ noto che Socrate e i filosofi cinici seguivano questo uso e Dione Crisostomo menziona che la gente considerava proprio dei filosofi indossare l’*himation* senza altri vestiti. Vedi Dio Chrysostom, Discourses 61-80, Vol. V, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1951. Translation by J. W. Cohoon - H. Lamar Crosby, pp. 176-177..

⁶⁵ Brown 1979 p.1352 e anche altri commenti più antichi sostenevano quest’ipotesi.

⁶⁶ Vedi Georges Losfeld. Essai sur le costume grec. Paris, Editions de Boccard 1991. p.286., Miller Margaret C., The Ependytes in Classical Athens, Hesperia, Vol. 58-3, 1989. p. 323: “According to Aelius Dionysius ap. Eustathius, the same garment was called by some the ependytes, by others the chitoniskos (ad Il. xviii.595, p. 1166, 51)”

⁶⁷ Thiersch 1935, pp. 180–185.

studi più recenti rifiutano questa ipotesi. Basandosi sui dati iconografici e letterari si è stabilito che il ἔπενδύτης era di origine orientale, probabilmente proveniente dalla Siria. Nei vasi attici classici compare indossato da dei e eroi, da sacerdoti, ma anche da altri personaggi non legati alla sfera del culto. Ad Atene entrò in uso dopo le guerre persiane e sembra che fosse un vestito di uso generale, ritenuto “esotico” e quindi indossato come simbolo di status sociale⁶⁸. Nella decorazione vascolare compare indossato da uomini e donne, a volte sopra il *chiton*, a volte indossato da solo.

In questi casi si tratta di vestiti ricchi e molto decorati, ma questa stessa forma di *chiton* corto poteva anche essere molto semplice, indossato legato su una sola spalla o su ambedue, era utilizzato come un vestito da lavoro⁶⁹. Nell’*Onomasticon*, Polluce scrive che il *chiton eteromaschalos* (chiton corto legato a una spalla sola) caratteristico dello schiavo, era anche chiamato *exomide*⁷⁰. Questo era uno dei vestiti più utilizzati dai lavoratori, schiavi e contadini, data la sua semplicità e la libertà di movimenti che permetteva⁷¹.

Per quanto riguarda i papiri documentari, il termine ἔπενδύτης compare soltanto una volta: in SB 6. 9026, un papiro di provenienza sconosciuta (Egitto), datato attorno al II sec. EC. Si tratta di una lettera personale in cui una certa Areskousa scrive al fratello Herakles riguardo al costo della semina. Il dato interessante è che alla fine del testo chiede al fratello di spedirle del cotone, perché gli altri fratelli sono senza ἔπενδύτης e ne hanno molto bisogno per il lavoro nei campi. Questo documento non solo ci fa conoscere che l’ἔπενδύτης poteva essere fatto in cotone, ma anche che questo veniva indossato per il lavoro nei campi. Questo ci conferma che il ἔπενδύτης era un vestito semplice e leggero, adatto ai lavori come la semina (menzionata nel papiro), e la pesca (menzionata nel Vangelo). In vista di questi dati possiamo concludere che il termine utilizzato nel vangelo sembra essere perfettamente adatto alla situazione; non solo si trattava di un tipo di vestito originario della zona, ma anche adatto all’attività narrata dal Vangelo.

Il fatto di essere nudi, o di indossare solo questo vestito senza niente sotto doveva essere una cosa normale, il già citato Dione Crisostomo scrive che quando la

⁶⁸ Miller 1989. pp. 313-329.

⁶⁹ Losfeld 1991. p.92

⁷⁰ Iulii Pollucis, *Onomasticon*, V - 47. ed. a cura di Guilielmus Dindorfius, Lipsia, 1824.

