

Il vino e le sue metafore nella greco classica, nell'Israele antico, e nel Nuovo Testamento

Romano PENNA

Premesse

Nell'arcaico poema anglo-sassone *Beowulf*, databile verso i secc. VII-VIII d.C., si canta una vicenda di liberazione da orribili mostri. Quando l'eroe giunge dalla Svezia alla corte del re danese, questi, prima dell'attacco all'Orco feroce di nome Grendel, che abita «putrescenti acquitrini» (v. 103), fa allestire un convito di accoglienza in onore di Beowulf. Ebbene, il segno della festa che coinvolge tutta la corte non è altro che la birra:

«... Un vassallo serviva:
reggeva in mano la ricca brocca di birra,
versava il limpido liquido. A intervalli cantava»
(vv. 494-496; cf. v. 483).¹

Tutto qui reca il segno dell'ambiente nordico: il tema del mostro è collegato con l'acqua paludosa come suo ambiente proprio, con la notte come suo tempo propizio, con il terrore e l'angoscia come sentimenti di reazione, e poi con una diffusa concezione pessimistica incentrata sul rinascere del mostro stesso e sulla corrispondente vanità degli sforzi umani.² Manca totalmente la solarità mediterranea. Un elemento tipico di questo ambiente è appunto, tra gli altri, la presenza della «birra» (*baer*)

1. L. KOCH, a cura di, *Beowulf* (edizione bilingue, con introduzione e note) (Torino: Einaudi 1987) 44-45.

2. Cf. L. KOCH, *ib.*, XIX: «Grendel è un protagonista e una manifestazione della notte. Una notte 'cupa' che lo occulta come le fitte nebbie della sua palude. Si usa lodare Virgilio, fra le molte ragioni, per avere conquistato l'esperienza della sera alla letteratura europea. Ma il buio pesto, tempestoso, invernale, pericoloso, (...) è sicuramente un'invenzione germanica».

come segno vero di festosità, di cui ci si ubriaca volentieri (cf. vv. 481. 1241).

Ma nel Mediterraneo, circa un millennio e mezzo prima del *Beowulf*, Omero cantava già con accenti non meno lirici il vino come ingrediente tipico della festa, e un altro eroe, Odisseo, accolto alla corte di Alcinoos re dei Feaci, così esclamava:

«... Non v'è momento più amabile
di quando la gioia pervade tutta la gente
e i convitati ascoltano nella sala il cantore
seduti con ordine, le tavole accanto son piene
di pane e di carni, e vino dal cratere attingendo
il coppiere lo porta e nelle coppe lo versa:
questa nell'intimo mi sembra la cosa più bella» (*Od.* 9,5-11).

Il termine greco impiegato qui da Omero per designare il vino è μέθυ, che vale propriamente «bevanda inebriante» ed è comunque sinonimo di οἶνος, «vino». ³ Esso altrove è detto «gioioso» (*Il.* 3,246: ἐὺφρων) e «soave al cuore» (6,264: μελίφρων). Il poeta giunge a definirlo θεῖον πότον, «bevanda divina» (9,205), dal «profumo sovrumano» (9,210-211: ὀδμή... θεσπεσίη), forse perché esso traspone l'uomo in una dimensione superiore, sconosciuta. È con esso infatti che, poco dopo, l'eroe narra di essere riuscito a soggiogare il furioso ciclope Polifemo (cf. 9,345-362). Perfino il mare, quando appare di aspetto scuro per la sua profondità, viene paragonato al colore del vino (οἶνωψ, «vinoso»: cf. *Il.* 23,316; *Od.* 2,421; 5,132; 12,388). La sua solarità è ben evidenziata da Esiodo che con esso caratterizza l'estate, la stagione della «cicala canora» (*Op.* 582), quando «stando all'ombra... beviamo il vino scintillante (αἶθοψ), volgendo il viso verso il vivido soffio di Zefiro» (*ib.* 591-593). Ed è la stessa prospettiva mediterranea che riscontriamo nel Salmo 104,15, dove si loda Dio per tre doni suoi tipici: «Il vino che allietta il cuore dell'uomo, l'olio che fa brillare il suo volto, e il pane che sostiene il suo vigore». ⁴

Come si vede, i due estremi cronologici, che sono pure geografici, implicano anche due estremi culturali. Il vino e la birra vengono dunque a funzionare come esponenti di due diversi tipi di società e di due differenti concezioni del mondo e della vita. Non che la grecità ignori la birra, ma la considera un elemento di diversità, caratteristico dell'oriente barbaro. Infatti Eschilo fa dire sprezzantemente al re di Argo, rivolto al messaggero

3. L'equivalenza semantica è evidente nel parallelismo tra i due termini in *ib.* 9,162 (μέθυ ἡδύ, «vino dolce»)-163 (οἶνος ἐρυθρός, «vino rosso»).

4. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, III (Bologna: Dehoniane 1985, ⁶1993) 118.

egiziano: «La gente di qui non beve l'ebbrezza dell'orzo» (ἐκ κριθῶν μέθυ: *Suppl.* 952-953). D'altronde, in età classica non esiste nemmeno ancora a livello lessicale un termine proprio per designarla e si ricorre perciò a perifrasi analoghe alla precedente;⁵ il termine sarà coniato solo in età ellenistica e non sarà neanche molto attestato.⁶

Qui di seguito non intendiamo prendere in considerazione gli aspetti economici connessi con il vino come elemento di produttività agricola o come fattore di alimentazione.⁷ Ci proponiamo piuttosto di evidenziarne alcune metafore tipiche in uso nell'ambito delle culture mediterranee a diversi livelli dell'esperienza umana. Il vino infatti divenne nel Mediterraneo parte costitutiva dell'immaginario collettivo come cifra rimarcata di vari momenti, concreti e ideali, della vita tanto individuale quanto sociale. Riduciamo questi momenti a *cinque dimensioni*, che ci paiono concentrare su di sé le varie sfaccettature possibili della realtà in questione: la dimensione festosa, sapienziale, apocalittica, mistica, e culturale. Ciascuna di esse sarà documentata senza distinguere tra cultura greco-pagana e cultura biblica, che considereremo trasversalmente e quindi unitariamente. In tal modo, pur senza pretendere di esaurire l'argomento, ci renderemo conto di quanto entrambi i versanti culturali condividano elementi di base comuni, sia pure inserendoli poi in quadri d'insieme rispettivamente diversi.

5. Lo si constata per esempio in ERODOTO (2,77,4: οἶνος ἐκ κριθέων), in SENOFONTE (*Anab.* 4,5,26: οἶνος κριθίνος), in PLUTARCO, *Mor.* 648E (κριθίνον πόμα: ad esso ricorre solo chi manca di vino); anche in Polibio si narra di un innominato re iberico che voleva imitare lo sfarzo dei Feaci, ma nei suoi recipienti d'oro e d'argento non aveva che «vino d'orzo» (34,9,15).

6. In età ellenistica si trovano due vocaboli per designare la birra. Uno è ζύθος (forse derivante etimologicamente da ζύμη, «lievito»), attestato a partire da TEOFRASTO (cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, *A Greek-English Dictionary*, sub voce), da cui il latino *zythum* (in Columella e Plinio il Vecchio). L'altro è οἶκερα, presente una dozzina di volte solo nei LXX (cf. Lev 10,9; Is 24,9; di qui nel N.T.: Lc 1,15) e poi in Galeno, proveniente dall'ebraico *šēkār* (che a sua volta riprende l'accadico *šikaru* a ricordarne l'origine mesopotamica; cf. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, s.v.). Nella Mishnah entrambi i termini, indicanti forse due diversi tipi di birra, si trovano a designare alcune delle sostanze che vengono escluse dalla celebrazione della Pasqua (cf. *m.Pes.* 3,1: «tutto ciò che consiste di qualsiasi specie di granaglie», in quanto può fermentare). Gli altri due termini della Bibbia ebraica per indicare il vino, *yayin* e *tīrōš* (quest'ultimo propriam. «mosto, vino dolce»), vengono normalmente tradotti dai LXX con οἶνος e raramente con μέθυμα (solo in Is 65,8 con ἄουξ «chicco d'uva»).

7. Cf. C. SELTMAN, *Wine in the Ancient World* (London 1957); M. TOUSSAINT-SAMAT, *Storia naturale e morale dell'alimentazione* (Firenze: Sansoni 1991 [orig. franc., Paris 1987]) 277-322; T. UNWIN, *Storia del vino. Geografie, culture e miti dall'antichità ai giorni nostri* (Roma: Donzelli 1993) 93-131. Le principali fonti antiche in questo senso si possono considerare: COLUMELLA, *De re rust.* 12; PLINIO IL VECCHIO, *Hist.nat.* 14; ATENEIO, *Deipnosoph.* 1-10. A un livello divulgativo, cf. U. BERNARDI, *Creaturam vini* (Milano: Camunia 1995) specie pp. 93-111.

1. Vino e convivialità

Come abbiamo già visto nel passo omerico, l'associazione del vino all'idea di festa conviviale è forse il dato primario nella percezione delle possibili dimensioni metaforiche collegate con esso. Lo possiamo verificare su entrambi i versanti culturali che c'interessano.

Per quanto riguarda *la greicità*, potremmo ricordare fin dall'inizio una popolare anacreontica, che esprime la diffusa concezione secondo cui bevendo si sciolgono tutti gli affanni: «Beviamo dunque il vino del buon Lyaïos! Col bere infatti si raddolciscono le pene» (fr. 11). È appena il caso di ricordare che «Lyaïos» è un epiteto corrente di Dioniso, il quale con il dono del vino divenne un «Liberatore» dell'umanità!⁸ Su questa linea, ma a un livello più colto, può valere come paradigmatico un passo di Platone, là dove egli disserta sull'armoniosa educazione al piacere e al dolore; constatando che essa troppe volte viene meno agli uomini, il filosofo così continua:

«Allora gli dèi, avendo pietà del genere umano per le sue sofferenze, concessero una tregua e la fissarono nella successione di feste dovute alla divinità, e compagni di festa (ξυνεορταστάς) diedero le Muse e Apollo e Dioniso perché gli uomini ne fossero di nuovo guidati alla rettitudine e la loro educazione mediante il divertimento fosse corretta per virtù divina» (*Leg.* II,653d).

Come si vede, le tre divinità qui menzionate sono semplici personificazioni di altrettanti ingredienti delle feste che si celebrano tra gli uomini: rispettivamente la musica (a cui nel medesimo passo viene associata contestualmente la danza), la poesia (a cui viene associato il canto), e il vino. Ed è interessante notare che a due arti riconosciute come espressioni tipiche della creatività interiore venga accostato come terzo, non un'arte, ma un prodotto materiale come il vino. Il senso però è appunto che per realizzare appieno la sua funzione questo non può essere disgiunto da quelle, non solo perché è ipostatizzato in una figura divina,⁹ ma anche perché esso favorisce per natura sua la danza e il canto, la cui unione secondo Platone connota armonicamente l'uomo ben educato (cf. *ib.* II,654ab).

Ma già in Pindaro il «calice spumeggiante di rugiada di vite» (*Ol.* 7,1-2: φιάλαν... ἀμπέλου καγλάζουσιν δρόσῳ) viene poeticamente celebrato come «vertice dei beni, splendore della festa» (κορυφὰν κτεάνων, συμποσίου τε χάριν: *ib.* 7,4-5). Tale esso resta, anche se viene mescolato

8. A volte si trova il doppio epiteto associato: Λύσιος καὶ Λυαίος, «colui che svincola e libera» (dalla stessa radice verbale λύειν, «sciogliere»): cf. PLUTARCO, *Mor.* 613C.

9. Sull'associazione di Dioniso con il vino diremo più sotto (cf. n° 5).

con acqua, come avviene normalmente pur con misure di volta in volta diverse.¹⁰ L'importante è che non lo si assuma volgarmente «con strepito e grida, al modo scitico [cioè barbaro], ma sorseggiandolo fra bei canti» (così Anacreonte, fr. 43: *καλοῖς ὑποπίνοντες ἐν ὕμνοις*).¹¹ Secondo Plutarco, è indispensabile una giusta misura per evitare di essere sia ubriachi, e quindi violenti e indecorosi, sia astemi, cioè adatti più a dirigere dei fanciulli che un simposio (cf. *Mor.* 620C). E come già Ulisse, tornato in incognito a Itaca, dichiarava astutamente al pastore Eumeo: «Il vino mi spinge, / il vino folle (*ἡλεός*), che fa cantare anche l'uomo più saggio / e lo fa ridere mollemente e lo costringe a danzare, / e tira fuori parole che sarebbe meglio non dire» (*Od.* 14,463-465), così lo stesso Plutarco distingue tra due effetti del vino, l'ilarità (*οἴνωσις*) e l'ubriachezza (*μέθης* o *παροινία*). Se quest'ultima produce solo chiacchiere e discorsi su cose su cui sarebbe meglio tacere, la prima è giudicata positivamente, poiché «il canto, il riso, e la danza, sono caratteristiche di chi beve il vino con moderazione (*μετρίως*)» (*Mor.* 645A). La letteratura cosiddetta «simposiaca»¹² è la testimone migliore di questa prassi festosa, nobilitata dalla conversazione amichevole. Infatti, «se i lottatori hanno bisogno della polvere per attaccarsi e tenersi, è il vino che procura invece i contatti amichevoli quando è misto alla conversazione; questa infatti devia e fa passare dal corpo all'anima l'influsso benevolo che esso esercita» (Plutarco, *Mor.*

10. In OMERO, *Od.* XI, 208-210, il rapporto è di «una misura di vino su venti misure di acqua» (ma si tratta di un vino eccezionalmente forte, quello dei Cicòni, che puro servirà a sopraffare Polifemo); invece in ESODO, *Op.* 596, il rapporto è di uno a tre («una parte di vino e tre di acqua»); in ANACREONTE, fr. 43, il rapporto è di uno a due («cinque misure di vino e dieci d'acqua»), e così anche in ALCEO, fr. 44 («due parti d'acqua, una di vino»). Ma nei banchetti più distinti (cioè, quelli politici, nuziali, di anniversari, di accoglienza o di addio, e culturali: vedi la casistica in PLUTARCO, *Mor.* 679C-D) spettava al simposiarca adeguare la mescolanza in base alla sua conoscenza dei convitati, visto che la sopportazione del vino varia da persona a persona (cf. PLUTARCO, *Mor.* 620C-D).

