

Le versioni siriane della Scrittura: un esempio di vitalità

Claudio Balzaretti

Sommario

Le versioni siriane della Scrittura sono state finora studiate per il loro contributo alla critica testuale dell'originale ebraico o greco. Gli studi recenti si sono occupati direttamente del testo siriano per ricostruire le tecniche caratteristiche di ogni traduttore e la teologia delle comunità in cui furono tradotte. Nello stesso tempo pongono nuove prospettive di lettura del testo ebraico. In queste pagine si illustrano le tendenze degli studi attuali soprattutto in riferimento alla Peshitta dell'Antico Testamento e si indicano le potenzialità che la letteratura siriana offre alla teologia biblica. Due digressioni illustrano il concetto di canone e quello di translation technique.

Parole chiave: siriano, Peshitta, harklense, Vetus Syra, translation technique.

Summary

The Syriac versions of Scripture have thus far been studied for their contributions to the textual criticism of the Greek or Hebrew original text. Recent studies dealt directly with the Syriac text in order to retrace the peculiar characteristic of each translator and the theology of the communities in which they translated. At the same time, this can open new perspectives in the reading of the Hebrew text. In this paper we illustrate the trends of the current on-going research, especially regarding the Peshitta version of the Old Testament, and we point the potential that the Syriac literature offers to biblical theology. Two digressions illustrate the concepts of "canon" and translation technique.

Keywords: Syriac, Peshitta, Harklensis, Vetus Syra, canon, translation technique.

Imbarcatosi arrivò in mare aperto, dove vide una montagna dalla quale per tutto il giorno sale fumo, mentre di notte vi compare il fuoco; nessuno può avventurarsi nei suoi paraggi, a causa dell'odore di zolfo. La gente dice che lì si trova un grande serpente, perciò quel mare è chiamato mare del dragone. Quello è infatti un mare pauroso, dove molte navi cariche di uomini sono andate perdute. In capo a due mesi giunse alla terraferma, dopo aver patito sofferenza, fatica e ansia. Sbarcò in una città di nome Napoli; il re si chiamava Irid Šarlado. Rabban Sauma entrò dal re per rendergli noto il motivo della loro venuta, e questi lo ricevette con piacere e l'onorò. Accadde che vi fosse una contesa tra quel re e un altro, di nome Irad Arkon, le cui truppe erano giunte su molte navi. L'esercito di questo re era schierato e si scontrarono in battaglia. Irad Arkon sconfisse il re Irid Šarlado, uccise 12.000 dei suoi uomini e affondò le loro navi in mare. Durante lo scontro Rabban Sauma e i suoi compagni stavano sopra il tetto dell'abitazione e si meravigliarono degli usi dei Franchi, che non assalivano nessuno eccetto i combattenti.

La veduta dell'Etna o dello Stromboli in eruzione e lo scontro tra *il re Charles deux* (Irid Šarlado) d'Angiò e *il re d'Aragon* (Irad Arkon), avvenuto

il 23 giugno del 1287 nella baia di Sorrento durante la Guerra del Vespro, sono raccontate nella *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Šauma* scritta in siriano all'inizio del XIV secolo.¹ I due personaggi della storia sono due devoti eremiti cristiani, Sauma e Marco, che partono da Pechino per andare a Gerusalemme.² Alla morte del patriarca della Chiesa d'Oriente, a Baghdad viene eletto Marco come suo successore e prende il nome di Yahballaha III; invece Rabban Sauma viene scelto come ambasciatore del re Argun presso i sovrani europei, al fine di ottenere il loro aiuto per la conquista della Palestina e della Siria. Tra le fonti l'anonimo autore cita il resoconto del viaggio in Europa scritto dallo stesso Rabban Sauma. Quando questi arriva a Roma viene interrogato dai cardinali:

Gli domandarono: «Qual è la tua fede, e a quale linea dottrinale aderisci - quella che oggi il papa accetta o un'altra?». Egli replicò: «Noi orientali, nessuno è venuto da noi da parte del papa; ci hanno evangelizzato i santi apostoli che ho prima nominato [*San Tommaso, sant'Addai e san Marī*] e tuttora noi ci atteniamo a quanto ci hanno trasmesso». Essi gli dissero: «Qual è la tua fede? Esponi il tuo credo». Rispose loro: «Io credo in un Dio nascosto, eterno, senza inizio e senza fine, Padre, Figlio e Spirito santo, tre ipostasi (*qnōmē*) uguali e non separate... essi sono uno quanto alla natura (*kyānā*) ma tre quanto alle ipostasi... il Figlio, si rivestì (*lbeš*) di un uomo perfetto, Gesù Cristo, da Maria vergine santa, fu unito a lui personalmente (*paršōpāit*) e in lui salvò il mondo...».

La traduzione come problema

La prospettiva degli occidentali, abituati al linguaggio della filosofia greca, che si basa sulla possibilità di rendere sostantivo il verbo «essere» (cf. il greco *ousia* e il latino *ens*) può essere fonte di incomprensione se l'interlocutore parla una lingua in cui il verbo «essere» non esiste oppure non ha la stessa funzione come in latino o in greco.³ La famosa definizione ego

¹ Riportiamo la traduzione di P.G. Borbone (a cura), *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Šauma. Cronaca siriana del XIV secolo*, Lulu Press 2009, 71-72 e 74. L'identificazione dei luoghi e delle date è dovuta a J.-B. Chabot, *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Šauma*, in «Revue de l'Orient Latin» 2 (1894) 88-89, che propende per lo Stromboli, ma ritiene possibile che si tratti dell'eruzione dell'Etna del 18 giugno 1287.

² La presenza di cristiani nestoriani in Cina è attestata almeno dal 635, anno in cui l'imperatore autorizza un prete che parla siriano a risiedere nella capitale, come si legge nella famosa stele nestoriana di Xi'an: M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2006, 191-214.

³ L'arabo, ad esempio, ha inventato una serie di termini astratti a seconda dei contesti: vedi le voci 'adam, anniyya, *dhāt*, *hākika*, *huwwiyya*, *māhiyya*, *wudjūd*, nell'*Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Leiden, Brill, 1960-2007. Il termine siriano *qnōmā* corrisponde all'arabo *uqnūm* (pl. *aqānīm*), che Mar Yahballaha III usa nella sua professione di fede inviata al papa: L. Bottini, *Due lettere inedite del patriarca Mār Yahballahā III (1281-1317)*, in «Rivista degli studi orientali» 56 (1992) 246 (testo arabo, riga 26) e 251 (traduzione italiana).

sum qui sum (Es 3,14), non viene tradotta in siriano, ma traslitterata *'hyb šr 'hyb*, trasformando l'espressione ebraica in un nome proprio. Così traduce Gabriel Sionita, il primo editore dell'Antico Testamento in siriano: *Ebie-A-scer-ebie*. Invece, nel testo arabo che si trova a fronte, il versetto viene solo parzialmente tradotto: «gli disse l'Eterno (*al-azaliyyu*) che non finisce (*lā yazūlu*)», giocando sull'assonanza.⁴ Ciononostante, un domenicano come Riccoldo da Montecroce, che negli stessi anni 1288-1291 viaggia in oriente, si sforza di analizzare il lessico teologico e scrive:

Unde ipsi omnes dicunt Christum esse unum sciach [*arabo*: šahš, *persona*] et duo acnum [*siriaco*: qnōmā, *ipostasi*]; quod secundum Nestorium, qui fuit grecus, sonat una persona et duo supposita... Et secundum veritatem nulla penitus est differentia, nisi quia sciach est nomen arabicum et sonat idem quod persona, et acnum est nomen caldeum et sonat idem quod persona. Et secundum hoc, ipsi dicunt in arabico Christum esse unam personam et in caldeo Christum esse duas personas (*Liber peregrinationis* 21).

Ma il suo contemporaneo giacobita, Gregorio Abu-I-Faraj (1226-1286), noto come Bar Hebraeus, non si preoccupa di queste sottigliezze e scrive:

Mi sono convinto che queste dispute tra i cristiani non riguardano la realtà, ma parole ed etichette. Tutti confessano che Cristo nostro Signore è completamente Dio e completamente uomo, senza mistura, livellamento o mutamento di nature. Questo rapporto bilaterale è chiamato da qualcuno natura (*mkannē*), da altri ipostasi (*qnōmē*), da altri persona (*paršōpā*). Per questo, ho visto tutti i cristiani, nelle loro diversità, in un unico e non differente consenso.⁵

La storia della Chiesa latina usa etichettare come scismatiche le comunità cristiane di lingua siriana che si trovavano al di fuori dell'impero romano, ma le citazioni sopra riportate sono un invito a riflettere sulle difficoltà nel tradurre i concetti filosofici nelle lingue semitiche. Esse sollevano una domanda più generale: è possibile tradurre? Al romanticismo tedesco e a Humboldt risale l'idea che le traduzioni siano impossibili, perché la lingua è strettamente legata alla particolare cultura di un popolo e alla sua visione del mondo. La teorizzazione più nota di questa idea è stata quella dei linguisti-antropologi americani ed è nota come l'ipotesi Sapir-Whorf. Essa sostiene che la lingua determina il modo in cui gli individui di ciascuna

⁴ (G.-M. Le Jay), *Biblia 1. Hebraica, 2. Samaritana, 3. Chaldaica, 4. Graeca, 5. Syriaca, 6. Latina, 7. Arabica*, Paris, Antonius Vitre, 1632: *Pentateuchus Syriacus, Arabicus, et Samaritanus*, 230-231. La poliglotta di Walton riproduce il testo di Le Jay.

