

RIVISTA BIBLICA

ISSN 0393-4853

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Estratto

del fascicolo n. 4 Anno 2014

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Esdra il coppiere, ovvero la versione siriana del libro di Esdra

Negli ultimi vent'anni c'è stato un fiorire di ricerche sul libro di Esdra-Neemia e la discussione finisce quasi sempre per porre al centro del problema il rapporto tra il cosiddetto libro di Esdra e quello di Neemia.¹ Sempre in questi ultimi anni, nella ricostruzione della storia della formazione del Pentateuco la legge portata da Esdra ha preso il posto che prima occupava la scoperta del libro della legge sotto Giosia. Non è, comunque, possibile dare un'idea sommaria di tutti i problemi storici e letterari sollevati dagli studi recenti perché le opinioni degli studiosi coprono ormai un ventaglio di posizioni tale da suscitare un certo scetticismo. Si va da chi ritiene inventato il personaggio di Esdra sulla base del Neemia storico, a chi ritiene inventato il personaggio Neemia sulla base dell'Esdra storico.²

Tutte queste ricostruzioni della storia della formazione del libro di Esdra-Neemia procedono in modo razionale, ovvero partono da elementi che disturbano il testo, come contraddizioni o incoerenze, e li distribuiscono nei vari passaggi o fasi che hanno man mano fatto crescere il testo fino alla forma definitiva in cui ci è giunto. Se l'origine del libro biblico è raggiungibile da una parte solo con una ricostruzione teorica, dall'altra la storia successiva del testo è ben documentabile dalla trasmissione manoscritta. Questa seconda parte è il versante della storia di cui ci occuperemo nelle pagine seguenti.

¹ M.J. BODA – P.L. REDDITT (edd.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Redaction, Rhetoric and Reader* (Hebrew Bible Monographs Series 17), Sheffield 2008, hanno raccolto le opinioni di quattordici studiosi che hanno pubblicato tesi di dottorato su questo libro, i quali sono tutti, tranne uno, a favore dell'unità del libro.

² Abbiamo offerto una prima storia della svolta degli studi su Esdra-Neemia nel nostro *Esdra-Neemia. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 23), Milano 1999, 32-45, l'abbiamo poi aggiornata con «Esdra-Neemia: bilancio di fine secolo», in *RivB* 52(2004), 289-338, e infine abbiamo presentato alcuni recenti studi in «Dalla periferia dell'impero: Esdra e Neemia», in M. MILANI – M. ZAPPELA (edd.), «*Ricerca la sapienza di tutti gli antichi*» (*Sir* 39,1): *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato* (*RivB Suppl.* 56), Bologna 2013, 123-137.

La versione siriana del libro di Esdra-Neemia è stata piuttosto trascurata dall'esegesi biblica. L'unico esegeta che l'aveva presa in considerazione fu Rudolph, che aveva curato anche l'edizione del testo ebraico per la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ma recentemente essa è stata abbondantemente usata nella *Biblia Hebraica Quinta*.³ Nelle pagine seguenti si vedrà come alcune caratteristiche di questa versione siano l'occasione per una riflessione metodologica. Verranno esaminate le prove abitualmente usate per identificare il traduttore o l'autore di un testo, per delimitare le unità e le parti di un libro, per dimostrare l'origine giudaica della traduzione.

Come identificare un traduttore

Il dibattito sul rapporto tra il cosiddetto libro di Esdra e quello di Neemia tiene conto soprattutto di caratteristiche presenti in un libro o in una sua parte e assenti nell'altro libro. Spesso però si tratta di una *petitio principii*: accettando la loro divisione in due libri, diventano significativi solo quegli elementi che li distinguono, mentre vengono sottovalutati gli elementi comuni oppure le differenze interne allo stesso libro (tecnicamente: *sovrastima intra-categoriale* versus *sottostima inter-categoriale*). Questo metodo richiama alla mente il noto dialogo del giovane Karl Popper con Alfred Adler: «gli riferii di un caso che non mi sembrava particolarmente adleriano, ma che egli non trovò difficoltà ad analizzare nei termini della propria teoria dei sentimenti di inferiorità, pur non avendo nemmeno visto il bambino. Un po' scon-

³ W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia samt 3. Esra* (HAT 20), Tübingen 1949, XX-XXI; D. MARCUS, *Ezra-Nehemia* (BHQ 20), Stuttgart 2006. Nell'edizione del 1905 della *Biblia Hebraica* di Kittel la versione siriana (basata su Walton) era citata esplicitamente 3x in Esdra e 27x in Neemia (22 di queste saranno riprese anche in *BHS*). Con la *BHS* aumenta la presenza: 53x in Esdra (20x solo in Esd 10) e 107x in Neemia (più di metà in Ne 10-13). L'editore della *BHQ* ha avuto a disposizione il manoscritto preparato da Micheline Albert per l'edizione del Peshitta Institute, perciò riporta tutte le varianti della versione siriana, che viene citata 375x in Esdra e 577x in Neemia (senza contare quando è ricordata a sostegno del testo masoretico). Nell'introduzione Marcus elenca anche un'ampia serie di varianti ricorrenti che eviterà poi di citare nell'apparato. L'interpretazione delle varianti è ridotta a una ristretta serie di categorie esplicative, sintetizzate in una sigla, ma l'uso di queste etichette crea una falsa immagine della traduzione siriana e lo stesso è già stato notato a proposito della traduzione greca da T. JANZ, «Le deuxième livre d'Esdras: clef de l'histoire textuelle de la Septante?», in *Annali di scienze religiose* 1(2008), 101-117.