11. Cf. PINDARO, *Ol.* 9,48-49: «Loda il vino vecchio, e insieme il fiore di canti nuovi». Da parte sua, Plutarco raccomanda che il vino non venga né filtrato, il che sarebbe come castrarlo, né aromatizzato, il che sarebbe come prostituirlo (cf. *Mor.* 692B-693C).

12. Un elenco di autori, che nell'antichità produssero degli scritti intitolati «Simposio», ci è offerto da PLUTARCO, *Mor.* 612 D: Platone, Senofonte, Aristotele (pochi frammenti), Speusippo (perduto), Epicuro (pochi frammenti), Prytanis (perduto), Geronimo (perduto), e Dione Accademico (perduto). Lo stesso Plutarco compose nove libri di «Questioni conviviali», *Συμπουσιακῶν προβλημάτων*= *Mor.* 612C-748D. Si potrebbe aggiungere la sezione della *Lettera di Aristeo* 187-294, in cui si descrive il banchetto offerto da Tolomeo Filadelfo ai traduttori della Bibbia venuti ad Alessandria da Gerusalemme, caratterizzato da tutta una serie di questioni poste dal re ai saggi giudei (notare al § 193 il gesto conclusivo del re, che «prese un calice e fece un brindisi per tutti i presenti e per le cose dette»). Vedi in generale J. MARTIN, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form* (Paderborn 1931).

660B).¹³ E a riprova del fatto che in un pasto è persino meglio che manchi il vino che non la *koinonìa* della parola, Plutarco riporta un detto spiritoso di Teofrasto, il quale paragonava scherzosamente le botteghe dei barbieri a dei «simposi senza vino» (ἄοινα συμπόσια) perché propiziano la loquacità di chi vi si siede (cf. *Mor.* 679A).¹⁴ Ma lo stesso Plutarco paragona la conversazione in un simposio ad un «cratere senza vino» (καθάπερ κρατήρα νηφάλιον: *Mor.* 156D; cf. 712B).

Per quanto riguarda poi *la letteratura biblica*, rileviamo che anche qui, e non poteva essere altrimenti, è ben attestato il tema della convivialità festosa nel semplice ambito profano; questo però viene piegato a esprimere alcune altre dimensioni inedite nella greicità. Accenniamo quindi per gradi a quattro livelli semantici diversi.

In primo luogo vediamo che, soprattutto nei libri del Qohelet e del Siracide, viene sottolineata l'importanza del vino per una vita umana veramente lieta.¹⁵ Il primo quasi sorprende nell'istruire il lettore sui valori che ritiene laicamente solidi in mezzo all'universale vanità di tutte le cose: «Và, mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto» (Qoh 9,7). Anche se altrove egli afferma in tono polemico contro i principi disonesti che «il vino allietta la (loro) vita» (Qoh 10,19),¹⁶ tema costante del libro tuttavia è la bontà delle gioie più semplici e genuine (cf. 2,3; 3,12-13; 5,17-19; 8,15). Il Siracide invece non lascia dubbi sul valore positivo del vino:

«Il vino è come la vita per gli uomini (ἔφισον ζωῆς οἴνος ἀνθρώποις), purché tu lo beva con misura. Che vita è quella di chi non ha vino? Esso fu creato per la gioia degli uomini. Allegria del cuore e gioia dell'anima (ἀγαλλίαμα καρδίας καὶ εὐφροσύνη ψυχῆς) è il vino bevuto a tempo e con misura. Amarezza dell'anima è il vino bevuto in quantità, con eccitazione e per sfida» (Sir 31,27-29).

Riecheggia qui un'affermazione antica, come quella che leggiamo nell'arcaico apologo di Iotam, il cui autore fa dire alla vite: «Rinuncerò

13. Vedi anche PLUTARCO, *Mor.* 156D: «Col vino, come in un fuoco, Dioniso addolcisce i comportamenti e favorisce un inizio di vicendevole unione e di amicizia (συχγγραύσεως... καὶ φιλίας)» (cf. anche *Ib.* 620D).

14. Direttamente dai *Caratteri* di Teofrasto sappiamo che l'adulatore viene messo alla berlina, tra l'altro, perché «tra gli invitati a un pranzo è il primo a fare i complimenti per il buon vino» (*Car.* 2,10: πρῶτος ἐπαινέσει τὸν οἶνον).

15. Ma già il «Libro dei Vigilanti» in *Enoc etiopico* 10,19 definisce le viti come «alberi di letizia».

16. La frase va certamente letta in senso negativo, quasi di un rimprovero profetico (cf. Am 6,4-6; Is 5,11), poiché poco prima ha esclamato: «Guai a te, o paese, che per re hai un ragazzo e i cui principi banchettano fin dal mattino! ... Per stare lieti si fanno banchetti» (Qoh 10,16.19).

forse al mio mosto (*tîrôš*) che allietta dèi e uomini?» (Gdc 9,13).¹⁷ La componente della gioia è una costante. E nella sentenza di Sir 40,20, «Vino e musica rallegrano il cuore», sentiamo risuonare la tematica greca già vista sopra.¹⁸ Ritroviamo il tema *sub contraria specie* nell'istruzione un po' pessimistica di Prov. 31,6-7: «Date... il vino a chi ha l'amarezza nel cuore; beva e dimentichi la sua povertà e non si ricordi più delle sue pene»; evidentemente qui si consiglia la scappatoia dell'ebbrezza a chi ha problemi da risolvere, ma la si sconsiglia senza riserve a chi deve agire con saggezza: «Non conviene ai re bere vino né ai principi bramare bevande inebrianti!» (31,4). Del resto leggiamo anche una generale messa in guardia dagli eccessi del bere, i cui effetti vengono descritti nei termini che oggi noi attribuiremmo alla droga: «Non guardare il vino quando rosseggia, quando scintilla nella coppa e scende giù piano piano; finirà con il morderti come un serpente e pungerti come una vipera. Allora i tuoi occhi vedranno cose strane e la tua mente dirà cose sconnesse. Ti parrà di giacere in alto mare o di dormire in cima all'albero maestro» (Prov 23,31-34).

A un secondo livello, il vino diventa metafora della Sapienza personificata. Essa «ha ucciso gli animali, ha preparato il vino e ha imbandito la tavola»; poi ha mandato le sue ancelle in città a invitare soprattutto gli stolti col dire loro:

«Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato» (Prov 9,2-5).

L'ipostatizzazione letteraria della Sapienza (TM *hokmah*; LXX σοφία) ne fa una sorta di padrona di casa che offre di propria iniziativa e generosamente la propria ospitalità ai viandanti bisognosi, cioè agli uomini in cerca di nutrimento sostanzioso per le strade della vita. A questo proposito è significativo il fatto che contestualmente essa viene contrapposta a Donna Follia, la quale pure invita i passanti, ma senza andarli a cercare attivamente e solo per offrire loro, insieme al pane, non il vino ma l'acqua (cf. Prov 9,13-18).¹⁹ Il vino perciò diventa simbolo di una esistenza ricca di saggezza, propria di colui che sa impostare intelligentemente la propria vita e le proprie relazioni.²⁰

17. L'arcaicità del testo è chiaramente suggerita dalla menzione degli dèi, che in più si trovano accomunati ai mortali per il comune denominatore del vino.

18. Anche nel Talmud babilonese si leggerà che «non c'è gioia senza vino» (*b.Pes.* 109a). Cf. J. DÖLLER, «Der Wein in Bibel und Talmud» *Biblica* 4 (1923) 143-167, 267-299.

19. Cf. L.A. SCHÖKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi* (Roma: Borla 1988 [orig. spagn., Madrid 1984]) 287-294.

20. Può essere interessante osservare che in Prov 9,5 il verbo tradotto dalla CEI con «ho preparato» (detto del vino) significa propriamente «mescolare, temperare» (TM *māsak*; LXX

A un terzo livello, il banchetto fornito di vino è immagine di una realtà futura, prospettata per il tempo escatologico. In Isaia 25,6.8 infatti leggiamo:

«Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati... Eliminerà la morte per sempre; il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto».²¹

Volendo tratteggiare il quadro di un'età felice, il profeta ricorre a un'immagine conviviale di per sé molto eloquente, che certo si aggiunge ad altre (cf. la coesistenza pacifica di lupo e agnello in Is 11,6) ma che più di quelle esprime la relazionalità festosa tra gli uomini. In più si tratta di un banchetto a cui sono invitati tutti i popoli, cosicché sorge spontanea l'idea di una tavolata immensa e gioiosa, a cui si partecipa in piena fraternità, senza distinzioni di nessun tipo. La ripetuta accoppiata di cibi gustosi e vini pregiati evidenzia da parte sua l'abbondanza e la raffinatezza di una mensa, dalla quale è finalmente bandito ogni motivo di tristezza.²² Anche nei manoscritti di Qumràn si ritrova il tema del banchetto escatologico incentrato sul pane e sul vino dolce (*tîrôš*), verso il quale, secondo la messianologia propria di quella comunità, stenderà la mano prima il Sacerdote e poi il Messia d'Israele (cf. 1QSa 2,17-21).²³ Su questa linea si colloca il detto di Gesù nell'Ultima cena, specialmente secondo la redazione matteana: «D'ora innanzi non berrò più di questo frutto della vite, fino a quel giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio» (Mt 26,29; cf. Mc

κεράννυμι). Infatti il vino ἀκρατος, «non mescolato, puro», era ritenuto dannoso, fonte di ebbrezza e quindi di debolezza (cf. ERODOTO 1,207,6; SENOFONTE, *Anab.* 4,5,27; e sopra: Nota 10); solo agli dèi si facevano libagioni di vino puro (cf. Omero, *Il.* 2,341; 4,159).

21. Il TM in questo caso è molto migliore dei LXX, sia per la sua maggior estensione, sia per i begli effetti letterari dell'allitterazione ottenuta nell'ebraico.

22. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Roma: Borla 1984 [orig. spagn., Madrid 1980]) 225-240, dove si inserisce il brano in un discorso complessivo concernente l'escatologia (a cui appartiene anche il cosiddetto «canto della vigna» di Is 5,1.6). È curioso ricordare che, secondo il Talmud, nel Mondo Avenire l'uomo non dovrà più affaticarsi nel vendemmiare e nel pigiare, poiché sarà sufficiente un solo acino per trarne direttamente, come da una botte, trenta misure di vino (cf. *b.Ket.* 111b).

23. Si discute se questa descrizione si riferisca anche ai pranzi quotidiani dell'Assemblea, come sembra essere il caso di IQS 6,4-5 (e anche IQSa 2,22); la presenza del «Messia d'Israele», tuttavia, va intesa in senso escatologico (cf. IQSa 2,11-12: «Quando Dio avrà fatto nascere il messia in mezzo a loro» [trad. L. Moraldi]; «When (God) begets the Messiah with them» [trad. F. García Martínez]). Probabilmente qualche pasto sacro all'interno della Comunità doveva avere uno speciale orientamento di questo tipo (cf. J.F. PRIEST, «The Messiah and the Meal in IQSa» *JBL* 82 [1963] 95-100).

14,25): congedandosi dai suoi, Gesù prospetta loro la ripresa di una convivialità che sarà segnata da un vino nuovo ma che si porrà anche in continuità con la festosità dell'attuale banchetto eucaristico che ha Lui come capotavola.²⁴

In quarto luogo, quasi erede di tutti i livelli precedenti, si pone il trattamento simbolico che il Quarto Vangelo fa di Gesù e della sua funzione salvifica, così come la possiamo verificare nel racconto delle nozze di Cana (cf. Gv 2,1-11). Non potendo qui addentrarci nei dettagli del passo giovanneo, ne cogliamo soltanto i fattori fondamentali. Certo è che una lettura del testo che voglia rendere piena ragione della sua ricchezza semantica deve necessariamente riconoscere la sua valenza cristologica e la dimensione metaforica del vino, che vi si accompagna come elemento principale di tutta la scena. Il senso globale del testo è che il Messia raduna la sua comunità di discepoli attorno a un banchetto di nozze, figura e presenza dei tempi ultimi.²⁵ In questo caso il vino diventa figura di abbondanza (cf. v. 6: le sei giare contengono ca. 600 litri!), di gioia (cf. v. 10: «il vino migliore» aumenta la festosità di chi è già brillo), e di qualità (poiché il vino non solo proviene dalla trasformazione di una certa quantità d'acqua, ma in più è migliore di quello già servito prima). Dato per scontato che l'acqua di Cana va letta come simbolo della Legge di Mosé e in generale del giudaismo, «Cristo, trasmutando l'acqua in vino, dimostra di voler condurre a maturazione piena l'Alleanza Antica, con le sue persone e le sue istituzioni».²⁶ Il vino allora, anticipando l'«ora» finale di Gesù (cf. v. 4), viene a simboleggiare in generale la nuova economia cristiana e in particolare la persona stessa di Gesù morto e risorto, in quanto donatore dei beni messianici definitivi e pienamente appaganti.²⁷ A questo punto potrebbe opportunamente servire da commento esterno un bel passo di Filone Alessandrino, là dove scrive: «A un'anima felice che protende la santa coppa, cioè la propria ragione, chi verserà le sacre misure della vera gioia, se non il coppiere di Dio (ὁ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ) e responsabile del banchetto (καὶ συμποσίαρχος), il Logos, che non differisce dalla bevanda stessa, ma è egli stesso (vino) genuino (ἄκρατος), ed è la gaiezza, il gradimento, l'espansione dell'anima,

24. Cf. P. LEBEAU, *Le vin nouveau du royaume. Étude exégétique et patristique sur la Parole eschatologique de Jésus à la Cène* (Paris-Bruges 1966).

25. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, I (Cinisello Balsamo: San Paolo 1990 [orig. franc., Paris 1988]) 329.

26. A. SERRA, *Nato da donna... (Gal.4,4). Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)* (Roma: Marianum 1992) 264; ma cf. gli interi capitoli III-IV del volume (= pp. 141-265).

27. Cf. B. BARNHART, *The Good Wine. Reading John from the Center* (New York-Mahwah 1993): tema centrale di Gv, secondo l'Autore, è la fede che Dio ha versato la realtà divina nell'umanità attraverso la persona di Gesù Cristo.

l'ilarità, e, per esprimerci in termini poetici, il filtro d'ambrosia che dispensa gioia ed esultanza?» (*De somn.* 2,249). Appena si superi l'allegorismo filoniano,²⁸ va ammesso che forse non si poteva esprimere meglio e con toni così alati il rapporto esistente tra Gesù-Logos e il vino da lui donato.²⁹

2. Vino e sentenze sapienziali

Tanto la greccità profana quanto la letteratura israelitica hanno dedicato al vino varie sentenze gnomiche, che stanno a dimostrare la sua importanza indiscutibile nella vita dell'uomo. Prima di elencarne alcune, ricordiamo l'encomio che ne viene fatto in un apocrifo giudaico databile probabilmente al sec. II a.C.:

«Signori, com'è che il vino è la cosa più forte (ὑπερισχύει)? Esso fa smarrire la mente (πλανῆ τὴν διάνοιαν) a tutti gli uomini che ne bevono. Uguaglia la mente (ποιεῖ τὴν διάνοιαν μίαν) del re e quella dell'orfano, quella del servo e quella del libero, quella del povero e quella del ricco. Esso volge ogni pensiero in un senso di benessere e di contentezza (εὐωχίαν καὶ εὐφροσύνην), fa dimenticare ogni dolore e ogni colpa (οὐ μὲμνηται πάσαν λύπην καὶ πᾶν ὀφείλημα). Rende ricco ogni cuore (πάσας καρδίας ποιεῖ πλουσίας), gli fa dimenticare re e satrapo e fa parlare ciascuno nell'abbondanza. Quando si è bevuto, (il vino) fa dimenticare l'amore per gli amici e per i fratelli; dopo non molto si sguainano le spade. Quando poi si viene fuori dagli effetti del vino, esso non fa più ricordare che cosa si è fatto. Signori, non è dunque il vino la cosa più forte, se costringe (ἀναγκάζει) gli uomini a comportarsi in questo modo?» (*3Esd* 3,18-24).³⁰

Questo encomio nel contesto è solo il primo di una serie (seguono: il re, le donne, e poi la verità); ma, anche se contestualmente si celebra poi la verità come il valore più grande, la stessa collocazione del vino all'inizio dimostra quanto ovvio e immediato fosse il pensare al vino come fattore

28. Egli sta commentando il passo di Gen 41,17, in cui il Faraone confida a Giuseppe un sogno: «Mi sembrava di trovarmi sulla riva del fiume (Nilo)», e comincia a spiegare: «Il fiume è simbolo del Logos» (*De somn.* 2,238).

29. Quanto poi all'abbondanza del vino, essa si può spiegare sullo sfondo della haggadah giudaica che in Palestina poteva ben competere con le leggende culturali circa Dioniso dio greco del vino; cf. M. HENGEL, *The Dionysiac Messiah*, in id., *Studies in Early Christology* (Edinburgh) 293-331.

30. Traduzione dal greco di P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I (Torino: UTET 1981) 141. Ricordiamo che la sigla «3Esd» deriva da Vg, nel cui canone il libro segue quelli di Esdra e Neemia (detti 1-2Esd); stando ai LXX invece, dove precede i libri canonici di Esdra e Neemia, esso va siglato «1Esd».

principe nell'ambito dell'esperienza umana,³¹ come dimostrano anche i suoi effetti contrastanti, come l'annebbiamento della mente e l'egualitarismo sociale. Un encomio analogo si trova nello storico ebreo Flavio Giuseppe, quando commenta il racconto biblico del coppiere del Faraone, al quale in prigione il patriarca Giuseppe interpretò il sogno dei grappoli di una vite spremuti nel calice del Faraone stesso, offerto poi a lui da bere (cf. Gen 41,9-15); il sogno è ritenuto di buon auspicio, poiché «il frutto della vite è stato dato da Dio agli uomini in benedizione (ἐπ' ἀγαθῶν): esso infatti viene versato in libagione a lui e favorisce la fedeltà e l'amicizia fra gli uomini, sciogliendo le avversità, scacciando le sofferenze e gli affanni in coloro che lo assumono, e traendoli al piacere» (*Ant.* 2,66). Sono messe bene in risalto in questo testo le varie dimensioni del vino: culturale, interpersonale, e individuale.

Ed è allora sulla base di queste celebrazioni che possiamo comprenderne meglio il ruolo svolto nelle sentenze sapienziali; noi qui ne ricordiamo tre.

Un primo motto è quello universalmente noto nella sua formulazione latina: *In vino veritas*. Esso in realtà affonda le sue radici in un carme di Alceo, poeta lirico del sec. VI a.C., di cui ci è giunto questo frammento di timbro probabilmente erotico:

«Vino e verità, o diletto fanciullo» (fr. 366: Οἶνος, ὃ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια).

Esso sarà ripreso e citato più o meno letteralmente in vari scrittori posteriori.³² Ma anche Platone sostiene che «per provare a poco prezzo e in modo innocuo l'indole di ciascuno» non c'è sistema migliore della «prova del vino» (*Leg.* 1,649d-e: πείρα... ἐν οἴνῳ). Allo stesso modo leggiamo nel Siracide: «Come il fuoco prova il metallo, così il vino prova i cuori» (31,26: δοκιμάζει... οἶνος καρδίας). Esso, cioè, come diremmo noi oggi, ha una funzione psichedelica, in quanto porta il bevitore a parlare liberamente e quindi a rivelare se stesso senza remore.³³ Plutarco infatti commenta acuta-

31. Del resto, è verosimile che l'encomio della verità sia un pezzo aggiunto in seguito (forse di parte pagana?): cf. P. SACCHI, *Apocrifi*, 119. Utili indicazioni bibliografiche, anche per quanto riguarda il tema del banchetto nel cui ambito avviene la gara dell'encomio, si possono trovare in I. rosso ubigli, «Gli apocrifi (o pseudepigrafi) dell'Antico Testamento. Bibliografia 1979-1989» *Henoch* 12 (1990) 259-321, qui 286-287.

32. Cf. PLATONE, *Simp.* 217e; TEOCRITO, *Idil.* 29,1; anche ORAZIO, *Sat.* 1,4,89; e poi nei successivi paremiografi (cf. *Corpus Pseudoepigrammatum Graecorum*, edd. E.L. A LEUTSCH - F.G. SCHNEIDEWIN, 3 voll. (Hildesheim 1958-1961 [= Göttingen 1839, 1851, 1887])).

33. Il concetto di παρηγορία come «piena libertà di parola» viene esplicitamente connesso con il vino in SENOFONTE, *Symp.* 8,24; ma anche PLUTARCO, *Mor.* 613C, dice di Dioniso che dà «libertà alla parlata», ἐλευθερίαν τῇ φωνῇ.

mente: «Non c'è modo di conoscere un uomo che mangia e beve in silenzio; ma, poiché il bere porta a parlare e la loquacità manifesta e mette a nudo molte cose che altrimenti resterebbero nascoste, il bere insieme procura la possibilità di conoscersi vicendevolmente. (...) Infatti il vino ci apre e ci rivela (ἡμᾶς ἀνοίγει καὶ δείκνυσιν), in quanto non ci permette di stare silenziosi, ma ci spoglia di quanto abbiamo di artificiale e di simulato e ci allontana il più possibile dalla tutela delle comuni convenzioni» (*Mor.* 645B). Il concetto si ritrova espresso in una analoga sentenza dello stesso Alceo: «Il vino è lo specchio dell'uomo» (fr. 333: οἶνος γὰρ ἀνθρώπου δίοπτρον), che risuona poi in espressioni analoghe posteriori.³⁴ Ancora Plutarco riferisce il proverbio: «Ciò che è nel cuore dell'uomo sobrio è sulla lingua dell'uomo ebbro» (*Mor.* 503F); e continua: «Ecco perché Biante, che durante una comune bevuta restava in silenzio ed era perciò tacciato di sciocchezza da parte di un chiacchierone, rispose a costui: «Quale sciocco mai potrebbe stare zitto quando beve vino?»» (*ib.*: τίς ἂν δύναιτο μωρὸς ἐν οἴνῳ σοπᾶν;).³⁵ Evidentemente si tratta di un topos molto diffuso.

Un'altra sentenza diventata proverbiale, e alla quale fanno capo altre analoghe, è quella che possiamo leggere nel Salterio biblico, ma che ha chiare corrispondenze anche nella letteratura greca:

«Il vino allieta il cuore dell'uomo» (Sal 103/104,15 LXX: οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου; TM: *w'gayin y'sammaḥ l'bab-'ēnōš*).

Già secondo Omero la madre di Ettore al figlio tornato dalla battaglia offre del «vino dolcissimo» ed esprime così lo scopo del suo gesto: «Perché tu libi al padre Zeus e agli altri immortali / anzitutto; e poi anche tu ne trarrai giovamento (καὐτὸς ὀνήσεχα) se ne bevi; / molto vigore infatti accresce il vino (μένος μέγα οἶνος ἀέξει) all'uomo spossato» (*Il.* 6,259-261). E se nel libro biblico di Isaia per descrivere la situazione di una città distrutta (forse Babilonia) si dice che «per le strade si lamentano, perché non c'è vino, ogni gioia è scomparsa, se ne è andata la letizia dal paese» (Is 24,11), all'opposto il ritorno degli esiliati in Israele viene così dipinto dal profeta Zaccaria: «Gioirà il loro cuore come inebriato dal vino, vedranno i loro figli e gioiranno e il loro cuore esulterà nel Signore» (Zac 10,7). Analogamente Orazio, riferendosi alla pace riacquistata dopo la guerra di Azio, esclama:

34. Cf. TEOGNIDE, v. 500; e il fr. 393 di Eschilo: «Il bronzo è lo specchio del volto, il vino quello della mente» (riportato anche in Ateneo, 10,427F; Stobeo, 3,18,ζ). Vedi anche ORAZIO, *Carm.* 3,21,14-16.

35. L'apocrifo «Testamenti dei XII Patriarchi», affermando che «il vino svela i segreti di Dio e degli uomini» (*Test.Iud.* 16,4), sembra paventare il rischio che esso induca a rivelare gli *arcana mysterii* a chi non bisogna.

Nunc est bibendum, nunc pede libero / pulsanda tellus, «Ora bisogna bere, ora è tempo di battere la terra con piede libero!» (*Carm.* 1,37,1s).³⁶ A questo ambito semantico appartiene in generale il tema del superamento delle preoccupazioni e delle ansie della vita, e a tal proposito abbiamo già citato più sopra una tipica anacreontica. Ma anche un frammento di Alceo è esplicito: «Non bisogna abbandonar l'animo alle sventure, / poiché nulla gioverà affliggerci, / o Bucchis; ma farmaco ottimo (φάρμακον δ' ἄριστον) / è farsi portar vino e inebriarsi» (fr. 335).³⁷ Il medesimo concetto è ribadito dal celebre verso oraziano: *Nunc vino pellite curas*, «Ora col vino cacciate gli affanni» (Orazio, *Carm.* 1,7,31). A questo proposito l'elogio migliore è stato scritto forse da Euripide nelle *Baccanti*, là dove esalta «le due cose essenziali agli uomini» (vv. 274-275), e cioè la terra che nutre i mortali con alimenti asciutti e poi «l'umido succo della vite» (v. 279: βότρυος ὑγρὸν πῶμα),³⁸ che così viene celebrato: «Esso spegne dei mortali infelici / il dolore, quando si riempiono della linfa dei grappoli, / e il sonno, oblio dei mali quotidiani, / dispensa, né c'è altro rimedio alle fatiche (οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων)» (vv. 280-283). Anche tutto ciò che abbiamo detto sopra circa la convivialità rientra di fatto in questa prospettiva.³⁹ Ed è significativo che Plutarco paragoni gli effetti dell'amore (τὸ ἐρῶν) a quelli dell'ebbrezza da vino: «Infatti esso rende caldi e ilari e rilassati (ποιεῖ γὰρ θερμοῦς καὶ ἰλαροῦς καὶ διακεχυμένους)» (*Mor.* 622D).⁴⁰

36. Questo verso è notoriamente una imitazione di Alceo: νῦν χρῆ μεθύσθην καὶ τιναπέο βίαν / πῶνην, «ora è necessario che ci inebriamo e che beviamo a oltranza» (fr. 20 B.: in morte del tiranno Myrsilos).

37. L'idea del farmaco si troverà persino nel Talmud, là dove leggiamo: «Alla testa di tutte le medicine ci sono io, il vino; dove manca il vino sono necessari i farmaci» (*b.B.B.* 58b).

38. È da notare che i due elementi, «terra e vino», vengono contestualmente impersonati dalle due figure divine di Demetra e di Dioniso.

39. A questo proposito, vedi anche la descrizione di un simposio fatta da Plutarco: «Quando un grande cratere è posto in mezzo a noi e sono distribuite le corone che gli dèi ci danno in segno della nostra libertà, è ragionevole cantare...» (*Mor.* 615 A-B). Ricordiamo che anche il proverbiale «inter pocula» suona integralmente *inter pocula laeti*, detto da VIRGILIO in un contesto di festa bacchica (*Georg.* 2,383).