⁵ P. Bedjan (ed.), *Ethicon, seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Paris - Leipzig, Harrassowitz, 1898, 577-578; trad. ingl. in A.J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove. Together with Some Chapters from his Ethicon*, Brill, Leyden 1919, 60.

cultura percepiscono e concepiscono la realtà.⁶ La traduzione non è mai solo traduzione di un testo, ma di una cultura ed è per questo che il traduttore spesso oggi accompagna il suo lavoro con note e commenti.⁷

La vicenda della Bibbia nelle comunità cristiane di lingua siriana mostra l'evoluzione di questo rapporto tra lettore e testo e mostra come, al di là delle divisioni che sorgeranno tra le varie comunità, l'elemento unificante è stata proprio la comune traduzione della Bibbia nota come Peshitta. La lingua della traduzione è diventata anche la lingua della liturgia e della letteratura del 'cristianesimo siriano'. Con questa espressione si indica una complessa cultura formatasi dall'età subapostolica fin sotto la dominazione islamica nell'area geografica semitica della Mesopotamia e dei territori limitrofi.⁸ In quest'area esistono molte varianti locali della lingua aramaica (usata anche dagli ebrei nei targumim e nel Talmud) e tra questi dialetti emerge il siriano, la lingua della regione di Edessa. Da qui si espande nel vicino Adiabene e poco alla volta scende verso le regioni meridionali e verrà addirittura portato nell'Asia centrale e in Cina da mercanti e missionari. Queste comunità vivono in un'area culturale in cui si incrociano ebrei, greci, arabi, persiani, armeni e dove si sviluppa lo zoroastrismo e il manicheismo. Sono soprattutto i traduttori siriani a trasmettere la cultura greca al mondo arabo.⁹ Progressivamente gli scrittori siriani adottarono sempre più la lingua araba e scrissero opere sia in siriano che in arabo,

⁶ Proprio per evitare questa obiezione E.A. Nida, *Toward a Science of Translating: with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, ha adottato le teorie di Chomsky sugli universali linguistici, che si prestano a giustificare la traducibilità di ogni espressione, ma E. Gentzler, *Teorie della traduzione: tendenze contemporanee*, Torino 1998, 60-65, mostra come il modello di Chomsky sia stato in realtà modificato da Nida. Vedi anche G. Mounin, *Teoria e storia della traduzione* (PBE 61), Einaudi, Torino 1965; S. Nergaard, *La teoria della traduzione nella storia*, Milano 1993. Per l'aspetto filosofico della traduzione vedi in numero monografico di *VERSUS quaderni di studi semantici* 82 (genn-apr. 1999).

⁷ C. Heller, *Untersuchungen über die Peschittā zur gesamten hebräischen Bibel: Zugleich ein Beitrag zur Erkenntnis der alten Bibelübersetzungen*, Poppelauer, Berlin 1911, 2, polemizzando contro l'opinione dominante un secolo fa, ammoniva di tenere presente il diverso 'spirito' (*Geist*) delle due lingue e affermava che spesso una traduzione che appare infedele è in realtà la più fedele. Ricordava anche che il Talmud afferma che «chi traduce un verso nella sua forma esatta è un falsario»: *hmtrgm pswq kšwrtw bry zh bd'y* (*Qiddushin* 49a).

⁸ V. Berti, *Il cristianesimo siriano: Protagonisti, stagioni e nodi problematici dalla prima evangelizzazione all'esordio del V secolo*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2013, 849-861.

⁹ G. Strohmaier, *Ḥunayn b. Iṣḥāq al-'Ibādī*, in *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, III, Brill, Leyde, 1975, 598-601; sembra che Ḥunayn sia diventato direttore della *Bayt al-ḥikma*, la Casa della sapienza, fondata dal califfo al-Ma'mūn. Il ruolo della chiesa siriana nella tradizione islamica è stato sovrastimato da T. Andræ, *Mohammed: The Man and His Faith*, Scribner, New York 1936, 88; per esempio, trovava in Efrem la fonte dell'idea delle vergini del paradiso islamico promesse ai credenti, ma è stato smentito da E. Beck, *Les Houris du Coran et Ephrem le Syrien*, in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 6 (1959-1961) 405-408. Il patto di Maometto con il vescovo nestoriano di Najrān è alla base dello statuto di protezione dei cristiani (*dhimma*).

per cui dal punto di vista della storia della letteratura essi compaiono sia in quella siriana che in quella araba.¹⁰ Dal XIV sec. cessò la produzione letteraria in siriano e il siriano proseguì come lingua della liturgia e, oggi, sotto l'espressione 'neosiriano' si raggruppano molti dialetti aramaici parlati da comunità cristiane originariamente nel Kurdistan e nell'Azerbaigian e disperse in seguito a persecuzioni connesse con le guerre mondiali.¹¹

Quando si parla di cristianesimo siriano bisogna aver presenti alcune distinzioni. Sotto i sasanidi la Chiesa di Persia nel sinodo di Seleucia-Ctesifonte del 486 adottò il nestorianesimo, forse per non mostrarsi legato ai nemici dei sasanidi. Nel secolo successivo, il vescovo Giacomo di Baradeo organizzò i monofisiti che rifiutavano il concilio di Calcedonia e che poi saranno chiamati giacobiti. Più tardi alcuni si riunirono con Roma, come i maroniti, e un gruppo di nestoriani, che oggi vengono chiamati caldei; invece, i nestoriani che non si unirono con Roma vennero chiamati assiri dai missionari protestanti nell'Ottocento. Nonostante questa complessa divisione, tutte queste comunità hanno in comune la Peshitta.

Nelle pagine che seguono presenteremo brevemente le varie traduzioni della Bibbia in siriano con alcuni esempi sia delle differenze tra le versioni sia del modo in cui il traduttore ha affrontato l'originale ebraico; alla fine si accennerà ad alcune peculiarità sul trattamento della Bibbia nella predicazione. Inoltre, una prima digressione metodologica affronterà il problema del canone e una seconda presenterà il concetto di *translation technique*, sempre più presente nello studio della Peshitta.

Le vicende della Bibbia nella Chiesa siriana

Vi sono diversi motivi che giustificano lo studio della Peshitta, ovvero della traduzione della Scrittura «comune».¹² Innanzitutto, la Peshitta dell'Antico Testamento è stata tradotta direttamente dall'ebraico e perciò costituisce una testimonianza pari alla Settanta per la ricostruzione del testo originale ebraico. Inoltre, il siriano è una lingua che con l'ebraico appartiene al semitico nord-occidentale, perciò il traduttore potrebbe aver conservato particolari sfumature dell'originale ebraico che non sono più riconoscibili nella traduzione greca. Infine, la traduzione del Nuovo Testamento in siriano può consentire di recuperare espressioni della primitiva tradizione

¹⁰ Per la letteratura arabo-cristiana vedi i cinque volumi di G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e testi 118, 133, 146, 147, 172), Città del Vaticano 1944-1953.

¹¹ Un'opera completa sulla produzione scritta in neosiriano è quella di R. Macuch, *Geschichte der spät- und neu-syrischen Literatur*, de Gruyter, Berlin - New York, 1976.

¹² L'aggettivo verbale *pšītā* indica una traduzione «semplice, retta, comune». In italiano si può leggere S.P. Brock, *«Una fontana inesauribile»: La Bibbia nella tradizione siriana*, Lipa, Roma 2008.

orale che circolava in ambiente palestinese e in aramaico. Chi intende studiare la fonte aramaica dei vangeli potrebbe servirsi della *Vetus Syra* come punto di partenza.

Diverse espressioni del Nuovo Testamento sono chiaramente aramaiche, a cominciare da «*Abbà*, padre» (Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6). La traduzione siriana sarebbe stata *abbā abbā*, ma la Peshitta per evitare la ripetizione della stessa parola traduce «padre, padre mio» in Mc 14 e «padre, padre nostro» nei due passi di Paolo. In altri casi evita di riportare la spiegazione. Quando Gesù «prese la mano della bambina e le disse: “Talità kum”, *che significa: “Fanciulla, io ti dico: àlzati!”*» (Mc 5,41), la Peshitta non ha bisogno di aggiungere la parte indicata in corsivo. Lo stesso capita nella guarigione del sordomuto, quando guardando verso il cielo Gesù «emise un sospiro e gli disse: “Effatà”, *cioè: “Apriti!”*» (Mc 7,34) e capita anche quando «verso l’ora nona, Gesù gridò a gran voce: «Eli, Eli, lemà sabactàni?», *che significa: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”*» (Mt 27,46). Si tratta sempre di espressioni che sono già trasparenti in siriano, che tradotte suonano così «prese la mano della bambina e le disse “Bambina alzati!”», «emise un sospiro e gli disse: “Apriti!”», «all’ora nona Gesù invocò a gran voce e disse: “Dio, Dio, perché mi hai abbandonato?”».

Abbiamo finora citato la Peshitta, ma la versione più antica fu il *Diatessaron* di Taziano forse composto in siriano, cioè un’armonia dei quattro vangeli, che erano tra di loro «mischianti» (*da-mḥallṭē*). Anche se l’originale non ci è pervenuto, comunque se ne può avere un’idea dal commento di Efrem. Esso fu usato nella chiesa siriana fino al V sec., quando Rabbula, vescovo di Edessa, ordina che ogni chiesa abbia un vangelo *da-mparršē* («separati»), cioè i quattro vangeli, e poco dopo Teodoreto di Cirro ne proibisce l’uso.