⁷¹ Losfeld 1991. p.91

gente vedeva un uomo indossare soltanto il *chiton* supponeva fosse un marinaio.⁷² Generalmente i marinai erano nudi sulle navi e indossavano la tunica corta quando scendevano a terra, ma senza sandali, andando scalzi come facevano in acqua. Il timoniere e gli ufficiali invece indossavano la tunica anche sulla nave⁷³.

Per quanto riguarda gli usi dei marinai ebrei in particolare, abbiamo pochi dati specifici, e quelli che abbiamo sono molto tardi; ma tutto sembra indicare che anche questi avessero l'usanza di andare nudi sulle barche⁷⁴. Più vicine all'epoca del Vangelo sono i cicli di Giona usati dai primi cristiani nell'arte sepolcrale. I dipinti nelle catacombe romane e i bassorilievi di alcuni sarcofaghi ci mostrano sia i marinai pagani che il profeta ebreo, completamente nudi sull'imbarcazione⁷⁵. Certamente, queste sono opere fatte da cristiani del secondo o terzo secolo, e non sappiamo quanto questi conoscessero sugli usi dei marinai ebrei dei secoli precedenti. Ma è certo che per loro la nudità dei marinai ebrei non era un problema, come non lo era per lo scrittore del capitolo 21 del Vangelo di Giovanni, verso la fine del primo secolo. Infatti interpretare il testo in base agli usi degli ebrei conservatori palestinesi può non essere corretto, visto che non sappiamo quanto antica fosse la tradizione tramandata da questo versetto. Possiamo solo dire che lo scrittore, verso la fine del primo secolo, probabilmente considerava normale la nudità sulle navi, anche tra gli ebrei.

I dati presentati fanno cadere le ipotesi che identificano *ἔπενδύτης* con l'*himation* e le interpretazioni che dipendono da essa, dimostrando che la veste indossata da Pietro era ciò che la gente dell'epoca si sarebbe aspettata durante una scena di pesca nel lago di Galilea.

Certamente rimangono ancora tante incognite riguardo a questi versetti; con questi esempi ho soltanto cercato di mostrare in che modo i papiri documentari possono

⁷² Dio Chrysostom, Discourses 61-80, Vol. V, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1951. Translation by J. W. Cohoon - H. Lamar Crosby, pp. 176-177.

⁷³ Casson 1971, p. 320-321. Cfr. fig. 144-146-147-149-151-154-177.

⁷⁴ Sperber Daniel, *Nautica Talmudica*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan. E.J. Brill, Leiden 1986. p.105: "in another incident related in Ecclesiastes Raba, from the time of R.Akiva, we read of yet another survivor of a shipwreck, an important official who reached the shores of Cesarea naked.[...] it would seem that the survivor(s) had, in fact adopted the sailors' manner of staying stripped.

⁷⁵ De Rossi 1877. Vedi figure in pp. 83, 103, 157, 225 fig.1, 279 fig.3, 285, 431, 463 fig.3, 543 fig2, 589.

offrirci informazioni utili per comprendere meglio i testi del Nuovo Testamento, allo stesso delle fonti letterarie, archeologiche, iconografiche ed epigrafiche.

Bibliografia

BDAG. Bauer W. ed. Danker F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Brodie T.L. 1993, *The Gospel according to John, A literary and theological commentary*, Oxford-New York: Oxford University Press.

Brown R.E., 1979. *Giovanni, Commento al vangelo spirituale*, Assisi: Citadella

Bruce F.F. 1983, *The Gospel of John*. England: Pickering and Inglis. ed. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994.

Burnet R. 2003, *L'Egypte ancienne à travers les papyrus : vie quotidienne*, Paris: Pygmalion.

Calzolaio F. 2011, *Il Vangelo di Giovanni, Commento papirologico al capitolo II*, Brescia: Morcelliana.

Carson D.A., 1991. *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans.

Casson L. 1971, *Ships and Seamanship in the ancient world*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press.

De Rossi G. B. 1877, *La Roma sotterranea cristiana descritta e illustrata*, vol. III., Roma.