40. Per estensione ricordiamo nel N.T. una doppia menzione degli effetti terapeutici del vino. L'una riguarda le conseguenze lenitive di una mistura di vino e olio sulle ferite del corpo, attestata nella parabola evangelica del Buon Samaritano (cf. Lc 10,34); una uguale mistura è praticata secondo la Mishnah nel caso della circoncisione (cf. *m. Shabb.* 19,2). L'altra concerne gli effetti digestivi del vino, secondo la raccomandazione di Paolo a Timoteo: «Non bere più solo acqua, ma fa uso di un po' di vino a motivo dello stomaco e delle tue frequenti indisposizioni» (1Tim 5,23); analogamente la medicina del tempo prescrive il vino come tonico e rimedio che facilita la digestione, combatte l'anoressia, ed elimina i borborigmi, soprattutto se lo si prende con un po' di miele (cf. DIOSCORIDE, *Mat. med.* 5,7,1, in C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, I [Paris 1969] 549).

Infine accenniamo a una sentenza di tipo negativo, riportata già come proverbiale in latino da Plinio il Vecchio: *Sapientiam vino obumbrari*, «la cognizione è annebbiata dal vino» (*Nat.Hist.* 23,23,41). Essa è erede di un motivo antico e diffuso, secondo cui il vino fa uscire di senno.⁴¹ Sulla stessa linea si colloca il già citato verso omerico, che per metafora parla efficacemente di «vino folle» (*Od.* 14,463-464). Allo stesso modo la letteratura biblica sentenzia più volte: «Il vino e il mosto tolgono il senno» (*Os* 4,11); oppure: «Vino e donne traviano anche i saggi» (*Sir* 19,2).⁴² Una forte condanna in questo senso si trova nell'apocrifo giudaico «Testamenti dei XII Patriarchi», *Test.Iud.* 14 e 16, che (con riferimento all'ingannevole unione del patriarca Giuda con la nuora Tamar, raccontata in *Gen* 38) stigmatizza gli effetti deleteri del vino, visto al servizio dell'impudicizia (οἶνος ὡς διάκονος τῆς πορνείας), e così si esprime: «Custodite, figli miei, il limite del vino (ὁ ὄρος τοῦ οἴνου); in esso infatti ci sono quattro spiriti maligni: del desiderio, dell'ardore, della lussuria, e dell'avidità» (16,1); se bevuto fino all'ubriachezza, «travolge la mente lontano dalla verità» (14,1), «turba la mente con pensieri sporchi» (14,3); se ne trae questa norma: «Se volete vivere castamente, non toccate per nulla il vino» (16,3); e il criterio da seguire (ἢ σύνεσις τῆς οἴνοποσίας) in pratica suona così: «Finché si mantiene il senso del pudore, si può bere» (14,7: ἕως ὅτε ἔχει αἰδῶ, πίνει). Si comprende bene come su queste basi sia sorta una forte messa in guardia e quindi un'ammonizione contro i rischi morali inerenti al bere vino, come si constata ripetutamente sia nel neo-pitagorismo⁴³ sia soprattutto nella letteratura giudaica e poi cristiana.⁴⁴ Forse è in questa prospettiva di ascetismo che si spiega anche la prassi israelitica del

41. Ma va ricordato che, analogamente, è anche attestato soprattutto nei Comici il detto contrario, secondo cui «chi beve (solo) acqua non produce nulla di saggio» (cf. LIDDELL – SCOTT – JONES, s.v. ὕδωρ).

42. Cf. anche *Prov* 20,1 LXX: «Il vino è ἀκόλαστον (= intemperante, sfrenato, smodato), l'ebbrezza è ὑβριστικόν (= violenta, tracotante, impudente): chiunque si unisce ad essa non è saggio».

43. Soprattutto in Apollonio di Tiana (cf. FILOSTRATO, *Vit.Apoll.* 1,32; 6,11: «Dimentica il vino, per non intorbidare il cratere della sapienza che è posto nell'animo di chi non beve») e in *Versi Aurei* 33 (cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, [BZNW 9; Giessen 1929] 42-72). Persino lo scettico Pirrone ammoniva: «Il vino preso con misura (οἶνος μέτριος) irrobustisce, ma in eccesso (πλείων) indebolisce» (in Diogene Laerzio 9,86).

44. Vedi in particolare: *Tob.* 4,15; *Test.Iss.* 7,3; *Ps.-Phoc.* 69; *Or.Syb.* 2,95; nel N.T. spicca il testo di *Ef* 5,18 («Non inebriatevi di vino, nel quale c'è sregolatezza»), che qualcuno ha letto in polemica con i culti orgiastici di Dioniso (cf. C.L. ROGERS, *The Dionysian Background of Ephesians 5:18* [Bibliotheca Sacra 136; 1979] 249-257). Per altri sviluppi, cf. G. CECCARELLI, «Aspetti medico-sociali dell'alcol nella Bibbia», *Gazzetta Medica Italiana-Archivio per le Scienze mediche* 152 (1993) 209-215.

nazireato, la quale implicava l'astensione da ogni prodotto della vite (cf. Num 6,1-21, specie vv. 2-4).⁴⁵

Per questi vari motivi si pensa pure spesso che chi agisce sotto i fumi del vino non sia credibile, se non addirittura riprovevole. Tale sembra essere il senso di un proverbio adespota, tramandato da Plutarco: «Odio un commensale che abbia buona memoria» (μισέω μνάμονα συμπόταν), poiché «o non bisogna ricordare nulla di ciò che è compiuto sotto gli effetti del vino oppure vanno ricordate solo quelle cose che sono degne di un rimprovero leggero e scherzoso» (*Mor.* 612C-D). Si comprende quindi che, come l'enciclopedico Ateneo riporta il detto secondo cui «il vino non ha timone» (*Deipnosoph.* 10,427F: ὁ οἶνος οὐκ ἔχει πηδάλια), cioè fa parlare e agire a vanvera, così in Israele il profeta Michea affermi con sferzante ironia che una profezia fatta sotto gli effetti del vino non ha nessun valore: «Se uno che insegue il vento e spaccia menzogne dicesse: "Ti profetizzo in virtù del vino e di bevanda inebriante", egli sarebbe un profeta per questo popolo» (Mic 2,11).⁴⁶ Si potrebbe forse ipotizzare che proprio per questo S. Paolo nelle Lettere Pastorali raccomanda che l'*episcopos* e il *diakonos* non siano dediti al vino (cf. 1Tim 3,3.8; Tit 1,7). Infatti, come già ammetteva Senofonte a proposito dei responsabili del bene pubblico, «non si può far sì che siano preposti ad altri coloro che sono intemperanti nel vino, poiché il bere fa dimenticare tutto ciò che è necessario fare» (*Oecon.* 12,11: λήθην ἐμποιεῖ πάντων τῶν πράττεσθαι δεομένων).⁴⁷ È lo stesso principio che sta alla base della raccomandazione del libro dei Proverbi, là dove saggiamente si ammonisce che «non conviene ai re bere il vino (...) per paura che, bevendo, dimentichino i loro decreti e tradiscano il diritto di tutti gli afflitti» (Prov 31,4-5).

3. Vino e apocalittica

Una metafora del vino completamente estranea alla grecità è quella che si trova sporadicamente nella letteratura apocalittica, che è per definizione di matrice giudaica e coltivata anche da alcuni settori del cristianesimo.

45. Accenni alla prassi, con specifico riferimento al vino, si trovano in Am 2,12; Lc 1,15 (e in Q: Lc 7,33/Mt 11,18); un caso speciale è quello dei Recabiti in Ger 35.

46. Secondo questo testo il profeta «è uno che sostituisce alla denuncia il brindisi» (L. ALONSO SCHÖCKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *I Profeti*, 1196). La coppia οἶνος καὶ μέθυσμα nei LXX rende l'ebraico *yayin w'šekār* del TM, che equivale forse a «vino e birra» (cf. sopra: Nota 6).

47. La qualità opposta è quella dell'ἐπειρή, «sobrio, moderato» (1Tim 3,3), su cui cf. C. SPICO, *Note di lessicografia neotestamentaria*, I (Brescia: Paideia 1988) 600-605.

Il testo che fa al caso nostro è l'Apocalisse di Giovanni, dove più che altrove è attestata la metafora che c'interessa. Più d'una volta incontriamo qui l'associazione del vino all'immagine del calice dell'ira di Dio.⁴⁸ Si tratta di un'immagine che si riferisce al giudizio escatologico di Dio, inteso però *in malam partem*, cioè come descrizione metaforica di un duro atteggiamento di condanna adottato non tanto distributivamente nei confronti dei singoli peccatori quanto piuttosto collettivamente nei confronti delle nazioni idolatriche. Lo si deduce con chiarezza dal testo 14,19, dove si legge dell'angelo che alla fine dei tempi, oltre a mietere la terra con la falce, «vendemmia la vigna della terra e gettò l'uva nel grande tino dell'ira di Dio». E così in Ap 19,15 a proposito di colui che cavalca il cavallo bianco (e il cui nome è «Verbo di Dio»: cf. 19,11-14) leggiamo letteralmente così: «Egli pascerà (le genti) con scettro di ferro e pigerà il tino del vino della collera dell'ira del Dio onnipotente (πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος)». È difficile dire se la cascata di genitivi in quest'ultima frase vada intesa in successione ininterrotta e quindi tradotta liberamente,⁴⁹ o se vi dobbiamo scorgere delle apposizioni che rendono indipendenti le varie parti della frase stessa.⁵⁰ Probabilmente la prima possibilità è la più conveniente, dato il greco approssimativo abitualmente usato nel libro. Resta l'originale sintagma «il vino dell'ira di Dio». Esso viene integrato dall'associazione a Dio di un secondo essere, sia che si chiami «Verbo di Dio» (cf. sopra) o «Agnello» (cf. 6,16); ed è un'associazione non indifferente ai fini della configurazione della cristologia del libro.⁵¹ Una certa chiarificazione ci viene dal passo, in cui si dice che chiunque adora la bestia dell'anti-Cristo «berrà il vino della collera di Dio che è versato puro (ἄχρατος) nella coppa della sua ira e sarà torturato con fuoco e zolfo...» (14,10).

L'immagine si estende, inoltre, a descrivere la città di Babilonia-Roma sotto la metafora di una sfacciata e rovinosa prostituta, «che ha abbeverato tutte le genti col vino del furore della sua fornicazione» (14,8; cf. 18,3,6). In questo caso abbiamo un pesante riferimento non escatologico, ma sto-

48. Che l'ira-collera di Dio venga qui designata con due termini greci diversi (θυμός, ὀργή) non dovrebbe costituire una particolare difficoltà, dato che almeno in Ap 19,15 essi vengono uniti come sinonimi in una frase ridondante.

49. Così la *Traduction Œcuménique de la Bible* (Paris 1984): «Il foulera la cuve où bouillonne le vin de la colère du Dieu Tout-Puissant».

50. Così la *Einheitsübersetzung* (Freiburg-Basel-Wien 1991 [= 1980]): «Und er tritt die Kelter des Weines, des rächenden Zornes Gottes, des Herrschers über die ganze Schöpfung».

51. Invece l'ira del diavolo, di cui si parla in 12,12, rappresenta la metafora del furore attuale, storico, e residuo («sapendo che gli resta poco tempo!») del «grande drago» ormai precipitato dal cielo sulla terra, e che si manifesta nella persecuzione contro «il resto della discendenza» della Donna (cf. 12,17).

rico, all'azione corruttrice dell'Impero romano che ha soggiogato le genti inducendole all'idolatria.⁵² Ma non si tratta di immagini slegate; infatti l'azione corruttrice della Prostituta è indotta da Dio stesso, il quale «si ricordò di Babilonia la grande, per darle da bere la coppa di vino della sua ira ardente» (16,19; così già in Ger 51,7). Come si vede di qui, l'ira di Dio si manifesta anche nella storia, sia in quanto si riversa su «Babilonia», sia in quanto si serve di questa per mettere alla prova la fedeltà delle nazioni. Tutto questo procedimento è di fatto un modo per ricondurre comunque alla volontà divina l'affermarsi dell'idolatria sulla terra e quindi per darle un senso accettabile; essa però alla fine sarà sottoposta al giudizio inesorabile di Dio stesso.

A questo punto, se vogliamo chiederci quali sono i precedenti storico-letterari di un simile linguaggio, che non sembra essere presente altrove nemmeno nella letteratura del medio giudaismo, dobbiamo risalire sostanzialmente all'Antico Testamento. È qui che riscontriamo come ascendente omogeneo il tema generale dell'ira di Dio.⁵³ Benché Dio venga più volte qualificato come «lento all'ira e ricco in misericordia» (Es 34,6; Num 14,18; Sal 103,8; Gion 4,2), tuttavia della sua ira si parla ampiamente: essa esprime sostanzialmente un concetto corrispondente a quello della «gelosia» e si iscrive perciò nel quadro dell'Alleanza intesa come instaurazione di un vincolo sponsale con il popolo eletto (cf. Es 19,5; 34,14; Os 2; ecc.). In quanto tale, essa è provocata o dalle infedeltà di Israele o dagli attacchi condotti contro Israele dalle nazioni pagane. Allora dell'ira si parla in diversi contesti logici: sia in quanto è giudicata giusta, come punizione o distruzione dei malvagi,⁵⁴ sia quando è considerata eccessiva o persino ingiusta;⁵⁵ e di fronte alla sua intensità è anche possibile chiedersi con ansia: «Fino a quando, Signore, arderà come fuoco la tua ira?». Più vicino al nostro caso è l'annuncio di una manifestazione escatologica dell'ira divina, descritta a tinte molto fosche.⁵⁶ Ciò che più c'interessa è che a volte essa viene associata alla metafora del vino; così a

52. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni* (Roma: Borla 1985 [orig. franc. Neuchâtel 1981, ²1988]) 450-451.