La più antica versione dei vangeli che ci è giunta è la *Vetus Syra*, scoperta in due manoscritti che risalgono al V secolo (*curetonianus*, dal nome dell’editore, e *synaiticus*, dal luogo dove è stato trovato ed è conservato).¹³ Essa conferma lezioni molto antiche, come in Matteo 27,16-17, dove il nome di Barabba è invece «Gesù Bar Aba». Perciò, Pilato dice: «Chi volete che lasci andare: Gesù figlio di Aba o Gesù chiamato l’unto», cioè messia.

In seguito, man mano che la lingua greca aumentava la sua influenza sul siriano, si sentì il bisogno di rispecchiare con più precisione il testo greco originale e si procedette a una revisione delle vecchie versioni e nacque attorno al 400 d.C. la Peshitta. Ad esempio, il grido sulla croce di Gesù in Mc 15,34, non era spiegato dalla *Vetus Syra*, ma la Peshitta segue da vicino il testo greco e traduce: «'yl 'yl lmn' šbqtny cioè 'lhy 'lhy lmn' šbqtny». Per

¹³ In italiano si può leggere G.L. Carrega, *La Vetus Syra del vangelo di Luca. Trasmissione e ricezione del testo* (Analecta Biblica 201), Gregorian & Biblical Press, Roma 2013.

cui la Peshitta va tradotta: «Dio, Dio, perché mi hai abbandonato, cioè: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato». In questo caso la *Vetus Syra* non aveva riportato la traduzione e questo mostra che la Peshitta ha fatto una revisione della *Vetus Syra* per rispettare l'originale greco.

Il V secolo è anche il secolo delle controversie cristologiche e la precisione terminologica diventa un'ossessione tra i giacobiti, i quali sono a contatto con l'impero bizantino. All'inizio del VI secolo, Filosseno vescovo di Mabbug incarica il corepiscopo Policarpo di fare una traduzione letterale delle Scritture. Di questa versione restano solo alcuni frammenti, ma essa servì da base per la traduzione letterale del Nuovo Testamento completata nel 616 da Tommaso di Harqel anche lui vescovo di Mabbug ed è nota come *harclese*. Invece, la traduzione dell'Antico Testamento dal greco verrà fatta da Paolo di Tella sulla base dell'edizione dei LXX di Origene, per cui sarà nota come *siro-esaplare*. Attorno al 705 Giacomo di Edessa finisce la sua revisione dell'Antico Testamento, che ci è giunta solo in parte.

Come viene tradotto il grido di Gesù sulla croce di Mc 15,34 nella *harclese*? Il grido aramaico di Gesù, comprensibile anche in siriano, viene invece traslitterato con precisione usando anche le vocali, ma creando un'espressione senza senso in siriano: «*elāw'î 'elāw'î lmn' sabbaqtanî* cioè, tradotto: Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?». ¹⁴ Invece, in altri casi si sostituisce una traduzione idiomatica semitica, come quella del saluto dell'angelo nella Peshitta «pace a te piena di bontà» (*šlm lky mlyt tybut'*), con una traduzione letterale «gioisci, gioiosa» (*hdy hdyt'*), riproducendo il gioco etimologico del greco *chaire kecharitōmenē* (Lc 1,28).

La necessità di una nuova traduzione delle Scritture è un'esigenza legata alla storia della lingua siriana, che viene influenzata dalla traduzione delle opere dei padri greci in siriano nel V e VI secolo e dalle discussioni cristologiche. La traduzione può seguire due direzioni: attualizzare il testo originale per portarlo più vicino al lettore (*Vetus Syra*) oppure portare il lettore verso il testo originale (*harclese*). Eusebio di Emesa (IV sec.) riteneva che si dovesse tradurre il significato di un'espressione piuttosto che le singole parole, ma Teodoro di Mopsuestia vuole una traduzione parola per parola. ¹⁵ Si tratta della nota contrapposizione se tradurre *sensus de senso* oppure *verbum de verbo*. ¹⁶

¹⁴ *elāw'î 'elāw'î lmn' sabbaqtanî hy d'ytyb dmtpsq' lhy lhy lmn' šbaqtny*: S.S. Yohanna, *The Gospel of Mark in the Syriac Harklean Version. An Editing Based upon the Earliest Witnesses* (BiOr 52), Gregorian & Biblical Press, Rome 2015, 193.

¹⁵ R.B. ter Haar Romeny, *The Peshitta and its Rivals*, in «The Harp» 11-12 (1998-99) 21-31.

¹⁶ Girolamo, *Epistulae*, 57,5.

Esiste un 'canone'?

Quando si parla della Peshitta si ripete continuamente che nel canone dei giacobiti e dei nestoriani mancano i libri delle Cronache e di Esdra-Neemia, e tra i nestoriani anche Ester, mentre tra i libri del Nuovo Testamento mancano alcune delle lettere cattoliche (2Gv, 3Gv, 2Pt, Gd) e l'Apocalisse.¹⁷ Questa opinione è così radicata che richiede una breve digressione per poterla correggere.

In primo luogo, bisogna distinguere tra il concetto di canone, che è una lista di libri, e i manoscritti, che sono il contenitore fisico di questi libri. Il canone è prodotto dai vescovi e il manoscritto dagli amanuensi. Le più antiche attestazioni del processo di canonizzazione sono in lingua greca e risalgono al IV sec. d.C., dunque dopo la nascita della versione siriana, come la lettera 39 di Atanasio, tradotta anche in siriano.¹⁸ Invece, i manoscritti non seguono la serie delle liste, ma quelli siriani presentano raggruppamenti particolari: "Il libro delle donne" comprende Rut, Susanna, Ester e Giuditta; "Le sessioni" (*bet mawtbē*) comprendono Giosuè, Giudici, Samuele, Re, Proverbi, Qoelet, Rut, Cantico, Siracide e Giobbe. Nelle pandette Giobbe si trova subito dopo il Pentateuco, perché si riteneva ambientato all'epoca dei patriarchi (identificato con Ioab di Gen 10,29) e i Salmi, attribuiti a Davide, sono collocati tra Samuele e Re. In ogni caso non si può trarre nessuna conclusione sul canone dalla presenza o meno di un libro in un manoscritto biblico,¹⁹ infatti nel manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano che è alla base dell'edizione critica della Peshitta²⁰ è presente anche il sesto libro della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio, oltre a testi biblici propri della LXX e a testi apocrifi come 4Esdra e 3-4Macabei. Inoltre, almeno il 10% dei manoscritti della Peshitta del Nuovo Te-

¹⁷ Queste affermazioni risalgono a W. Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, 4-6, ma egli limitava la loro portata perché riconosceva che i libri dell'Antico Testamento che sarebbero assenti dal canone erano invece presenti nei manoscritti antichi e nelle citazioni di Afraate.

¹⁸ Conservata nel manoscritto Add 14,569 del British Museum e pubblicata da W. Cureton, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848.

¹⁹ J.G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig 1803, I, 495-496, aveva trovato in J.G.C. Adler, *Kurze Uebersicht seiner biblischkritischen Reise nach Rom*, Altona 1783, 103-104, la descrizione di tre manoscritti nestoriani della Biblioteca Apostolica Vaticana (16b3, 16c1, 16d1) dove mancava Esdra-Neemia ed Ester, perciò deduceva che non erano accettati dai nestoriani. Invece, J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Roma, 1719-1728, III-2, ccxxxvii, riferendosi agli stessi manoscritti sostiene che dalla assenza di questi libri non si possa trarre nessuna conclusione, infatti mancano anche altri libri che sono notoriamente accettati dai nestoriani.

²⁰ Indicato dalla sigla 7a1: il primo numero indica il secolo, la lettera dell'alfabeto il tipo di manoscritto (a indica un Antico Testamento completo), il terzo numero si riferisce ai diversi manoscritti che condividono le prime due caratteristiche.

stamento contiene le cosiddette epistole cattoliche minori²¹ e l'Apocalisse è citata da Efrem.²²

In secondo luogo, bisogna esaminare il tipo di prove portate a favore dell'esclusione di alcuni libri dal canone. Eising ha condotto un ampio studio sul canone nestoriano, rimasto inedito, ma Brandt ne ha fatto una sintesi.²³ Egli segue l'opinione tradizionale secondo cui il libro di Esdra-Neemia non appartiene all'antico canone nestoriano. Per ricostruire la lista del canone si basa (a) su un elenco in siriano di libri canonici contenuto in un manoscritto del IX sec. e (b) su una lista araba dello stesso periodo, (c) inoltre ritiene che i manoscritti masoretici si limiterebbero solo ai libri la cui canonicità era indiscussa, (d) infine si basa sulla posizione sostenuta da Teodoro di Mopsuestia, che non riteneva canonici Esdra-Neemia e il libro delle Cronache, e (e) sull'assenza di questi libri dai commentari di Isho'dad di Merv.