Deissmann G. A. 1908, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen. In trad. Inglese: *Light from the ancient East. The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman world*, trad. da L.R. Mortimer Strachan, London: Hodder & Stoughton, 1910.

Destro A. – Pesce M. 2005, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia: Morcelliana

Destro A. - Pesce M. 2010, "The colour of words. An analysis of the Gospel of John. From 'social death' to freedom, in the household", in P.Arzt-Grabner Arzt-Grabner - Christina M. Kreinecker, (eds.), *Light from the East. Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament. Akten des internationalen Symposiums vom 3.-4. Dezember 2009 am*

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg,
Wiesbaden: Harrasowitz, pp.27-46

Dio Chrysostom, *Discourses*, Vol. V, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1951. Translation by J. W. Cohoon - H. Lamar Crosby.

Esopo, *Fabulae Aesopicae collectae*, ex recognitione Caroli Halmii. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1925.

Hanson K. C. 1997, "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", in *Biblical Theology Bulletin* 27 pp. 99-111

Heichelheim F.M. 1975, "Roman Syria" in Tenney F. (ed) *An Economic Survey of ancient rome*. Vol IV. New York: Octagon Books, p.154c

Iulii Pollucis, *Onomasticon*,. ed. a cura di Guilielmus Dindorfius, Lipsea, 1824.

Johnson A.C. 1975. *Roman Egypt : to the reign of Diocletian*, New York : Octagon books.

Keener C. S. 2003, *The gospel of John* vol. II, Peabody: Hendrickson Publishers,

Kloppenborg J. 2006, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Kostenberger A. J. 2004, *John*, Baker exegetical commentary., Gran Rapids: Baker Publishing Group.

Kruse C. G. 2003, *John*, , Leicester: Inter-Varsity Press. Ed., Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004.

Losfeld G. 1991. *Essai sur le costume grec*. Paris: Editions de Boccard.

LSJ: Liddell H.G. - Scott R. ed. Jones H.S., *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., Oxford: Oxford University Press, 1966

Mateos J. – Barreto J. 1979, *El evangelio de Juan*, Madrid. in trad. it., Assisi: Citadella editrice, 1982.

Marcheselli M. 2006, *Avete qualcosa da mangiare?*, Bologna: Dehonaniane

Miller M. C. 1989, "The Ependytes in Classical Athens", *Hesperia*, Vol. 58-3, pp. 313-329.

Moloney F.J. 1998. *The Gospel of John*, Sacra pagina Series vol.4, Collegetown: The Liturgical Press.

Moulton J.H. - Milligan G. 1949, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Grand Rapids: Eerdmans,

PKNT v.1, 2003: Arzt-Grabner P. , *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament b.1, Philemon*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

PKNT v.2, 2006: Arzt-Grabner P. , Kritzer R. E., Papathomas A. e Winter F., *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament b.2, 1 Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

PKNT v.3 2010. Kreinecker C.M. *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament b.3, 2 Thessaloniker* , Göttingen:Vandenhoeck & Ruprecht

Ramsey Michaels J. 2010, *John, The new International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.

Sanders J.N. - Mastin B.A. 1968. *The Gospel according to St. John*. New York, Harper

Santi Grasso 2008, *Il vangelo di Giovanni*, Roma: Città nuova editrice.

Schnackenburg R., 1973. *Commentario teologico del nuovo testamento*. Brescia: Paideia.

Sperber D. 1986, *Nautica Talmudica* , Ramat Gan: Bar-Ilan University Press – Leide: E.J. Brill,

Thiersch H. 1935, "Ependytes und Ephod" , *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*.Vol. 53-1, pp. 180–185.

Una spina nel piatto, Comacchio 2005, a cura di Fede Berti, Museo Archeologico Nazionale di Ferrara. Catalogo della mostra.

Von Wahlde U. 2010, *The Gospel and Letters of John*, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids: Eerdmans

Wengst K. 2005, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia: Queriniana