53. Cf. G.A. HERION, *Wrath of God (OT)*, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6 (New York-London 1992) 989-996 (con bibliografia); S.H. TRAVIS, *Wrath of God (NT)*, ib., 996-998 (id.).

54. Cf. Ger 21,12: «... Liberate l'oppresso dall'oppressore, se no la mia ira divamperà come fuoco e nessuno potrà spegnerla»; Sal 59,14: «Annientali nella tua ira, annientali e più non siano»; 79,6; Is 34,2; Ez 5,13; 13,13s.

55. Cf. rispettivamente Lam 2,4 («Sulla tenda della figlia di Sion ha rovesciato la sua ira come fuoco») e Gb 19,11 («Ha acceso contro di me la sua ira e mi considera come un suo nemico»).

56. Così leggiamo per esempio in Sof 1,14-15: «Amaro è il giorno del Signore! (...) Giorno d'ira quel giorno, giorno di angoscia e di afflizione, giorno di rovina e di sterminio, giorno di tenebre e di caligine».

proposito dell'annuncio del riscatto ormai giunto per Gerusalemme, comprendente il superamento delle sue punizioni, il profeta proclama:

«Svegliati, svegliati, alzati, Gerusalemme, che hai bevuto dalla mano del Signore il calice della sua ira; la coppa della vertigine hai bevuto, l'hai vuotata» (Is 51,17; cf. Ez 23,32-34; e Is 51,22: «Ecco, io ti tolgo di mano il calice della vertigine, la coppa della mia ira: tu non lo berrai più»; Sal 60,5).

Ma a proposito della punizione delle nazioni, invece, il Signore così si rivolge al profeta:

«Prendi dalla mia mano questa coppa di vino della mia ira e falla bere a tutte le nazioni alle quali ti invio, perché ne bevano, ne restino inebriate ed escano di senno dinanzi alla spada che manderò in mezzo a loro. Presi dunque la coppa dalle mani del Signore e la diedi a bere a tutte le nazioni alle quali il Signore mi aveva inviato... Bevete e inebriatevi, vomitate e cadete senza rialzarvi» (Ger 25,15-17.27; cf. Lam 4,21; Gb 21,20; Sal 75,9; Abd 16).⁵⁷

Se il giudizio di condanna qui si pone a livello storico, l'Apocalisse di Giovanni, prendendo di peso le stesse immagini, le trasporta nel momento escatologico. La dipendenza letteraria del veggente apocalittico è dunque chiara.

Ma resta una seconda questione: quella di mettere a fuoco il significato esatto della metafora del vino inebriante in questa sua dimensione totalmente negativa. Qual è la sua origine? Nella tradizione greca, come abbiamo visto più sopra, il vino e l'ubriacatura possono certo condurre all'insipienza;⁵⁸ ma di per sé non si riscontra un trattamento così sfavorevole per il vino, tanto da essere collegato con gli stati del furore o dell'ira.⁵⁹

57. All'interno del citato testo di Geremia, vv. 18-26, è data una lunga lista di popoli destinatari della coppa inebriante dell'ira di Dio, tutti della cosiddetta mezzaluna fertile, dall'Egitto alla Mesopotamia. In questo senso, cf. anche Ger 48,26; 49,12.

58. Oltre a PLATONE, *Phaedr.* 256B-C, cf. la distinzione tra ebbrezza e ubriacatura nel testo di PLUTARCO, *Mor.* 645A, citato sopra. Tutt'al più leggiamo questa descrizione dell'ubriaco in Platone, che ne parla nel contesto di un discorso sul matrimonio e sulla procreazione: «Bere fino all'ubriachezza non conviene mai altrove che nelle feste del dio che ci diede il vino... Colui che viene generato lo sia sempre da genitori quanto mai lucidi e capaci delle facoltà mentali... La procreazione non deve avvenire da corpi dissolti nelle membra dal vino... Chi si è riempito di vino si trascina d'ogni parte e vi trascina tutto, smania nel corpo e nell'anima...» (*Leg.* 775B-C).

59. Anzi, secondo Plutarco (con riferimento al banchetto dato da Achille per i duellanti Aiace Talamonio e Diomede in *Il.* 23,810) il bere vino insieme conduce a superare ogni ira e animosità vicendevole (cf. *Mor.* 692F; 736D). Allo stesso modo nell'antica *Sapienza di Achicar* 189 l'ubriachezza è vista come un rimedio all'ira (cf. J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, 507).

Ed è questo nesso, inedito e sorprendente, che va spiegato. Forse hanno ragione Alonso Schökel e Sicre Díaz a ipotizzare che il senso dell'immagine derivi dalla condanna a morte per veleno o meglio ancora dall'uso di narcotici prima di una esecuzione.⁶⁰ Infatti in Ab 2,15-16 leggiamo: «Guai a chi fa bere i suoi vicini versando veleno per ubriacarli e scoprire le loro nudità... Bevi, e ti colga il capogiro» (cf. Gen 9,21). Si tratta dunque di infierire sul prossimo per umiliarlo ulteriormente, piegandolo ancor più ai propri intenti. Probabilmente in questo senso va letto anche il passo evangelico circa Gesù al Calvario, quando «gli diedero da bere vino misto a fiele» (Mt 27,34; cf. Mc 15,23). Il gesto non intende esprimere un servizio ma un oltraggio ulteriore;⁶¹ al più si può pensare a uno scopo anestetico, come attesta il Talmud: «Quando si esegue la condanna a morte di un uomo, gli si permette di prendere un grano d'incenso in una coppa di vino per perdere la coscienza» (*b.Sanh.* 43a, dove in appoggio si cita Prov 31,6: «Date bevande inebrianti a chi sta per perire»⁶²). Perciò possiamo dire che nell'apocalisse giovannea il vino (e per sineddoche il calice o la coppa), soprattutto se è «puro», ἀκρατος (Ap 14,10), e quindi atto ad ubriacare,⁶³ è inteso come *strumento* preferito dell'ira divina, la quale in tal modo può facilmente colpire i malvagi riducendoli completamente in proprio potere. Essi diventano così lo zimbello di un Dio irato, che può comminare senza difficoltà le pene più severe a chi ha empicamente trascorso la vita in imprese idolatriche e ora non può più opporgli resistenza.

4. Vino e mistica filosofica

Nell'antichità nessuno come Filone Alessandrino coltivò questo aspetto del nostro tema. Ma anche se è sostanzialmente solo, anzi proprio per

60. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *I Profeti*, 366.

61. Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II (Brescia: Paideia 1991 [orig. ted. Freiburg i.B. 1988]) 688, dove ci si richiama a Sal 69,22: «Hanno messo nel mio cibo veleno, e quando avevo sete mi hanno dato aceto».

62. Cf. STRACK-BILLERBECK, I, 1037. Del resto, che il vino puro, non temperato, procurasse perlomeno un sonno profondo, è ben noto anche a PLUTARCO, *Mor.* 678B (analogamente la mescolanza dei vini è detta ἐκστατικόν, «alienante»: 661D).

63. Ricordiamo qui (ma non perché abbia a che fare con il tema dell'ira divina!) la morte di due celebri filosofi, connessa con il vino *akratos*, secondo alcune tradizioni riportate da Diogene Laerzio: il caso di Crisippo che, invitato dai suoi alunni a partecipare a un sacrificio, «bevve vino dolce non mescolato e fu preso da vertigini e al quinto giorno se ne andò da questa vita» (7,184); e il caso di Epicuro, il quale morì per il fatto che, «entrato in una tinozza di bronzo piena di acqua calda, chiese del vino puro e lo bevve avidamente» (10,15).

questa sua originalità, egli merita di essere trattato a parte. Ci accontentiamo tuttavia di richiamare solo i dati più importanti della questione.⁶⁴

La tipica espressione filoniana, che vale come cifra di tutta la materia, suona come un vero e proprio ossimoro: νηφάλια μέθη, «sobria ebbrezza». Essa ricorre in più scritti dell'atipico filosofo ebreo,⁶⁵ e rappresenta una inusuale celebrazione dell'ebbrezza.⁶⁶

Possiamo prendere come punto di partenza della sua riflessione un passo del *De plantatione*, dove viene proposta una doppia etimologia per assonanza (come spesso si faceva nell'antichità) del verbo μεθύειν, «inebriarsi (ubriacarsi)». In un primo momento, Filone lo spiega come se fosse composto di μετά «dopo», e θύειν, «sacrificare»,⁶⁷ rifacendosi a un supposto uso antico di bere vino dopo aver sacrificato al dio; ritenendo poi per allegoria che solo il saggio possa compiere un vero sacrificio di offerta, che è quello della mente (§§ 163-164), il filosofo ne conclude che «inebriarsi non è incompatibile con la virtù» (§ 165). In un secondo momento, egli prende in esame un'altra etimologia dal sostantivo μέθεσις, «distensione», e ne conclude che solo il saggio può distendersi nella gioia e nella gaiezza, sicché «questi sotto l'effetto del vino è più felice (ἡδίων) di quando è a digiuno» (§ 166). E poiché l'immagine della sapienza non è contrassegnata dall'austerità e dalla tristezza, ma al contrario dalla gaiezza, dalla serenità, e dalla gioia, è chiaro che «il saggio si inebrierà di questa ebbrezza dalle ripercussioni morali (μέθη ἡθοποιούση), che procura riposo e giovamento» (§ 170). Perciò sapienza ed ebbrezza non sono incompatibili.

Ma quella che in questa pagina appare essere considerata ancora una ebbrezza in senso proprio, altrove acquista una più originale dimensione allegorica. Tutto dipende dalla variazione di significato che viene ad assumere il vino.⁶⁸ In una bella pagina del *De ebrietate* Filone compie una alle-

64. Sull'argomento esiste una monografia ormai classica di H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (BZNW 9; Giessen 1929) 3-107; inoltre, cf. O. BAUERNFEIND, νήφω-νηφάλιος, in *GLNT VII*, 995-1010; C. ELSAS, «Das Judentum als philosophische Religion bei Philo von Alexandrien», in K.W. TRÖGER, ed., *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis* (Gütersloh 1980) 195-220 specie 199-202.

65. Cf. *Opif.* 71; *Leg. alleg.* 1,84 (νήφουσα μέθη); 3,82 (θεῖα μέθη); *Ebr.* 152 (νήψις ἀκράτου, lett. «sobrietà di vino puro», detto della mente che se ne è saziata); *Fug.* 32; *Mos.* 1,187.

66. Altrove questa viene condannata, come in *Post.C.* 175: «È proprio di una ragione sobria e temperante riconoscere Dio come creatore e padre dell'universo, mentre è proprio di una ragione sottomessa all'ebbrezza e ai misfatti del vino riconoscere se stessa come artefice di tutto ciò che riguarda le cose umane».

67. Secondo Ateneo, II, 40C, sarebbe già stato Aristotele a immaginare una simile etimologia dello stesso verbo.

68. Infatti «Mosè fa del vino il simbolo non di una cosa sola, ma di molte: della divagazione e del delirio, della totale stupidità e del desiderio insaziabile, che nulla può colmare e

goresi sul nome biblico-ebraico di Anna (che vuol dire «grazia»), madre di Samuele, e sull'episodio della sua preghiera al tempio di Silo, dove il sacerdote Eli scambia il movimento orante delle sue labbra come segno di ubriacatura (cf. 1Sam 1,9-15). Filone così commenta:

«L'anima colma della grazia è gioiosa, sorride e danza. Essa è trasportata dall'entusiasmo (βεβήαχκενται) al punto da sembrare ai più ebbra e sconveniente, fuori di sé (μεθύειν και παροινεῖν και ἔξεστάναι). (...) Infatti in coloro che sono posseduti da Dio (θεοφορήτοι) non solo l'anima (...) ma anche il corpo viene arrossato e infiammato dalla gioia, che trabocca e riscalda interiormente e comunica all'esterno le sue sensazioni. Perciò molti stolti s'ingannano e suppongono che persone sobrie siano ebbre di vino. E in un certo senso questi sobri sono ebbri (μεθύουσιν οἱ νήφοντες), avendo bevuto il vino puro (ἡμεραισμένοι) della somma dei beni (τὰ ἀγαθὰ ἄθροιά), dopo aver ricevuto le coppe piene (τὰς προπόσεις) dalla perfetta virtù. (...) Ne consegue che la mente, ricolma del vino puro della sobrietà (νήψεως ἀκράτου), diventa in tutto e per tutto una libazione (σπονδή) e come tale si offre a Dio» (§§ 146.147.148.152).

Il linguaggio, come si vede, è chiaramente di tipo mistico, con in più alcune risonanze di origine culturale. Esso, cioè, esprime a suo modo l'idea di una reale partecipazione al divino, come si può dedurre almeno dall'uso dei due verbi βακχένω⁶⁹ e θεοφορέω⁷⁰ al passivo. Altrove Filone paragona lo stato di queste persone alla ἐνθουσία o «ispirazione divina» dei Coribanti (*Opif.* 71)⁷¹ e alla condizione di coloro che sono iniziati ai misteri (cf. *Omnis probus* 14: ἱεροφάντηθέντες).⁷²

soddisfare, della gaiezza e della festosità, che avvolge tutto, e della nudità [cioè di una completa disponibilità: cf. *Leg. alleg.* 2,54], che si manifesta in tutto ciò che abbiamo detto e che, come dicono, fu quella di Noè quando si ubriacò» (*Ebr.* 4).

69. Originariamente «celebrare i misteri bacchici» (cf. EURIPIDE, *Or.* 411 e 835; Erodoto 4,108,2); un significato traslato è attestato da Plutarco a proposito della filosofia invasa dal misticismo (cf. *Mor.* 580).

70. L'aggettivo si trova già in ESCHILO, *Agam.* 1140 (in coppia con φρενομανής, «delirante»); cf. anche PLUTARCO, *Mor.* 54C; LUCIANO, *Philops.* 38.