Tutte le affermazioni di Brandt (Eising) sono discutibili e falsificabili. Le liste del IX secolo sono citate da più studiosi, ma è necessaria una precisazione. (a) La lista sticometrica siriana è conservata in un manoscritto del monastero di Santa Caterina del monte Sinai e di Esdra scrive: «Esdra: versi 2308».²⁴ Dunque, essa contiene il libro e non c'è nessuna indicazione nel manoscritto di divisione in sezioni per cui Esdra-Neemia sarebbe stato collocato tra i testi discussi.²⁵ (b) La lista araba del IX secolo è contenuta nella lettera di un musulmano al quale risponde al-Kindī ('Abd al-Masīḥ ben Ishāq, IX-X sec.) con un'apologia del cristianesimo.²⁶ Nella lista non viene citato Esdra-Neemia, ma neppure il libro dei Proverbi e i cinque Meghillot. Non viene però ricordata da Brandt un'altra lista araba sempre della stessa epoca, pubblicata da Rothstein, che invece contiene il libro di «Esdra lo scriba» ('zry' s'pr').²⁷

²¹ J.S. Siker, *The Canonical Status of the Catholic Epistles in the Syriac New Testament*, in «The Journal of Theological Studies» NS 38 (1987) 316.

²² J. Gwynn, *The Apocalypse of St. John, in a Syriac Version Hitherto Unknown*, Dublin - London 1897, ciii.

²³ P. Brandt, *Endgestalt des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131), Berlin-Wien 2001, 218-234. La tesi di E.B. Eising, *Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend*, in tre volumi, fu discussa a Würzburg nel 1972.

²⁴ A.S. Lewis, *Catalogue of the Syriac MSS in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai* (Studia Sinaitica 1), London 1894, 12; la lista si presenta come di Ireneo, ma diversi indizi ne mostrano l'origine siriana. T. Zahn, *Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer*, in «Kirchliche Zeitschrift» 11 (1900) 805, riferendosi al Nuovo Testamento, pensa che la lista possa risalire agli anni 350-400.

²⁵ Contro R.T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its background in Early Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1985, 192.

²⁶ L. Rost, *Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern*, in «ZNW» 27 (1928) 103-106; G. Troupeau, *al-Kindī*, in *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, V, Brill, Leyde 1986, 123-124.

²⁷ G. Rothstein, *Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9.10. Jhdt.* 1, in «ZDMG» 58 (1904) 638 e 650.

(c) I cosiddetti ‘manoscritti masoretici’ non contengono libri, ma sono raccolte di frasi bibliche e dei padri della chiesa di difficile interpretazione e contengono trattati sull’ortografia, sulla grammatica e sull’uso di punti per distinguere gli omografi. Le frasi bibliche provengono anche da libri originariamente in greco (aggiunte a Daniele; Giuditta; Sapienza) e dalla versione siro-esaplare.²⁸ Dunque, i manoscritti masoretici siriaci non sono il corrispettivo di un manoscritto masoretico della Bibbia ebraica.

(d) La posizione di Teodoro di Mospuestia sul canone è conosciuta dall’accusa di Leonzio di Bisanzio, che scrive un secolo dopo la morte di Teodoro,²⁹ però il Secondo Concilio di Costantinopoli (553) condannò Teodoro perché respingeva fuori dal canone il libro di Giobbe e il Cantico e non parla di Esdra-Neemia.³⁰

(e) Anche se non ci è giunto nessun commentario su Esdra-Neemia di Isho’dad di Merv (IX sec.) egli allude più volte a Esdra-Neemia. A proposito dei popoli in Gen 10,7 cita i *trphy*’ (Esd 4,9); in Es 28,1 ricorda Dario e Ciro che offrono sacrifici a Dio (cfr. Esd 6,9-10); discutendo della parola «messaggeri» in 1Re 19,2 cita Ne 6,3. Commentando Sir 49,13 a proposito di Neemia fa una confusione: «questo Neemia era un uomo celebre tra il popolo. Per la sua virtù Ciro lo stabilì presso di lui per servirgli da copiere. Dopo la morte di Ciro ai giorni del re Artaserse ritornò da Babilonia in Giudea e abbellì la città di ogni opera bella». In Is 52,11 ricorda i vasi del tempio restituiti da Ciro (Esd 1,7); commentando Ag 1,1 dice che sotto Dario tornarono cinquantamila persone, una cifra che allude a Esd 2,64; identifica i due personaggi citati da Zc 7,2, Sharasar e Rabmag, con quelli che Dario avrebbe inviato per portare le offerte che aveva destinato al tempio (cfr. Esd 6,8-10);³¹ parlando di famiglie levitiche in Ez 44,15 nomina espressamente il libro di Esdra e quello delle Cronache. Infine commentando il Sal 136 fa riferimento ai popoli che impediscono la ricostruzione del tempio sotto Dario e Artaserse (Esd 4).³²

La non appartenenza di questi libri al canone originario siriano è stata sostenuta recentemente anche da Haelewyck.³³ Egli prende in esame an-

²⁸ C. Balzaretti, *Ancient Treatises on Syriac Homonyms*, in «Oriens Christianus» 81 (1997) 73-81.

²⁹ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (PG 86A,1368A).

³⁰ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IX (Firenze 1768) 223-227.

³¹ Anche Theodorus bar Koni, *Liber scholiorum I* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 55 = Scriptorum Syri 19), Paris 1910, 292, sembra identificare *Sarasar* e *Rogomelech* di Zc 7,2 coi due ufficiali di Dario in Esd 5,6.

³² Tutte le citazioni provengono da C. Van den Eynde, *Commentaire d’Isho’dad de Merv sur l’Ancien Testament* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 156. 179. 230. 304. 329. 434, Scriptorum Syri 75. 81. 97. 129. 147. 186), Leuven 1955-1981; indichiamo i passi secondo la numerazione dei volumi della serie Scriptorum Syri: 75 (p. 143), 81 (p. 49), 97 (pp. 144.231), 129 (pp. 65.149.160), 147 (p. 111), 186 (p. 192).

³³ J.-C. Haelewyck, *Le canon de l’Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs)*, in F. Briquel-Chatonnet - P. Le Moigne (eds.), *L’Ancien Testament en*

che i lezionari, le cosiddette liste canoniche e i commenti antichi; alla fine giustifica la teoria tradizionale sulla testimonianza di Junilius Africanus, un ufficiale della corte dell'imperatore Giustiniano I (VI sec.), che collocherebbe Esdra-Neemia con altri libri a un livello più basso di canonicità.³⁴ Comunque, è noto che Junilius era poco informato e impreciso.³⁵ Invece, di parere contrario è Phillips, che si è occupato del libro delle Cronache, e che ritiene infondata l'esclusione di questo libro dal canone; poiché i testi che Phillips riporta fanno riferimento anche a Esdra-Neemia le sue conclusioni valgono anche per Esdra-Neemia.³⁶ In ogni caso, se ci fu un dibattito sulla canonicità del libro esso confermerebbe almeno che il libro era stato precedentemente tradotto ed era già in circolazione.³⁷

La Peshitta come traduzione

La maggior parte degli studi sulle versioni siriane si è concentrata sulla Peshitta dell'Antico Testamento.³⁸ Abbiamo già ricordato che essa è l'unica versione antica fatta direttamente sul testo ebraico (da non confondere con il testo masoretico),³⁹ accanto alla Settanta e più tardi seguita dalla Vulgata. Il primo approccio è stato filologico: da una parte, essa era utilizzata per ricostruire il testo ebraico originale; dall'altra parte, si doveva stabilire anche la forma originaria del testo siriano, conosciuto solo in edizioni basate su un unico manoscritto molto recente.⁴⁰ I due approcci hanno finito per

syriaque (Études Syriaques 5), Geuthner, Paris 2008, 141-171. La stessa posizione era già stata sostenuta da Beckwith, *The Old Testament*, 190-192, che però Haelewyck non cita.

³⁴ L'opera di Junilius sarebbe basata sulle informazioni di un tale «Paulum nomine, Persam genere, qui in Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus» (PL 68,15C), cioè Paolo di Nisibi; l'affermazione riguardante EN si trova in *Institutorum regularium divinae legis libri duo* 1,3 (PL 68,17A), però l'espressione «Esdrae I» potrebbe riferirsi a Esdra *alpha*, cf. l'apparato critico in H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis*, Freiburg 1880, 472.

³⁵ H. Kihn, *Theodor*, 358, cita per questo giudizio anche autori del XVII sec. (Jean Martianay e Richard Simon).

³⁶ D. Phillips, *The Reception of Peshitta Chronicles: Some Elements for Investigation*, in B. ter Haar Romeny (ed.), *The Peshitta: its uses in literature and liturgy: papers read at the third Peshitta Symposium* (MPIL 15), Brill, Leiden - Boston 2006, 259-295.

³⁷ Invece M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 179, si basa sull'argomento della canonicità per affermare che furono tradotti più tardi, e rimanda a Beckwith, *The Old Testament*, 309; però Beckwith conclude «we are wholly dependent upon speculation» (310).

³⁸ P. Dirksen, *La Peshitta dell'Antico Testamento* (Studi Biblici 103), Paideia, Brescia 1993.

³⁹ I traduttori antichi avevano davanti un testo ebraico non vocalizzato, invece il testo masoretico dell'Antico Testamento è un prodotto medievale, dove al testo ebraico della Scrittura sono stati aggiunti segni per le vocali, accenti, divisioni e note marginali.

⁴⁰ C. Balzaretto, *L'Antico Testamento in Siriaco dalle Poliglotte alle edizioni dell'Ottocento*, in C. Baffioni - A. Passoni Dell'Acqua - R.B. Finazzi - E. Vergani (eds.), *Bibbia e Corano: edizioni e ricezioni* (Orientalia Ambrosiana 5), Biblioteca Ambrosiana - Bulzoni Editore, Milano - Roma 2016, 229-251.

intrecciarsi. Il lavoro per l'edizione di *The Old Testament in Syriac* curata dal Peshitta Institute di Leiden (ora ad Amsterdam) era iniziato nel 1959 e sta ormai per concludersi.⁴¹ Il testo stampato è quello del manoscritto della Biblioteca Ambrosiana (7a1) con un apparato di varianti dai manoscritti più antichi. Lo studio dei manoscritti per la preparazione dei singoli volumi ha portato alla ricostruzione di una complessa storia del testo, ma ha anche prodotto un interesse per la traduzione siriana in sé. Si è sviluppata una serie di studi sulla *translation technique*, cioè sulle caratteristiche del testo che rivelano il metodo e la teologia del traduttore. Uno dei risultati principali è stato quello di interpretare le varianti della Peshitta rispetto al testo masoretico ebraico non come lezioni che testimoniano una *Vorlage* diversa, cioè un testo ebraico consonantico diverso da quello masoretico, bensì come scelte stilistiche o ideologiche dei traduttori dei singoli libri. Mentre la Peshitta diventava sempre più inutile per la critica del testo ebraico, essa rivelava contemporaneamente la sua vita interiore.

Translation technique

Prima di illustrare con alcuni esempi le caratteristiche della Peshitta è necessario comprendere il concetto di *translation technique*. Quando nell'Ottocento inizia in modo sistematico lo studio della Peshitta, il concetto di traduzione dominante nella cultura dell'epoca è condizionato sia dalla prassi didattica dell'apprendimento delle lingue morte, in cui il primato dell'aspetto grammaticale costringeva a esercizi di traduzione anche di frasi senza senso,⁴² sia dalla ripresa del classicismo che poneva l'accento sulla precisione tecnica e letterale nelle traduzioni destinate a un pubblico colto.⁴³ Se a questi aspetti scolastici si aggiunge il clima positivista di quel secolo allora si comprende come il criterio fondamentale di giudizio fosse quello dell'errore: una traduzione è corretta o sbagliata. Poiché si supposeva che l'errore fosse una distorsione dell'uso della ragione si trattava di identificare il processo 'casuale' che l'aveva prodotto (es. confusione di lettere simili, omografi, originali corrotti). Si presupponeva che un traduttore dovesse essere fedele e se sbagliava lo faceva in buona fede, per una causa esterna; invece i cambiamenti intenzionali erano attribuiti a una revisione ufficiale: si riconosceva solo all'autorità il diritto di intervenire su un testo sacro.

⁴¹ Il testo senza apparato critico e introduzione si può consultare on-line, con altri testi siriani e aramaici, al sito <http://cal1.cn.huc.edu/>

⁴² R. Titone, *Il tradurre. Dalla psicolinguistica alla glottodidattica*, Roma 1998, 26.

⁴³ E. Nida, *Toward a Science*, 20.

Ma con la fioritura delle scienze umane nel Novecento, e con la loro applicazione allo studio della letteratura, l'interesse si è man mano spostato verso il processo della traduzione e, quindi, verso il modo di operare del traduttore, cioè la sua tecnica. Anche se l'espressione *translation technique* ricorre con frequenza nei recenti studi sulla Peshitta, essa si limita a indicare una serie di caratteristiche della traduzione e non vuol ricostruire l'abilità, l'arte, i processi mentali o decisionali operati dal traduttore, perché per i testi antichi ci è rimasto solo il prodotto finale e non il traduttore.⁴⁴ Spesso perciò alcuni si basano sulla frequenza quantitativa di una serie di indicatori per riconoscere una tecnica di traduzione.⁴⁵

Un punto fisso per lo studio della tecnica di traduzione è lo studio del 1979 di Barr.⁴⁶ Per superare la generica contrapposizione tra traduzioni libere e letterali, egli propone sei criteri per valutare le differenze tra il testo ebraico e la Settanta: divisione del testo, aggiunte e omissioni, coerenza, livello di informazione semantica, conservazione dell'informazione etimologica presente nell'originale, lettura di un testo consonantico o vocalizzato. L'ultimo criterio di per sé non rivela una tecnica, ma suppone le condizioni in cui il traduttore lavora. Nello stesso tempo anche Brock propone una serie di indicatori, che possiamo raggruppare in sintattici (ordine delle parole e corrispondenza formale tra particelle) e lessicali (termini tecnici, corrispondenza lessicale coerente, analogie con la lingua del traduttore).⁴⁷ Successivamente Brock aggiunge ulteriori elementi distinguendo tra gli scopi di una traduzione e l'attività pratica del traduttore.⁴⁸ Col primo criterio oppone da una parte l'autorità dell'originale, che può produrre 'traduzioni speculari', dall'altra l'importanza che un traduttore si attribuisce, per cui tende a 'traduzioni espositive' che tengono conto del contesto culturale del pubblico dei lettori. Nella pratica della traduzione Brock invita a tener conto di tre criteri: innanzitutto, l'unità di testo scelta come base della traduzione; in secondo luogo, la tensione tra l'importanza

⁴⁴ J. Joosten, *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthews: Syntactic Structure, Translation Technique and Inner Syriac Developments* (Studies in Semitic languages and Linguistics 22), Leiden 1996, 169, la definisce una serie di strutture siriane usate in modo stereotipato a livello sintattico per tradurre una determinata costruzione.

⁴⁵ I metodi statistici sono ritenuti insufficienti da A. Aejmelaeus, *Translation Technique and the Intention of the Translator*, in C.E. Cox (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (SBLSCS 31), Atlanta 1989, 23-36; Id., *What We Talk about When We Talk about Translation Technique*, in B.A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo, 1998* (SBLSCS 51), Atlanta 2001, 531-552.

⁴⁶ J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» 11 (1979) 279-325.

⁴⁷ S. Brock, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, in «Greek Roman and Byzantine Studies» 20 (1979) 70.

⁴⁸ Id., *Towards a History of Syriac Translation Technique*, in R. Lavenant (ed.), *III. Symposium Syriacum* (OCA 221), Roma 1983, 1-14.

assegnata al significante o al significato, cioè la tensione tra un'equivalenza formale (calchi lessicali e sintattici, neologismi, prestiti di termini tecnici) e un'equivalenza dinamica (scelta di un equivalente culturale); in terzo luogo, la fluidità della frase (ordine delle parole, particelle, ipotassi).

Con gli anni Novanta questo approccio penetra profondamente negli studi sulla Peshitta, che a differenza della versione greca della Settanta è in una lingua semitica e quindi con caratteristiche più simili all'ebraico, perciò gli indicatori vengono adattati. I criteri principalmente usati sono le omissioni o aggiunte della Peshitta rispetto al testo ebraico, le trasposizioni, le differenze lessicali, le siriacizzazioni.⁴⁹ Alcuni usano un approccio sistematico, come il lavoro di Szpek su Giobbe.⁵⁰ Egli segue un modello esplicativo in quattro momenti. Prima identifica gli elementi della traduzione, cioè le unità minime che ha davanti il traduttore (elementi grammaticali, semantici, sintattici e stilistici). In un secondo tempo, analizza i processi o 'aggiustamenti' con cui il traduttore interviene sugli elementi della traduzione per trasferirli nella lingua di destinazione (omissioni o aggiunte, sostituzioni, armonizzazioni, chiarificazioni), che possono essere orientate a modificare la sintassi (es. trasposizioni) o la semantica (es. interpretazioni). Dopo la loro descrizione, Szpek cerca, in un terzo momento, le motivazioni linguistiche o esegetiche di questi cambiamenti (esplicitazioni, influsso dell'ideologia e dei contesti prossimi o paralleli) e, nel quarto momento, l'effetto finale che producono sul lettore. Un elemento sempre più sottolineato in questo tipo di ricerche è l'aspetto teologico e l'armonizzazione o adattamento ad altri passi biblici.⁵¹

In altri approcci sistematici si distingue la tecnica della traduzione in tre livelli (sintattico, morfologico e semantico) e si trattano a parte le interpretazioni (hapax, accomodamenti, armonizzazioni, assimilazioni, teologia).⁵² Si distinguono varie funzioni delle varianti: esplicative, per evitare

⁴⁹ M.D. Koster, *Peshitta revisited. A Reassessment of its Value as a Version*, in «Journal of Semitic Studies» 38 (1993) 235-268; Id., *The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta*, in P.V.M. Fleisher (ed.), *Targum Studies, Volume Two: Targum and Peshitta*, Atlanta GA 1998, 15-54.

⁵⁰ Il modello di H.M. Szpek, *Transaltion Technique in the Peshitta to Job: A Model for Evaluating a Text with Documentation from Peshitta to Job* (SBLDS 137), Scholars Press, Atlanta GA 1992, è sviluppato anche da R.T. McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids, Eerdmans 2003, 77-99. R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel* (MPIL 7), Brill, Leiden 1994, elenca: *plus, minus*, scelta dei termini, cambiamenti nei termini (es. da singolare a plurale o viceversa), ordine delle parole, sostituzione, asindeto, suffissi pronominali.

⁵¹ Un'altra terminologia usata per l'armonizzazione è quella di M.L. Klein, *Associative and Complementary Translation in the Targumin*, in «Erls» 16 (1982) 134*-140*. Per la definizione di armonizzazione vedi E. Tov, *The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts*, in «JSOT» 31 (1985) 3; Id., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen 2001², 85.