71. Ricordiamo che i Coribanti, secondo la mitologia (che li confonde spesso con i Cabiri e con i Cureti), sono démoni appartenenti al seguito di Dioniso, essendo figli di Apollo e di Talia, Musa della commedia (cf. P. GRIMAL, *Dizionario di mitologia greca e romana* [Brescia: Paideia 1987 (orig. franc., Paris 1979)]). Analogamente Platone dice di coloro che si pongono al seguito di Zeus che «ne sono invasati (...) per quanto è possibile all'uomo di partecipare alla divinità» (*Phaedr.* 253A), mentre dei poeti afferma che compongono le proprie poesie «non per dottrina ma quasi per natura, essendo divinamente invasati come i profeti del dio e i vaticinatori» (*Apol.* 22C).

72. Cf. le ottime note di M. PETIT, in *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 28 (Paris 1974), *ad loc.* (anche per quanto riguarda il contesto immediato).

Commentando poi il passo del Genesi, dove si narra di Melchisedek che offrì ad Abramo pane e vino (cf. Gen 14,18), Filone fa due precisazioni allegoriche rispetto al testo biblico: da una parte, il vino offerto viene ritenuto puro, tanto da indurre le anime ad una «ebbrezza divina (θεῖα μέθη), più sobria della stessa sobrietà»; dall'altra, il donatore viene identificato nientemeno che con il *Logos* inteso come Sacerdote, «che ha l'Essere stesso per eredità» (*Leg. alleg.* 3,82) e perciò conduce i suoi beneficiari a partecipare delle realtà più sublimi (cf. *Post.C.* 122; *Deus* 134; *Conf.* 146).

Ora, se da Filone volessimo passare agli scritti del Nuovo Testamento per cercarvi delle analogie, non riusciremmo a trovarvi dei trattamenti pienamente confrontabili. Tuttavia, un paio di testi potrebbero essere ricordati. In primo luogo, la citata frase di Filone riguardante Anna, «Molti stolti s'ingannano e suppongono che persone sobrie siano ebbre di vino» (*De ebr.* 147), può ben fare da sfondo al testo lucano degli *Atti*, dove si narra che a Pentecoste alcuni di coloro che ascoltavano i Galilei parlare «altre lingue» li reputarono ebbri di vino dolce (cf. At 2,13: «Altri li deridevano e dicevano: "Si sono ubriacati di mosto", γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν»). Il contrasto fra questo giudizio e la realtà dello Spirito Santo appena ricevuto dai parlanti è del tutto simile a quello filoniano tra gli stolti e coloro che sono mossi dalla grazia divina (cf. At 2,15ss).⁷³ In secondo luogo, si può ricordare il passo di Ef 5,18 dove, dopo aver raccomandato la sobrietà («Non inebriatevi di vino [μὴ μεθύσκεσθε οἴνω], nel quale c'è sregolatezza»), si esortano i lettori a riempirsi invece di Spirito (πληροῦσθε ἐν πνεύματι): di fatto, in base al *parallelismus membrorum* della frase, l'Apostolo suggerisce di sostituire all'ebbrezza esteriore un'ebbrezza interiore, spirituale, fatta paradossalmente di sobrietà, tanto più che segue l'invito a cantare nel proprio cuore a Dio inni e canti spirituali.⁷⁴ Ma l'argomento è appena accennato e non viene sviluppato. Un ulteriore accenno si può forse rinvenire in Rom 12,11, dove S. Paolo esorta ad essere «fervidi quanto allo Spirito» (τῷ πνεύματι ζέοντες): il verbo greco qui impiegato, ζέω, significa propriamente «bollire, ribollire» ed è impiegato in rapporto a liquidi vari, compreso il vino.⁷⁵ Evidentemente l'Apostolo è prossimo al tema filoniano della *sobria*

73. Circa la questione posta dal passo lucano sul come sia possibile parlare di una ebbrezza da vino nuovo a Pentecoste, quando la vendemmia non si è ancora verificata, cf. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, I (ICC; Edinburgh 1994) 125.

74. Cf. M. BARTH, *Ephesians*, II (AB 34A; Garden City NY 1974) 582; R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK X; Zürich-Neukirchen 1982) 241s; R. PENNA, *Lettera agli Efesini* (SOC 10; Bologna: Dehoniane 1988) 222; M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens* (CNT IXb; Genève 1991) 234.

75. Per esempio, Platone ritiene che «la popolazione dello stato dev'essere mescolata come in una coppa di vino, dove il vino versato (puro) *ferve* e spumeggia, ma dona una bevanda utile e moderata quando è temperato» (*Leg.* 773c-d).

ebrietas. La differenza sta solo nell'uso del concetto del *Pneuma*, che suscita l'entusiasmo dello zelo per il Signore, contrario alla tiepidezza di Ap 3,15 (cf. anche At 18,25).

Certo si potrà discutere sui possibili parallelismi della concezione filoniana⁷⁶ e sulle sue eventuali derivazioni.⁷⁷ Ma resta il fatto di una grande originalità tematica, che Filone ha dispiegato ampiamente nei suoi trattati a testimonianza di una percezione tutta particolare della metaforicità del vino e del comune atto del bere.

5. Vino e comunione con il dio cultuale

La greicità classica, anche se a partire soprattutto dall'età post-omerica, conosce la figura ben spiccata di Dioniso come dio del vino e dell'estasi legata all'ebbrezza.⁷⁸ Certo l'esperienza dionisiaca va ben oltre il semplice aspetto alcoolico e può esserne del tutto indipendente, tanto che la «follia» o *mania* diventa uno stato conseguibile per se stesso, celebrato da Platone come desiderabile invasamento divino. In più va riconosciuto che l'estasi dionisiaca non è normalmente un fenomeno individuale, ma collettivo, che si propaga quasi per contagio.⁷⁹

Tuttavia all'origine ci sono i dati della vite⁸⁰ e del vino, che in epoca classica sono inscindibilmente legati a lui: già negli *Inni omerici* 26,11 egli viene celebrato come *πολυστάφυλος*, «colui che dona grappoli abbondanti» (cf. anche *Ib.* 7,35-40); e se Esiodo lo canta solo come dio *πολυγηθής*,

76. Vedi H. LEWY, *Sobria ebrietas*, 42-72, che richiama tre concetti analoghi: la «ebbrezza senza vino» di Plutarco (cf. *Mor.* 291A: ἄοινος μέθη, detto delle Baccanti), il «digiunare nei baccanali» (Anon., *De subl.* 16,4: ἐν βακχεύμασι νήφειν, detto dell'autocontrollo dell'oratore; cf. anche FILOSTRATO, *Vit.Apol.* 2,35), e la «pazzia temperante» (in *Anth.Pal.* 9,406,6: epigr. di Antigono, contemporaneo di Orazio).

77. Cf. H. LEWY, *ib.*, 73-107, con accenni a PLATONE, *Phaedr.* 244D (dove la θεῖα μανία viene dichiarata superiore al senno proprio degli uomini), a *C.H.* 1,27; 7,1s, e a *Od.Sal.* 11.

78. Anche se già in Omero Dioniso viene detto *μαινόμενος*, «delirante» (*Il.* 6,132-135), e *χάρμα βοροτοῖσιν*, «letizia degli uomini» (*ib.* 14,325), egli ha poca parte nella religione omerica; anzi, è interessante notare che EURIPIDE, *Bacc.* 219 e 256, definisce il dio rispettivamente «recente» e «nuovo» (così anche v. 271). Sulla sua origine non greca, cf. per esempio W. BURKERT, *I Greci*, II («Storia delle religioni» 8/2; Milano: Jaka Book 1983 [orig. ted., Stuttgart-Berlin 1977]) 238-239; H. JEANMAIRE, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia* (Torino: Einaudi 1972 [orig. franc., Paris 1951]) 16-19; K. KERENYI, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life* (London 1976).

79. Cf. W. BURKERT, *I Greci*, II, 238.

80. Così almeno in ambito greco, poiché è possibile che i tralci della vite abbiano sostituito l'originaria edera (ma anche il pino è pianta del corteo di Dioniso); cf. H. JEANMAIRE, *Dioniso*, 18-19.

«dalle mille gioie» (*Theog.* 941; *Op.* 614), in Euripide si dice chiaramente che è stato Dioniso a «introdurre fra i mortali l'umido succo della vite» (*Bacc.* 279: βότρυος ὑγρὸν πῶμα).

Noi lasciamo qui da parte tutta la mitologia delle sue origini e in particolare la storia della sua «passione». ⁸¹ Ciò che c'interessa notare, in primo luogo, è il fenomeno di una certa *identificazione* tra il dio e il suo iniziato. «Chi si abbandona a questo dio deve rischiare di perdere la propria identità borghese ed "essere folle". (...) Durante tale metamorfosi adoratore e dio, caso assolutamente straordinario nel complesso della religione greca, si fondono l'un l'altro: "Bacco" sono chiamati entrambi». ⁸² Infatti βάκχος, pur essendo di etimologia incerta, ⁸³ non è soltanto un epiteto del dio (cf. Sofocle, *Oed.r.* 211, dove egli è detto οἴνοψ, «vinoso»), ma diventa anche una qualifica propria di colui che «è preso» dal dio (cf. Erodoto 4,79,1-4). Platone riporta come noto e diffuso il detto, secondo cui «molti sono quelli che portano il tirso, ma pochi sono *bakchoi*» (*Fed.* 69C), per dire che occorre, sì, un invasamento dall'alto, ma che per questo i fortunati vengono assimilati alla divinità (tanto che nell'aldilà «abiteranno con gli dèi», invece che «nella melma»). ⁸⁴

In secondo luogo, rileviamo in questo tipo di religione la tipica importanza del *vino*, che giunge fino ad essere equiparato al *sangue*. Se già nella Bibbia il vino viene descritto immaginosamente come «sangue di uva» (LXX αἷμα σταφυλῆς; Gen 49,11; Sir 39,26), altrove nella greicità pagana la metafora viene spinta molto oltre, tanto da designarlo addirittura come «sangue di Bacco» (αἷμα Βακχίου: così il poeta ditirambico del sec. v-iv a.C. Timoteo, fr. 4). ⁸⁵ La stessa assimilazione è implicita nel verso di Euripide, dove si afferma per metonimia che Dioniso «è diventato un dio

81. Cf. in proposito la buona trattazione di H. JEANMAIRE, *Dioniso*, 371-389. «I miti dell'invenzione del vino suonano invece lugubri e sinistri: Icaro, che per primo in Attica apprese dal dio stesso l'arte della coltura della vite e della pigiatura, venne ucciso perché i contadini credero di esser stati avvelenati; sua figlia Erigone, dopo lunghe ricerche, trovò il cadavere del padre in un pozzo e s'impiccò. Morte del padre e sacrificio di ragazze gettano ombre sul piacere del vino» (W. BURKERT, *I Greci*, II, 241).

82. W. BURKERT, *I Greci*, II, 238; cf. id., *Antichi culti misterici* (Roma-Bari: Laterza 1989 [orig. ingl., Harvard 1987]) 148-149.

83. Cf. H. JEANMAIRE, *Dioniso*, 504, dove si propongono due spiegazioni: o da una radice greca onomatopeica βα- (che evocerebbe l'idea di agitazione) o da una radice semitica *bky* (cf. l'ebraico *bākāh*, «piangere, gemere, lamentarsi»).

84. Per l'uso di questo termine nell'orfismo, cf. le iscrizioni ricordate da U. BIANCHI et al., *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro* (Milano: Jaca Book 1992) 276-277.

85. Cf. W. BURKERT, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley-Los Angeles 1983 [orig. ted., Berlin 1972; trad. ital., Torino 1981]) 224-225, con altri testi e bibliografia.

che si versa in libagione agli altri dèi» (*Bacc.* 284: οὔτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς).⁸⁶ Su questa sorta di identificazione ironizzerà Cicerone, giudicando irragionevole il ritenere dio la sostanza materiale di cui ci si nutre;⁸⁷ ma ancora Properzio scrive di vivere il resto dei suoi giorni grazie a lui (cf. 3,17,19-20).⁸⁸ In più, dobbiamo constatare la presenza del vino, oltre che nelle rappresentazioni teatrali, come parte integrante del concreto svolgimento del culto dionisiaco. Così infatti avviene nelle feste dedicate al dio:⁸⁹ nelle Dionisie rustiche o contadine (cf. Aristofane, *Acarn.* 247-283),⁹⁰ e nelle Dionisie cittadine, le Lenee (il cui nome viene probabilmente da ληνός, «tino, torchio»), e le Antesterie (basate su di un triduo, di cui il primo giorno era consacrato a consumare il vino nuovo della vendemmia precedente). Anche Livio vi fa cenno, sia pur polemicamente, quando descrive i Baccanali che poi produsse il divieto da parte del Senato romano nell'anno 186 a.C.⁹¹ Quanto ai santuari di Dioniso, invece, solo sporadicamente qualcuno di essi reclama fenomeni prodigiosi che hanno a che fare con il vino.⁹²

86. Allo stesso modo Euripide fa dire a Ulisse di aver dato da bere a Polifemo il dio Bacco (cf. *Cicl.* 519s: ὄν πιεῖν ἔδωκά σοι); cf. anche PLATONE, *Leg.* 773d. Ben diverso è il caso di un passo di PLUTARCO, *Is. et Os.* 6 (= *Mor.* 353B), dove si dice che in Egitto prima di Psammetico i re non bevevano vino perché ritenevano che esso fosse il sangue di coloro che una volta avevano combattuto gli dèi.

87. Cf. M.T. CICERONE, *Nat.deor.* 3,41: «Quando chiamiamo il grano Cerere e il vino Liber [= nome latino di Dioniso], usiamo un'immagine diffusa. O forse pensi tu che qualcuno sia tanto irrazionale da credere che ciò che lo nutre sia un dio?».

88. Cf. l'intera sezione 3,17,1-20 (v.1: «Ora, o Bacco, ci prostriamo con umiltà ai tuoi altari»; v. 4: «Il tuo liquore diventa medicina degli affanni»; v. 6: «Tu cancella, o Bacco, i difetti del mio animo»; vv. 19-20: «Ciò che mi resta da vivere lo vivrò per te e per i tuoi corni (*quod superest vitae per te et tua cornua vivam* [allusione al simbolo del toro?]) / e canterò come poeta, o Bacco, le tue buone qualità (*virtutisque tuae, Bacche, poeta ferar*)).

89. Cf. H. JEANMAIRE, *Dioniso*, 34-54; e anche M.P. NILSSON, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund 1957). Le feste dedicate da Atene a Dioniso cadono tutte nell'inverno, tra dicembre e marzo; resta pertanto curioso il fatto che non gli viene consacrata nessuna festa della vendemmia. Qui non prendiamo in considerazione le Grandi Dionisie, che davano luogo ai famosi concorsi di tragedie e commedie nella cornice del teatro (peraltro non è sempre facile distinguere queste feste dalle altre dedicate allo stesso dio).

90. In riferimento a queste Dionisie, Plutarco scrive che le sue componenti (una processione popolare e gioiosa che recava un'anfora di vino, un ceppo di vite, un capro, un cesto di fichi secchi, e da ultimo un fallo) al suo tempo sono trascurate e anzi scomparse (cf. *Mor.* 527D).

91. «Per adescare maggior numero di adepti si aggiunsero al rito sacro i piaceri del vino e dei banchetti (*additae voluptates religioni vini et epularum*); e quando il vino aveva arroventato i sensi (...) si abbandonarono a ogni forma di sconcezza» (39,8).

92. Il più curioso è il caso di un tempio in Elide, su cui si tramanda che alla vigilia della festa si ponevano in esso tre recipienti vuoti, i quali al mattino seguente si trovavano ripieni di

Ora, se passiamo al Nuovo Testamento, vi troviamo l'esplicita dichiarazione paolina secondo cui l'assunzione del calice di vino nella cena eucaristica costituisce una comunione con il sangue di Cristo: «Il calice della benedizione, che benediciamo, non è forse comunione del sangue di Cristo (οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ;)?» (1Cor 10,16). Al centro della frase c'è l'indubbia affermazione di una particolarissima «comunione» con Cristo e con il suo sangue, che è il dato essenziale dell'atto compiuto. Ebbene, poiché una formulazione del genere è esclusiva di Paolo e non si trova altrove nel N.T., si pone inevitabilmente un problema: di dove può derivare una simile concezione? Certo diamo per scontato che alla base del testo paolino ci sia la tradizione protocristiana circa le parole di Gesù sul calice durante l'Ultima Cena (cf. 1Cor 11,23-26).

A questo punto possiamo fare una breve digressione sull'origine del vino come ingrediente della celebrazione della *Pasqua giudaica*. Come si sa, il racconto biblico della cena pasquale contiene solo accenni all'agnello e agli azzimi, ma non al vino (cf. Es 12). Si pone quindi il problema di sapere quando esso abbia fatto il suo ingresso nella celebrazione pasquale.⁹³ Il celebre «papiro pasquale» di Elefantina, datato l'anno 5° di Dario II (cioè nel 419-418 a.C.), tra le prescrizioni date dice anche di «non bere» per i sette giorni degli azzimi.⁹⁴ Il testo più antico che si possa citare in materia risale alla fine del sec. II a.C. ed è *Iub.* 49,6 («E tutto Israele se ne stava a mangiare carne di Pasqua e a bere vino, a lodare, celebrare e benedire il Signore»: con riferimento alla Pasqua dell'esodo!). Ancora Filone Alessandrino vi farà un cenno molto vago, quando scrive che nella cena pasquale i commensali si sono precedentemente purificati, «poiché essi si trovano là non come in altri banchetti per soddisfare il ventre con vino e vivande, ma per compiere un costume ancestrale con preghiere ed inni» (*Spec.leg.* 2,148). Ma Flavio Giuseppe non vi fa alcun genere di allusione (cf. *Ant.* 2,311-313; 3,248-251). Inoltre, tanto i Targumim su Es 12 quanto l'antico midrash *Mek.Ex.* circa il rito pasquale discorrono solo del man-

vino: vedi H. NOETZEL, *Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2,1-11* (AzT 1; Stuttgart 1960) specie 22-38; e più in generale H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 108. Cf. anche PLINIO IL VECCHIO, *Nat. Hist.* 2,106,231 (un tempio sull'isola di Andros).

93. Cf. J. JEREMIAS, *Le parole dell'Ultima Cena* (Brescia: Paideia 1973 [orig. ted., Göttingen 1967]) 55-58; e B.M. BOKSER, «Unleavened Bread and Passover, Feasts of», in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6 (New York-London 1992) 755-765 (con bibliografia).

94. Generalmente si completa la formulazione del divieto nel senso di una proibizione di bere birra (cf. P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte* (L'APÖ 5; Paris 1972) 378-396 (qui 383), ma resta il fatto che del vino non si fa menzione.

giare e mai del bere.⁹⁵ La prescrizione rituale vera e propria di bere vino nella festa di Pasqua si trova soltanto più tardi nella Mishnah (cf. *m.Pes.* 10,1: «Nella vigilia di Pasqua, da quando si avvicina il tempo di offrire il sacrificio vespertino, non è più permesso di mangiare finché non si fa notte; e anche il più povero in Israele non deve mangiare finché non si è messo a sedere appoggiato; e non deve avere meno di *quattro calici di vino*, anche se fosse di quelli che si alimentano con la scodella dei poveri»); tuttavia anche qui le tre cose principali del banchetto pasquale sono ritenute essere l'agnello, gli azzimi, e le erbe amare (cf. *ib.* 10,5), quindi non il vino, nonostante la sua relativa quantità.⁹⁶ Quanto al significato di quest'ultimo, esso consiste sicuramente nel fatto che il vino è segno di festa, poiché di solito era bevuto soltanto in circostanze del tutto particolari.⁹⁷

Ma questo non basta ancora per rispondere esaurientemente all'interrogativo. In effetti, va ulteriormente ricercata la possibile precomprensione che può aver fornito all'Apostolo il modulo interpretativo della celebrazione eucaristica e aver così permesso di concepire e soprattutto di formulare in questo modo la realtà di una simile *koinonìa* verticale. Allora la risposta può essere di due tipi, a seconda dei due diversi ambiti religiosoculturali che si possono scorgere sullo sfondo del testo.

In primo luogo, ci si può rifare allo sfondo biblico-veterotestamentario. Infatti Paolo dopo la citazione riportata sopra continua così: «Guardate l'Israele terreno: coloro che mangiano le vittime sono partecipi dell'altare (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου)» (1Cor 10,18); e il riferimento non può che essere al cosiddetto «sacrificio di comunione» (TM *zēbāh šelāmim*; LXX θυσία σωτηρίου), descritto nel libro del Levitico (cf. Lev 3; 7,11-36). Ma a questo proposito bisogna osservare due cose. La prima è che, secondo il testo biblico, il detto sacrificio non implica nessuna unione mistica con Dio, poiché si tratta solo di mangiare «davanti al Signore»

95. Un accenno al vino, ma in altro senso, si trova solo in *Mek.Ex.* 10 (su Es 12,20): nel contesto della proibizione di mangiare ogni sorta di pane lievitato (dolci, torte, pasticcini, ecc.), si esclude anche «il pane della povertà» (cf. Dt 16,3), purché esso non sia impastato con vino, olio, o altro succo di frutta (cf. J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, I [Philadelphia 1976 = 1933] 81).

96. La spiegazione più comune dei quattro calici è quella che li pone in relazione con i quattro verbi di Es 6,6-7 che contengono altrettante promesse: dell'esodo («vi sottrarrò ai gravami degli Egiziani»), della protezione («vi libererò dalla loro schiavitù»), della redenzione («vi riscatterò con braccio teso»), e della predilezione («vi prenderò come mio popolo»); cf. v. CASTIGLIONI, *Mishnaïot*, I/2 (Roma 1962-5722) 126 (nota 6 a *Pes.* 10,1). Altre spiegazioni sono ricordate da I. KLEIN, *A Guide to Jewish Religious Practice* (New York 1979) 122.

97. Cf. J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, 55. In più va ricordato che *m.Pes.* 3,1 esclude tassativamente dalla cena pasquale ogni tipo di birra.

(cf. Dt 27,7) e non «con» lui.⁹⁸ La seconda è che in questi sacrifici, pur incentrati necessariamente sul sangue (cf. Lev 7,14: una parte dell'offerta sarà del sacerdote, «che ha sparso il sangue della vittima del sacrificio di comunione»), non solo il sangue non è e non può essere bevuto,⁹⁹ ma esso non ha neanche nulla a che fare con il vino, che infatti dai sacrifici è totalmente escluso.¹⁰⁰

In secondo luogo, e di conseguenza, si prospetta la possibilità di vedere proprio nelle celebrazioni di Dioniso un elemento di condizionamento culturale della concezione paolina. Noi non prendiamo qui in considerazione la tesi orfico-dionisiaca del superamento del limite tra l'umano e il

98. Una concezione mistica del sacrificio in Israele è decisamente negata da J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (AB 3; New York-London 1991) 221 (cf. tutto l'exkursus sul «sacrificio di comunione», reso in inglese «well-being offering», alle pp. 217-225). Bisogna però notare che Filone Alessandrino, quando parla in generale dei sacerdoti che non hanno parte al territorio come le altre tribù (cf. Dt 18,1-2), dice che essi «diventano partecipi con Dio (κοινωνοί... θεῷ) delle offerte che Gli vengono consacrate in ringraziamento» (*Spec.leg.* 1,131); tuttavia, quando si dilunga a spiegare specificamente i «sacrifici di comunione» (cf. *ib.* 1,212-225), egli afferma che questi, appartenendo ormai a Colui al quale la vittima è stata offerta, vengono da Lui generosamente donati ai convitati, i quali diventano perciò «partecipi e commensali dell'altare (κοινωνόν... τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτρέφεζον)» (*ib.* 1,221); e in questo caso, come si vede, la terminologia cambia.

99. Vedi l'esplicita proibizione formulata in Lev 17,10-16 (cf. 1,5): «Ogni uomo, Israelita o straniero dimorante im mezzo a loro, che mangi di qualsiasi specie di sangue, contro di lui, che ha mangiato il sangue, io volgerò la faccia e lo eliminerò dal suo popolo» (17,10).

100. In materia esiste, infatti, una precisa proibizione ai sacerdoti: «Non bevete vino o bevanda inebriante né tu né i tuoi figli, quando dovete entrare nella tenda del convegno, perché non moriate; sarà una legge perenne, di generazione di generazione» (Lev 10,9; cf. Ez 44,21). Tuttavia, nel Libro dei Giubilei si dice che Noè, dopo aver raccolto il frutto della vigna piantata dopo il diluvio e durante il seguente sacrificio, «spruzzò il vino sul fuoco» che bruciava la vittima (cf. anche 11QT 34,13) e poi «bevve, lui e i suoi figli, con gioia, di quel vino» (*Iub.* 7,5-6).

Una speciale «festa del vino nuovo», celebrata 50 giorni dopo la Festa delle Settimane e priva di paralleli nella Bibbia, è testimoniata nella comunità di Qumràn (cf. 11QT 19,11-21,10); il rituale prescrive tra l'altro che, dopo aver portato il vino nuovo («un terzo di *hin* per ogni tribù»: 19,15), si deve eseguire l'immolazione di dodici montoni (e altri animali) e poi conclude così: «I sacerdoti bevano per primi, i leviti per secondi ... poi tutto il popolo, dal più grande al più piccolo, cominci a bere il vino nuovo. Non mangino, dai grappoli, nessun chicco d'uva acerbo. In quel giorno espiino per il vino novello. I figli d'Israele gioiscano davanti a Yhwh. È un precetto eterno per tutte le loro generazioni, in tutte le loro dimore. Gioiscano in quel giorno perché ricominciano la libazione di una bevanda inebriante, il vino nuovo, sull'altare di Yhwh, anno per anno» (21,4,6-10; trad. A. Vivian); la frase centrale «espiare per il vino novello» (21,8) significa che «il rito opera una specie di desacralizzazione e rende i prodotti agricoli rappresentati dalle primizie, in questo caso dal vino, adatti all'uso profano» (A. VIVIAN, *Rotolo del Tempio* [Brescia: Paideia 1990] 170). Per un confronto tra questo passo qumranico e il loghion di Gesù sul vino nuovo in altri nuovi, cf. G. BROOKE, «The Feast of New Wine and the Question of Fasting» *ExpTimes* 95 (1984) 175-176.

divino in base al mito antropogonico orfico, che fa nascere il genere umano dagli avanzi dei Titani inceneriti da Zeus per aver sbranato Dioniso-Zagreus (su cui si esemplò il rito del *diasparagmós* [sbranzamento di una vittima viva] e della *hōmophaghía* [manducazione della carne cruda della vittima-dio]).¹⁰¹ Il nostro punto di riferimento è soltanto il tema del vino. Ora, bisogna ammettere per la verità che dai testi concernenti il culto di Dioniso non risulta lo specifico vocabolario della *koinontía*;¹⁰² questo semmai può derivare a Paolo dalla concezione dei culti misterici in generale, nei quali esso è comunque ben attestato.¹⁰³ D'altronde, la scienza religionista ha elaborato in materia un certo vocabolario specifico, tra cui spiccano i termini tecnici di «theophagia» e di «theoxenia»,¹⁰⁴ ma non esiste un vocabolo che suoni come «theoposía», che cioè esprima direttamente l'idea di una comunione con la divinità per il tramite dell'atto del bere. Tutto ciò deve metterci in guardia dal maggiorare i dati comparatistici a nostra disposizione. Tuttavia, come abbiamo visto, il dio greco del vino viene celebrato non soltanto a livello di composizioni poetiche, ma anche e soprattutto a livello culturale.