⁵² I. Carbajosa, *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Peshitta)* (Analecta Biblica 162), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006. La distinzione tra interpretazione e traduzione si trova in Barr, *The Typology of Literalism*, 290, che distingue un'interpretazione nel senso di comprensione del significato del testo da una interpretazione in senso esegetico. Un tempo si distin-

antropomorfismi, dovute all'incomprensione dell'ebraico o influenzate da altri passi del libro.⁵³ Oppure si distingue tra cambiamenti di significato, aggiunte, scelta del lessico, armonizzazione, trattamento delle metafore, correzioni grammaticali rispetto all'ebraico, rapporti con altri passi biblici, omissioni, difficoltà dell'ebraico.⁵⁴

Di contro a questo approccio descrittivo sta quello di Weitzman, che intende ricostruire il processo mentale del traduttore,⁵⁵ il quale, con una propria visione teologica, può trovarsi davanti a un testo che capisce o che non capisce.⁵⁶ Se ha capito il testo allora il traduttore può decidere di chiarirlo, renderlo più logico, aggiornarlo o adattarlo, ma se non lo ha capito può cambiare strategia: dedurre un significato dal contesto o da fonti alternative, cambiare il testo ebraico o fare una trasposizione letterale. Naturalmente bisogna tener conto anche del contesto pre-interpretativo (poteva avere una differente *Vorlage* o una differente 'percezione'⁵⁷ del testo) e post-interpretativo (le varianti nella trasmissione del testo).

In conclusione, tutti questi studi hanno identificato una serie di caratteristiche della Peshitta rispetto al testo ebraico così riassumibili: libertà nella scelta delle equivalenze lessicali, armonizzazione con altri passi (dello stesso libro o da altri), maggior chiarezza grazie ad aggiunte ed esplicazioni (decodificazione delle metafore, aggiunta di epiteti), correzione di incoerenze grammaticali o logiche (con cambiamento nell'ordine delle parole).⁵⁸

gueva tra versione e traduzione: N. Beauzée, *Traduction*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XVI, Paris 1765, 510-512.

⁵³ W.Th. Van Peursen, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. A Comparative Linguistic and Literary Study* (MPIL 16), Brill, Leiden 2007.

⁵⁴ G. Greenberg, *Translation Technique in the Peshitta to Jeremiab* (MPIL 13), Brill, Leiden 2002.

⁵⁵ Invece, A. Aejmelaeus, *Translation Technique*, 34, critica il concetto di intenzionalità implicito nella descrizione di una *translation technique*, perché noi non sappiamo ciò che passa nella mente del traduttore.

⁵⁶ M.P. Weitzman, *The Interpretative Character of the Syriac Old Testament*, in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 587-611, ristampato in M.P. Weitzman - A. Rapoport-Albert - G. Grenberg (eds.), *From Judaism to Christianity* (JSS Sup 8), Oxford 1999, 55-59. Gli stessi elementi ricorrono in successive pubblicazioni di Weitzman, organizzati in modo diverso: *Is the Peshitta of Chronicles a Targum?*, in P.V.M. Fleisher (ed.), *Targum Studies. Volume Two: Targum and Peshitta*, Scholars Press, Atlanta GA 1998, 159-193; *The Syriac*, 17-48.

⁵⁷ Con questo termine M. Weitzman, *The Syriac*, 18, descrive ad esempio il caso in cui il traduttore leggendo il testo ebraico salta da un'espressione a un'altra simile. Esso corrisponde al caso di omoteleuto nella trasmissione del testo.

⁵⁸ Un lavoro in italiano sulla Peshitta è quello di M. Pizzobon, *La Peshitta del secondo libro di Samuele* (Analecta Biblica 214), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016. Vedi anche C. Balzaretti, *Aspetti retorici della versione siriana di Esdra-Neemia*, in R. Meynet - J. Oniszcuk (eds.), *Studi del terzo convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric* (Retorica Biblica e Semitica 2), Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 109-125.

Esempi dall'Antico Testamento

Alcune varianti hanno la funzione di rendere più coerente e logico il testo, come in Gen 2,2-3. Il testo ebraico dice che Dio «nel settimo giorno completò» la sua opera e «cessò» da ogni sua opera, ma Dio aveva già finito tutto il giorno prima, perciò il siriano (con Settanta e Pentateuco samaritano) traduce che Dio «finì nel sesto giorno» e nel settimo «si riposò da ogni sua opera». Alcune varianti completano una lacuna del testo ebraico, come in Gen 4,8: «disse (*wayyōmer*) Caino ad Abele», ma non viene riportato ciò che Caino dice, per cui le versioni antiche completarono: «disse: “usciamo in campagna / fuori” (Settanta e Vulgata). La Peshitta scrive «disse: “andiamo nella valle”», perché accetta la tradizione che il paradiso si trovava su una montagna e Adamo ed Eva vivevano ai piedi della montagna dopo l'espulsione dal paradiso.⁵⁹ Un'altra testimonianza delle tradizioni condivise dai traduttori è il nome del monte su cui si pose l'arca di Noè (Gen 8,4): al posto dell'Ararat c'è il monte Qardu, presente anche nei targumim. Altre varianti sembrano supporre un'interpretazione teologica, come nel famoso testo di Gen 49,10: «non sarà tolto lo scettro da Giuda... finché venga *šilōh*». L'ultima parola è intesa come relativo *š* + preposizione *l-* + suffisso personale maschile, ma in siriano è sottinteso un soggetto femminile «finché venga colui al quale *essa* appartiene», cioè finché venga colui cui appartiene il regno (*mlkut'* è femminile).⁶⁰

Una traduzione può essere definita culturale quando adatta certi elementi al contesto del proprio pubblico. I nomi dei mesi possono venir aggiornati: *Kislew* diventa *Kanun* (Zc 7,1; Ne 1,1) e il «settimo mese» diventa *Tishri* in Ne 8,14. Una moneta che viene aggiornata è il «siclo», tradotto «statere» (Ne 10,33). «Bronzo risplendente» (Esd 8,27) viene tradotto «bronzo corinzio», che indica una particolare lega, attestata da Cicerone in poi.⁶¹

Più difficile diventa l'identificazione della comunità di appartenenza del traduttore. I primi studiosi si chiedevano se l'origine della Peshitta fosse giudaica o cristiana.⁶² Spesso ci si limitava a un solo versetto per trarre conclusioni generali, ma ormai si è notato come i singoli libri rivelino caratteristiche diverse e non sempre facilmente classificabili come cristiane

⁵⁹ S.P. Brock, *Jewish Traditions in Syriac Sources*, in «Journal of Jewish Studies» 30 (1979) 217.

⁶⁰ J.A. Lund, *Genesis in Syriac*, in C.A. Evans - J.-N. Lohr - D.L. Petersen (eds.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 152), Brill, Leiden 2012, 558.

⁶¹ Nel testo ebraico si tratta di «due vasi» di bronzo, ma in S non è stato tradotto «due», però potrebbe aver suggerito l'idea di un doppio metallo, cioè di una lega, come era appunto il bronzo corinzio secondo D.M. Jacobson - M.P. Weitzman, *What was Corinthian Bronze?*, in «American Journal of Archaeology» 96 (1992) 237-247; Id., *Black Bronze and the 'Corinthian Alloy'*, in «Classical Quarterly» 45 (1995) 580-3. Il termine siriano ricorre anche in 1Cr 29,7 ma per costruire un parallelismo.

⁶² P. Dirksen, *La Peshitta*, 26-36.

o giudaiche,⁶³ per cui alcuni preferiscono parlare genericamente di una comunità giudeo-cristiana. Sembra evidente che la traduzione di Cronache, Esdra-Neemia ed Ester siano più recenti rispetto agli altri libri biblici,⁶⁴ perciò può essere interessante osservare alcune loro peculiarità.

Studiando passi di 1-2Cr dove il riferimento a strumenti musicali è stato omesso o alterato, Phillips ritiene che essi costituissero un problema per il traduttore, che sembra voler ridurre il loro posto nel culto del tempio.⁶⁵ Il testo cruciale è 1Cr 16,42, dove invece di omettere gli strumenti musicali ne vengono aggiunti altri, precisando, però, che essi «non» sono usati (la negazione *l'* è ripetuta ben sette volte).⁶⁶ A sinistra viene riportato la traduzione dell'ebraico e a destra quella del siriano:

e con loro Eman
e Iedutùn,

le trombe
e i cembali per chi li suonava
e strumenti per il canto di Dio,

e i figli di Iedutùn alla porta

e questi uomini giusti lodavano

<non con> strumenti di lode <né con tamburelli
né con timpani⁶⁷
<né con> corni <incurvati oppure semplici
neanche> con tintinnii lodavano
<se non con una bocca dolce e con una preghiera
pura e perfetta e con rettitudine e con innocenza
(lodavano) il Signore> Dio <potente Signore
d'Israele Signore di tutti i servi>

Da questo testo Phillips trae due conclusioni. La prima è che il traduttore preferisce la musica vocale («bocca dolce») a quella strumentale. La seconda riguarda l'influenza dell'ambiente giudaico sinagogale, infatti 1-2Cr conserva la menzione dei corni, a volte con la precisazione «curvi e

⁶³ Si veda per esempio G. Greenberg, *Indications of the Faith of the Translator in the Peshitta to the 'Servant Songs' of Deutero-Isaiah*, in «Aramaic Studies» 2 (2004) 175-192.

⁶⁴ M.P. Weitzman, *The Syriac*, 258.