Perciò, dobbiamo onestamente constatare che l'unico parallelismo possibile con il concetto paolino della comunione con Cristo per il tramite del vino, scambiato nel suo *sangue*, si trova proprio nella tradizione greca circa Dioniso, che può ben aver funzionato come una provvidenziale «preparatio evangelica».¹⁰⁵ Ciò può essere vero, anche se va precisato che «il

101. Cf. H. JEANMAIRE, *Dioniso*, 249-267; H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NA 15; Münster i.W. 1982) 109-112; D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco* (Roma: Ateneo 1979) 116-126.

102. Il testo di Plutarco, *Thes.* 23, in cui si dice che nella festa delle Oschoforie anche le donne «partecipano al sacrificio» (κοινωνοῦσι τῆς θυσίας), non fa in realtà al caso nostro.

103. Vedi H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 260s (cf. anche 265s: «Un incontro del cristianesimo primitivo con i culti misterici è possibile, anzi del tutto verosimile»); vedi un caso particolare in r. penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (Bologna: Dehoniane 31991) 154-155 (= il banchetto di Zeus Panamaros). Cf. anche H. MACCOBY, *Paul and Hellenism* (London-Philadelphia 1991) 124: l'idea di una comunione con la divinità «è caratteristica dei culti misterici e totalmente estranea al Giudaismo».

104. Per una discussione metodologica a questo proposito, cf. H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, rispettivamente 33-36 e 40-42.

105. Secondo H. MACCOBY, *Paul and Hellenism*, 124 e nota 35, persino l'espressione paolina «dopo aver cenato» (1Cor 11,25: μετὰ τὸ δεῖνῆσαι) deriverebbe da una prassi di ambito pagano; ma egli sa citare soltanto il tardo lessico *Suida* (s.v. ἀγάθου δαίμονος). È vero che, come abbiamo visto sopra, Filone Alessandrino dà una spiegazione etimologica di questo tipo allo stesso verbo «inebriarsi»; ma, a parte il fatto che è difficile documentare storicamente un simile costume, il filosofo ebreo vi accenna come se esso appartenesse ormai ad altri tempi (cf. *Plant.* 163: ἔθως ἦν τοῖς πρότερον).

problema della genesi della nozione di *koinonía* non va confuso con quello della sua originalità teologica». ¹⁰⁶ Su questo tipo di correlazione, può essere assai interessante ricordare anche un apocrifo giudaico, sicuramente ritoccato da mani cristiane, che ci offre una originale speculazione sull'albero della vite e sul suo frutto. Si tratta di *3Bar* (o «*Apocalisse greca di Baruch*»), databile nei primi due secoli dell'era volgare. ¹⁰⁷ Secondo questo libro, l'albero con cui Adamo ed Eva peccarono era la vite, e il diavolo invidioso per mezzo di essa («la sua vite»: διὰ τῆς ἀμπέλου αὐτοῦ) li ingannò; ¹⁰⁸ perciò Dio adirato maledisse la vite e il diavolo (cf. 4,8). A Baruc, che giustamente chiede come mai allora essa sia di così grande uso, l'*angelus interpretis* dà questa spiegazione: quando ci fu il diluvio, le acque giunsero fino al Paradiso e distrussero ogni pianta; ma Dio rimosse di là il germoglio della vite e lo portò fuori; passato il diluvio, Noè scoprì la pianta e non sapeva cosa farne; quando il solito angelo gli spiegò ogni cosa, egli si chiese: «Se Adamo per suo mezzo venne distrutto, incontrerò anch'io l'ira di Dio attraverso di essa?» (4,13), e implorò Dio durante 40 giorni per sapere che cosa avrebbe dovuto farne. Allora Dio gli mandò l'angelo Sarasael, che così gli parlò:

«Alzati, Noè, e pianta il germoglio, poiché così dice il Signore: "La sua amarezza (τὸ πικρόν) sarà trasformata in dolcezza (εἰς γλυκύ), e la sua maledizione diventerà una benedizione, e il suo frutto diventerà il sangue di Dio (καὶ τὸ παρ' αὐτοῦ γεννώμενον γενήσεται αἷμα θεοῦ), e come la razza degli uomini venne condannata per suo mezzo, così per mezzo di Gesù Cristo Emmanuele con esso riceveranno l'invito e l'ingresso in Paradiso"» (4,15). ¹⁰⁹

106. P.C. BORI, *KOINONIA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia 1972) 107. Vedi anche E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinonía nell'epistolario paolino* (Brescia: Morcelliana 1986), specie 249-289.

107. Cf. l'edizione di J.C. PICARD, *Apocalypsis Baruchi graece*, Leiden 1967; e l'introduzione e traduzione di H.E. GAYLORD, jr., in J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, 653-679.

108. Analogo racconto si trova in *Apoc.Abr.* 23,6-11 (questo apocrifo fu composto certamente dopo il 70 e probabilmente prima della metà del sec. II): l'albero sotto cui stavano Adamo ed Eva aveva come frutto grappoli d'uva; dietro ad esso stava un drago (identificato con Azazel!), che teneva i grappoli e li porgeva ai progenitori mentre questi erano avvvinghiati l'uno con l'altro. Anche nel midrash rabbinico *Gen.R.* 15,7, tra le varie risposte date alla domanda su quale fosse stato l'albero da cui avevano magiato Adamo ed Eva (= grano, uva, cedro, fichi), a proposito dell'uva R. Jehudah ben Ilaj dice: «Questi grappoli portarono amarezza al mondo» (cf. anche *b.Sanh.* 70a).

109. A sorpresa segue poi immediatamente una dura condanna del vino: «Sappi allora, Baruch, che proprio come Adamo attraverso l'albero fu condannato e gli fu tolta la gloria di Dio, così ora gli uomini che bevono insaziabilmente il vino derivante da esso peccano peggio di Adamo e si allontanano dalla gloria di Dio e assicurano per se stessi il fuoco eterno. Infatti

Come si noterà, la mano cristiana è evidente, pur se essa interviene su di un fondo sicuramente giudaico. Ma la cosa più sorprendente è la designazione del frutto della vite, cioè del vino, come «sangue di Dio». L'allusione all'eucaristia, anche se non ulteriormente specificata, dovrebbe essere fuori di ogni dubbio; ma in ogni caso, la qualifica è del tutto originale e, per quanto mi risulta, priva di ogni paragone, se non appunto (semai) con la tradizione greca circa la celebrazione del vino in rapporto a Dioniso-Bacco. Infatti, l'espressione è eccessiva persino per un cristiano, che tutt'al più parla del «sangue di Cristo», ma non «di Dio». In ogni caso, qui il vino viene presentato positivamente non per se stesso, bensì solo per questa sua dimensione che possiamo definire «sacramentale». Infatti la fortissima condanna immediatamente seguente, solo apparentemente attenuata in rapporto all'eccesso del bere, non lascia margini per un suo apprezzamento; anzi, non è escluso che essa implichi una polemica anti-pagana, se non proprio anti-idolatrica,¹¹⁰ come a dire che il nuovo dio, di cui il vino ora è sangue, non va più identificato con Dioniso ma con «Gesù Cristo Emmanuele».

6. Conclusione

Gli estremi di Omero e dell'apocrifo 3Bar non soltanto offrono i sostegni di un ampio arco cronologico di quasi un millennio, in cui il vino non fa che crescere d'importanza nella vita sociale, ma esprimono anche due versanti culturali, che, assai diversi per altri motivi, trovano invece nel vino uno spiccato punto d'incontro. In effetti, ciò che unisce questi estremi e

nessun bene proviene da esso (vino), poiché quelli che bevono in eccesso compiono queste cose: il fratello non ha pietà del fratello, né il padre del figlio, né i figli per i genitori, ma a motivo della caduta mediante il vino vengono tutte queste cose: omicidio, adulterio, fornicazione, spergiuro, furto, e cose simili. E nulla di buono si compie per suo mezzo» (4,16-17). Può essere interessante notare il contrasto stridente tra questo giudizio e quello che ne dà invece FLAVIO GIUSEPPE nel testo riportato più sopra (cf. *Ant.* 2,66), che vede nel vino un dono di Dio connesso solo con effetti buoni.

110. Essa, anche se non direttamente a proposito dell'eucaristia, sarà esplicita per la prima volta in Giustino, il quale intende escludere ogni riferimento a Dioniso dal testo di Gen 49,11 («Egli... lava la sua veste nel sangue dell'uva»): «Udite queste parole profetiche, i demoni favoleggiarono di un certo Dioniso, figlio di Zeus; tramandarono che fu inventore della vite e introdussero il vino nei suoi misteri e insegnarono che era salito al cielo dopo essere stato smembrato» (*I Apol.* 54,5-6; lo stesso autore in *Dial.* 54,1-2 offre invece del testo biblico un'altra lettura in rapporto al concepimento verginale: «Come infatti non è l'uomo ma Dio che ha prodotto il «sangue» della vite, così ha inteso mostrare in anticipo che il sangue di Cristo non sarebbe provenuto dal genere umano ma dalla potenza di Dio»).

ancor più tutti gli stadi intermedi è un comune dato culturale che trova nel Mediterraneo il suo ambito geografico e i suoi specifici elementi d'espressione. È sempre interessante ed eloquente ciò che scrive Plutarco circa la grande operazione politico-culturale condotta a suo tempo da Alessandro Magno, quando insieme allargò i confini dell'Ellade verso il Vicino Oriente e da questo trasse nuove componenti culturali: «Egli non seguì il consiglio di Aristotele di trattare i Greci come se fosse il loro capo e i Barbari come se fosse il loro padrone, ma unificò gli uomini di ogni paese, mescolando insieme le loro vite, i costumi, i matrimoni, gli stili di vita, come in una coppa dell'amicizia (ὄσπερ ἐν κρατήρι φιλοτησίῳ)». ¹¹¹ Poche immagini come quella del vino temperato, bevuto da una coppa comune, potevano riflettere tanto bene la situazione mediterranea ed esprimere il dato di una società che, pur diversa per tante ragioni, per altrettante poteva finalmente ritrovarsi unificata.

La nostra indagine, che ci ha permesso di verificare e documentare quanto il vino nell'antichità fosse trattato secondo una ricca sfaccettatura di metafore, è stata sostanzialmente condotta sui testi letterari. Ma è inevitabile e logico, sulla base della stessa analisi documentaria, operare un passaggio dalle pagine scritte alla vita vissuta, dove il vino risulta essere un aspetto veramente determinante dell'intera società mediterranea ai vari livelli della sua configurazione: rurale e urbano, proletario e aristocratico, profano e culturale. E non importa se i suoi effetti vengono paradossalmente descritti di volta in volta, in maniera contrastante, come positivi o negativi. Ciò denota soltanto la polivalenza propria del vino, che si rispecchia anche nelle sue metafore, come si addice a una realtà che pervade trasversalmente l'intera vita dell'uomo, poiché fa parte di tutti i suoi risvolti esistenziali. Pensiamo perciò che l'insieme ci offra una buona fotografia di carattere antropologico-culturale a orizzonte veramente «ecumenico».

Nella nostra ricerca abbiamo individuato cinque topoi o centri d'interesse tipici, ai quali è possibile ricondurre la varia simbolica del vino. Il primo, la *convivialità*, è un dato di base, un comune denominatore, che si ritrova poi in altre dimensioni proprie del vino, il quale perciò appare essere un potente fattore di mutua coesione, di comunione orizzontale, o almeno di relazionalità vicendevoles.

Il secondo, il *trattamento sapienziale*, evidenzia la dimensione quotidiana e insostituibile del vino, di cui l'uomo mediterraneo tanto greco quanto «biblico» fa esperienza; questa poi viene tipizzata in massime che di esso esprimono aspetti tanto positivi (collegamento con la verità e la

111. *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 1,6 (= *Mor.* 329 B-C).

gioia) quanto negativi (collegamento con l'insipienza). Il topos *apocalittico* è proprio del versante biblico e trova espressione nell'Apocalisse di Giovanni: riducendo l'ebbro a una situazione di impossibilità di reazione, il vino dà modo a chi è irato (nel caso, Dio) di riversare su di lui il castigo causato da un giudizio di condanna; la metafora riguarda lo stadio escatologico del rapporto Dio-peccatore. Invece, il topos filoniano della *sobria ebrietas* è di tutt'altro genere: esso vuole sottolineare la posizione unica e paradossale del sapiente, che, abbeverandosi alle inebrianti fonti della grazia divina e del Logos, mantiene una condizione di interiore serenità coniugata con una ineguagliabile ricchezza spirituale. Infine, il *topos culturale* di una comunione divina verticale evidenzia un'altra esperienza umana, che introduce il vino fin nell'ambito del rapporto religioso e ne fa non solo un tramite estrinseco ma il luogo stesso dell'incontro con la divinità: da Dioniso a Gesù si opera un passaggio, che, se nella sua natura profonda esprime una vera inconciliabilità, si attua però sulla base di elementi comuni i quali non possono non essere visti nella luce di una classica *praeparatio evangelica*.

Da quanto abbiamo visto, si potrebbe forse pensare che 3Bar ci offra la massima celebrazione del vino. Dopo aver detto, infatti, che esso può valere come sangue non solo di *un dio*, ma di *Dio stesso*, per quanto ciò possa apparire eccessivamente antropomorfo, della sua nobiltà non si poteva certo dire nulla di più. Ma di altrettanto alto livello sono sicuramente tutte le celebrazioni poetiche e sapienziali, redatte da Omero in poi.

Sicché, alla domanda retorica di Sir 31,27: «Che vita è quella di chi non ha vino?», non si può dare altro che una risposta di commiserazione. Ma l'interrogativo avrebbe ancor più senso, se venisse rivolto non tanto a degli individui quanto all'intera società (e non solo a quella mediterranea), che nei secoli ha ormai dimostrato di riconoscere nel vino uno dei simboli insostituibili della propria cultura.