⁶⁵ I. Phillips, *Musical instruments in the Peshitta to Chronicles and contacts with the Peshitta to Ben Sira*, in «Le Muséon» 108 (1995) 49-67. È opinione diffusa che «after the Destruction [del tempio nel 70 d.C.], all instrumental music, even for religious purposes, was prohibited, as a sign of national mourning over the Temple»: A.Z. Idelsohn, *Jewish Music. Its Historical Development*, New York 1929, 93; così anche E. Werner, *The Sacred Bridge*. vol. 2 *The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, New York 1984, 19-24; ma le fonti sono poco convincenti: J.W. McKinnon, *The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue*, in «Proceedings of the Royal Musical Association» 106 (1979-80) 77-87. Il rifiuto degli strumenti musicali nella liturgia rispecchia una polemica contro gli usi pagani che si trova nel giudaismo e nella chiesa antica.

⁶⁶ L'aggiunta della negazione potrebbe essere spiegata come la tecnica targumica descritta da M.L. Klein, *Converse Translation: A Targumic Technique*, in «Biblica» 57 (1976) 516. Questo fenomeno coinvolge anche la Peshitta e la Settanta: R.P. Gordon, «Converse Translation» in *the Targums and Beyond*, in «JSP» 19 (1999) 3-21.

⁶⁷ La coppia di strumenti aggiunta ricorre più volte nella Peshitta: Es 15,20; Gdc 11,34; 1Sam 10,5; 18,6; 2Sam 6,5; Is 5,12; Sal 149,3; 150,4.

semplici», che sono l'unico strumento musicale sopravvissuto nella sinagoga e che avevano appunto due forme secondo i rabbini: semplice e curva.

Forse possiamo spingere più a fondo le conclusioni di Phillips, perché le altre ricorrenze di *šyr* «canto» o del participio *šr* nella Peshitta di Cronache sono sempre state eliminate: manca la parola o mancano i versetti o i cantori sono trasformati in inservienti (1Cr 6,16-18) oppure svolgono un'azione connessa alla radice siriana *šbh* «glorificare». In 2Cr 35,25 «i cantori e le cantatrici» diventano «i giusti e le giuste», ma più che a un errore di lettura per *yšr* si può pensare a una scelta intenzionale del traduttore, infatti i «giusti» sono stati aggiunti in 1Cr 16,42, sopra citato. A questo punto possiamo forse concludere che ci sia una tendenza verso un'eliminazione della musica *tout court*, piuttosto che una contrapposizione tra musica strumentale e musica vocale.

La citazione di 1Cr 16,42 ha mostrato una completa rielaborazione del testo ebraico ed esempi simili se ne possono trovare molti in questo libro e in quello di Esdra-Neemia. Un caso interessante, che potrebbe sconvolgere tutta l'interpretazione moderna di quest'ultimo libro, è l'aggiunta del nome «Esdra» in Ne 6,7. In ebraico si legge: «c'è un re in Giuda», ma in siriano leggiamo: «ecco regna <Esdra> in Giuda». In questo modo il soggetto, l'io narrante, iniziato in Ne 1,1b risulta essere sempre Esdra, perciò non esistono le Memorie di Neemia e l'unico protagonista è sempre Esdra.⁶⁸

Il libro di Esdra-Neemia sembra suggerire una polemica contro il sacerdozio, perché traduce il termine «sacerdote» con *kumrā*, altrove usato sempre per indicare i sacerdoti pagani. Tale polemica è ancora più evidente nella traduzione del libro del Siracide. Il libro non appartiene alla cosiddetta Bibbia ebraica (*TaNaK*), ma la Geniza del Cairo ha fornito diverso materiale con cui è possibile ricostruire una buona parte dell'originale ebraico. La versione siriana si differenzia dall'ebraico, dal greco e dalla Vulgata e Winter ha mostrato che spesso si tratta di deliberate alterazioni del testo dovute alle preferenze teologiche del traduttore.⁶⁹ Per esempio, in molti passi vengono omessi i riferimenti ai sacrifici e al sacerdozio, come si nota nei seguenti confronti tra la Settanta (a sinistra) e il siriano (a destra) in Sir 35,1-8:

⁶⁸ Per una illustrazione analitica di questa ipotesi vedi: C. Balzaretti, *Esdra il coppiere, ovvero la versione siriana del libro di Esdra*, in «Rivista biblica» 62 (2014) 475-497.

⁶⁹ M.M. Winter, *Peshitta Institute Communication XII-XIII: The Origins of Ben Sira in Syriac*, in «VT» 27 (1977) 237-253, 494-507.

Chi osserva la legge moltiplica le *offerte*.

Chi adempie i comandamenti offre un *sacrificio di comunione*. Chi ricambia un favore offre *fior di farina*. Chi pratica l'elemosina fa *sacrifici* di lode.

Cosa gradita al Signore è astenersi dalla malvagità, *sacrificio espiatorio* è astenersi dall'ingiustizia.

Non presentarti *a mani vuote* davanti al Signore, infatti tutto questo è richiesto dai comandamenti.

L'offerta di un giusto arricchisce l'*altare*, il suo *profumo* sale davanti all'Altissimo.

Il *sacrificio* di un giusto è gradito, il suo ricordo non sarà dimenticato.

Glorifica il Signore con occhio buono, non diminuire le *primizie* della tua mano.

In ogni *offerta* mostra lieto il tuo volto, consacra con gioia la *decima*.

Se tu fai ciò che è scritto nella legge, tu hai fatto un abbondante servizio.

Chi osserva i comandamenti: Benedetta è la sua anima.

Chi getta via corruzione fa meglio di uno che offre sacrificio. Chi fa un gesto di elemosina osserva la legge.

La volontà di Dio è volgere via da tutto ciò che è male, frena la tua forza per non fare ciò che Lui odia.

Non presentarti davanti a lui vuotamente, infatti chiunque fa ciò che è bello osserva il comandamento.

I sacrifici del giusto sono le preghiere ella sua bocca, e le loro azioni penetrano il cielo.

Il dono di uno buono è accettato, e il ricordo dei uno giusto non sarà dimenticato mai.

Con un occhio buono da' al povero e non diminuire i doni.

in tutti i tuoi doni sia illuminato il tuo volto e con gioia presta a colui che non ti ripaga.

Quando viene presentato il sacerdote Aronne (Sir 45,7-15) viene eliminata la descrizione delle vesti di Aronne (vv. 9-14):

Stabili con lui un'alleanza perenne e gli diede il *sacerdozio* per il popolo. Lo onorò con *splendidi ornamenti* e gli fece indossare una *veste* di gloria. Lo rivestì con il massimo degli onori, lo coronò con *paramenti* di potenza: *calzoni, tunica ed efod*.

[vv. 9-14: le vesti di Aronne]

Mosè riempì le mani e lo unse con olio santo: divenne un'alleanza perenne per lui e per il suo seme, finché dura il cielo presiedere al culto ed esercitare il *sacerdozio* e benedire il popolo nel nome

lo mise come una verità per il popolo. Gli diede del suo onore e gloria, lo scelse nell'altezza del suo onore

lo rivestì di vesti di porpora, lo onorò con strumenti di forza

Mosè impose su di lui la mano, lo unse con olio di santità e fu per lui un patto eterno e per il suo seme come i giorni del cielo, per servire e per benedire il popolo nel suo nome.

Sembra che anche la legge giudaica non sia ben vista dal traduttore, che preferisce un termine dal tenore cristiano:

Un uomo saggio respinge un
rimprovero e secondo il suo
bisogno piega la *Legge* (32,17)
Chi osserva la *Legge* custodisce la
sua anima e chi si affida a YHWH
non si vergognerà (32,24)
(Abramo) che osservò la *Legge*
dell'Altissimo e entrò in alleanza
con lui (44,20)

L'uomo astuto nasconde
l'istruzione e secondo il suo
desiderio fa la propria *Via*
Chi osserva la sua *Via* osserva
il comandamento di Dio e chi si
affida a Dio non perirà in eterno
che fece le *parole* dell'Altissimo e
entrò in un patto con lui

Accanto a queste varianti, Winter identificava anche l'insistenza sul tema della povertà, che, unita a una certa preferenza per il vegetarianesimo, suggerirebbe un'origine ebionita della traduzione, non posteriore agli inizi del IV sec., la quale avrebbe subito nello stesso secolo una posteriore revisione ortodossa. Vi sono molte obiezioni all'origine ebionita, comunque restano evidenti la libertà del traduttore e alcuni aspetti della sua teologia.⁷⁰

L'esegesi creativa nella chiesa siriana

Fino a questo punto ci siamo limitati a presentare alcuni aspetti tecnici della Peshitta, ma non possiamo concludere senza ricordare «il contributo alla lettura della Bibbia di una terza tradizione del cristianesimo, accanto all'occidente latino e all'oriente greco, cioè quella dell'oriente siriano». ⁷¹ Anche solo l'aspetto quantitativo mostra l'importanza di questa tradizione.

La conoscenza della letteratura siriana in Europa inizia grazie ai maroniti, in particolare grazie alla famiglia degli Assemani: Giuseppe Simonio procura alla Biblioteca Vaticana molti manoscritti e pubblica il catalogo e una monumentale storia di questa letteratura in tre volumi, la *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719-1728). Il nipote Stefano Evodio prepara il catalogo dei manoscritti della biblioteca medicea (Firenze 1742) e porta a termine l'edizione delle opere di Efrem (Roma 1737-1743). Di Efrem sono i più antichi commentari biblici giunti fino a noi: un com-

⁷⁰ Hanno sollevato obiezioni alla tesi ebionita W. van Peursen, *The Peshitta of Ben Sira: Jewish and/or Christian?*, in «Aramaic Studies» 2 (2004) 243-262; M. Bar-Asher Siegal, *The Treatment of Poverty and Theodicy in the Syriac Translation of Ben Sira*, in «Aramaic Studies» 7 (2009) 131-154. Senza rispondere alle critiche M. Winter, *Theological Alterations in the Syriac Translation of Ben Sira*, in «CBQ» 70 (2008) 300-312, ha ribadito la propria tesi. Anche J. Joosten, *Language and Textual History of Syriac Ben Sira*, in *Language and Textual History of the Syriac Bible: Collected Studies* (Texts and Studies 9, 3rd Series), Gorgias Press, Piscataway 2013, 187-195, propone due stadi: una traduzione dell'ebraico in aramaico targumico in contesto giudaico e una revisione cristiana che ha «siriacizzato» la versione aramaica.

⁷¹ S. Brock, «Una fontana inesauribile», 119.

mento alla Genesi e a una parte dell'Esodo e uno al Diatessaron. Nell'Ottocento la conoscenza della produzione siriana aumenta considerevolmente grazie all'acquisizione di ulteriori manoscritti da parte del British Museum, che vengono descritti in tre volumi da William Wright (1870-1872), il quale poi prepara una voce sulla storia della letteratura siriana per l'*Encyclopedia britannica* (1887). Questa voce dell'enciclopedia costituisce la base per le successive e più note storie della letteratura siriana.⁷² Il Novecento ha visto la pubblicazione di molti testi nella *Patrologia Syriaca* (interrotta dopo i primi tre tomi) e nella *Patrologia Orientalis* (iniziata nel 1903 e ora giunta al volume 53). L'edizione più ricca è quella della sezione *Scriptores Syri* (ora giunta a 257 volumi) del *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (giunto a 665 volumi). In tutte queste edizioni si trovano i testi originali e le loro traduzioni, mentre la sola traduzione di qualche Padre siriano è pubblicata nella collana *Sources chrétiennes*.⁷³

L'esegesi siriana si colloca all'interno della cosiddetta scuola antiochena, interessata all'interpretazione storica e rappresentata da Teodoro di Mopsuestia, l'esegeta per eccellenza dei nestoriani. All'allegoria della scuola alessandrina, i Padri siriani oppongono un'interpretazione tipologica o simbolica. Per esempio, Afraate nella dimostrazione 21 elenca una serie di personaggi biblici che sono stati perseguitati, facendo un confronto tra loro e Gesù.⁷⁴ Ma la peculiarità della tradizione siriana è la poesia, in particolare nella predicazione. Si distinguono due generi: le *madrašē*, poemi composti di strofe che venivano cantati da un solista con un ritornello cantato dal coro oppure cantati in modo antifonale tra due cori, e le *mimrē*, omelie cantate in versi. I canti antifonali erano divisi tra un coro di uomini e uno di donne.⁷⁵ All'interno di questa produzione, che si basa sempre su testi biblici, si possono fare due osservazioni su aspetti che non si ritrovano in altre tradizioni.

⁷² R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1907³; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, riporta la bibliografia completa e l'indicazione di tutti i manoscritti noti. Un buon manuale è quello di I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965². La stessa storia dal punto di vista orientale è quella scritta in arabo (1943) da Ignatius Aphram I Barsoum e tradotta col titolo *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, Gorgias Press 2000.

⁷³ La casa editrice Gorgias Press è la più attiva nel pubblicare e ristampare opere in siriano e sta pubblicando la traduzione inglese di tutta la Peshitta. Quasi tutti i testi pubblicati fino alla fine dell'Ottocento sono disponibili in formato digitale; un sito da cui è possibile accedere a molte fonti è <http://syri.ac/>. Una rivista scientifica on-line è *Hugoye: Journal of Syriac Studies* al sito <http://www.bethmardutho.org/>

⁷⁴ Le dimostrazioni sono state recentemente tradotte in due volumi da un gruppo di siriacisti italiani a cura di G. Lenzi: Afraate, *Le esposizioni* (Testi del Vicino Oriente antico 7), Paideia, Brescia 2012. Per Giuseppe come tipo di Cristo vedi K.S. Heal, *Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature*, in «Brigham Young University Studies» 41 (2002) 29-49.

⁷⁵ Per i riferimenti bibliografici vedi le note in S.A. Harvey, *Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition*, in «Journal of Early Christian Studies» 9 (2001) 105-131. La Harvey ha pubblicato diversi lavori dedicati alla donna nella chiesa e nella letteratura siriana.

La prima osservazione riguarda il genere caratteristico di canto antifonale noto come soghita (*sūgītā*). Si tratta di una composizione fatta di brevi strofe o stanze in cui due personaggi parlano a versi alternati. È un genere letterario attestato anche nella letteratura dell'antica Mesopotamia, in cui due personaggi discutono e alla fine uno dei due vince sull'altro.⁷⁶ Il lettore della Bibbia vorrebbe sapere, per esempio, cosa provò Sara quando Abramo portò via il suo unico figlio per sacrificarlo, ma Sara è totalmente assente da quell'episodio: a tale bisogno risponde questo genere letterario. Inoltre, il dialogo interiore o la discussione tra i vari protagonisti mette in luce anche un insegnamento teologico. Dal dialogo tra Zaccaria e l'Angelo emerge la forza della ragione, ma anche il suo silenzio fino alla realizzazione delle parole dell'Angelo. Dalle obiezioni razionali di Giuseppe a Maria emerge alla fine la vittoria della fede. Il buon Ladrone deve dimostrare al Cherubino, posto di guardia al paradiso dopo il peccato originale, che egli può entrare nel paradiso. La Peccatrice che lava i piedi a Gesù deve scontrarsi in un dialogo interiore con Satana che cerca di dissuaderla.

Il secondo aspetto riguarda un tema originale della predicazione siriana: l'ampio spazio dato alle donne bibliche. Esse compaiono in posizioni ambigue da un punto di vista morale: le figlie di Lot che giacciono col padre,⁷⁷ Lia e Rachele in competizione per dare un figlio a Giacobbe, Tamar che si fa passare per prostituta per giacere con Giuda,⁷⁸ la prostituta di Gerico Racab, Rut che si offre a Boaz, Betsabea che tradisce il marito con Davide. Ma anche le sante donne come Sara diventano oggetto di studio: cosa avrà provato quando Abramo portò Isacco al sacrificio? Essa dimostra una fede doppia di quella di Abramo: all'inizio approva che il figlio possa essere sacrificato e al ritorno Abramo le fa credere che il figlio sia stato davvero sacrificato ed essa manifesta di nuovo la sua fede nella preghiera. Soprattutto la moralità delle donne presenti nella genealogia di Gesù nel vangelo di Matteo può costituire un problema.⁷⁹ Nell'esegesi occidentale la loro presenza è giustificata dal fatto che «il nostro Signore e salvatore Gesù è venuto per questo fine, per prendere su di sé i peccati degli uomini» (Origene, *Omelia su Luca* 28, in PG 13,1873A). Invece, i Padri siriani esage-

⁷⁶ Diverse dispute sono state pubblicate da S. Brock; due sono riportate in S. Brock, "Una fontana inesauribile", 186-199. Il genere è proseguito anche in epoca più recente nella produzione dialettale; in italiano si può leggere F.A. Pennacchietti, *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neosiriano*, Silvio Zamorani, Torino 1993.

⁷⁷ J. Wickes, *Ephrem's Interpretation of Genesis*, in «St Vladimir's Theological Quarterly» 52 (2008) 45-65.

⁷⁸ L'omelia metrica di Giacomo di Sarug su Tamar è tradotta in Brock, "Una fontana inesauribile", 200-227.

⁷⁹ Esempi si possono trovare in Harvey, *Spoken Words*, e Id., *Holy Impudence, Sacred Desire. The Woman of Matthew 1:1-16 in Syriac Tradition*, in G. Kalantzis - T.F. Martin (eds.), *Studies on Patristic Texts and Archaeology. If These Stones Could Speak... Essays in Honor of Dennis Edward Groh*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2009, 29-50.

rano la condotta sessuale irregolare di queste donne, perché rappresenta l'ardente desiderio di queste donne impossessarsi del seme da cui sarebbe venuto il Messia.

Il contatto con una tradizione cristiana diversa da quella latina e greca, ma pari a questa per antichità e ricchezza, è uno stimolo per il lettore contemporaneo a rinnovare con coraggio la propria lettura e interpretazione della Scrittura. Possiamo concludere con quello che Efrem scrive nel commento al Diatessaron (7,22):

Se esistesse un solo significato per le parole della Scrittura, allora il primo commentatore ad arrivarci lo scoprirebbe e gli altri uditori non sperimenterebbero né la fatica del cercare né la gioia dello scoprire. Piuttosto, ogni parola di nostro Signore ha la sua propria forma, e ogni forma ha le sue proprie membra, e ogni membro ha il suo proprio carattere. Ogni individuo comprende secondo la sua capacità e interpreta come gli è concesso.⁸⁰

⁸⁰ Citato in S. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Cistercian Studies Series 124), Cistercian Publications, Kalamazoo MI 1992², 49.

Copyright of Ho Theològos is the property of Euno Edizioni and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.