certato, gli chiesi come poteva essere così sicuro. “A causa della mia esperienza di mille casi simili”, egli rispose; al che non potei trattenermi dal commentare: “E con questo ultimo, suppongo, la sua esperienza vanta milleuno casi”». ⁴ Spesso gli studiosi sono adleriani (verificazionisti) nell’accumulare prove a proprio favore, ma nello stesso tempo non esitano di diventare popperiani (falsificazionisti) quando ritengono sufficiente una sola obiezione per distruggere la tesi dell’avversario. Possiamo esemplificare la nostra affermazione osservando il trattamento che Rudolph riserva alla versione siriana e che costituisce di fatto il punto fisso per tutti gli studiosi posteriori. ⁵

Secondo Rudolph il confronto tra i due testi paralleli di Esd 2 e Ne 7 mostrerebbe che i due libri non sono stati tradotti in siriano dalla stessa persona. Egli si limita a portare tre esempi dagli ultimi versetti delle due liste parallele: la differente traduzione di בני עבדי שלמה («figli dei servi di Salomone» in Ne 7,57.60, ma «figli di *br*, figli di *šlym*» in Esd 2,55.58), di הצבאים («figli dell’esercito» in Esd 2,57, ma «figli di *šwbyn*» in Ne 7,59) e di התרשתי («capi d’Israele» in Esd 2,63, ma «anziani dei sacerdoti» in Ne 7,63). Osserviamo con attenzione i tre argomenti cominciando dall’ultimo. ⁶

Nel testo masoretico il termine התרשתי ricorre solo in Esdra-Nemìa e ha sempre creato difficoltà. La LXX e la Vulgata l’hanno traslitterato come nome proprio (Αθηρσαθα, *Athersatha*), oggi lo si interpreta come un titolo onorifico o d’ufficio, ma spesso si evita di tradurlo e si adatta la parola ebraica alla propria lingua come hanno fatto le versioni antiche («tirshata»). Invece, la versione siriana lo traduce in modi diversi:

⁴ K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna 1989, 64.

⁵ A.H.J. GUNNEWEG, *Esra* (KAT XIX 1), Gütersloh 1985, 20, e J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (OTL), London 1989, 72, ripetono il giudizio di Rudolph. J.M. MYERS, *Ezra, Nehemiah* (AncB 14), New York 1965, LXVI-LXVII, rimanda ad A. KLOSTERMANN, «Esra und Nehemia», in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1898, V, 500-523, dove la presentazione della versione siriana è molto accurata. H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco, TX 1985, non ne parla.

⁶ Riprendiamo gli argomenti dal nostro lavoro di dottorato condotto sotto la guida del prof. Craig Morrison: C. BALZARETTI, *The Syriac Version of Ezra-Nehemiah. Manuscripts and Editions, Translation Technique and Its Use in Textual Criticism* (Biblica et Orientalia 51), Roma 2013, 97-98.105-106.

(Esd 2,63) «e dissero a loro *i capi d'Israele*» (*ryš' d-'ysryl'*);
 (Ne 7,65) «e dissero a loro *gli anziani dei sacerdoti*» (*qšyš' d-kwmr'*);
 (7,69) «*gli anziani dei sacerdoti* diedero al tesoro» (*qšyš' d-kwmr'*);
 (8,9) «disse Neemia *il capo dei sacerdoti*» (*ryš' d-kwmr'*);
 (10,2) «disse Neemia *l'anziano* figlio di Hanania *capo dei sacerdoti* e Zerahya» (*qšyš' ... ryš' kwmr'*). Qui si tratta di una doppia traduzione, perché il testo masoretico ha «disse Neemia il tirshata figlio di Hakalyah e Sedecia».

Il significato che ci si aspetta dal contesto non è un nome proprio, ma una specie di titolo d'ufficio e le traduzioni dal Cinquecento in poi lo interpretano come un titolo, anche senza appoggio filologico. Anche se queste cinque ricorrenze sembrano mostrare una mancanza di coerenza nella traduzione dello stesso termine, in realtà viene sempre conservato lo stesso significato di «capo».⁷

Mentre חַדְרֵי הַחַדְרֵי ricorre più volte nel libro, gli altri due casi citati da Rudolph si trovano solo nelle due liste parallele. בני עבְדֵי שְׁלֹמֹה è tradotto in due modi anche nella LXX: «figli dei servi di Salomone» prima è υἱος Ἀβδησελμα (Esd 2,55.58) e poi υἱος δουλων Σαλομων (Ne 7,57.60). In siriano questo fenomeno è ancora più frequente: «i figli dei servi di Salomone» prima sono «figli di Abar <figli di> Shalim» (*bny 'br bny šlym*: Esd 2,55) e poi «figli di Abar e di Shalim» (*bny 'br w-šlym*: 2,58),⁸ ma nel testo parallelo sono sempre «figli dei servi di Salomone» (*bny 'bdy šlymwn*: Ne 7,57.60).

Lo stesso capita con חֲבִיִּים «Haššebayim» che prima è tradotto *hlyt'* (Esd 2,57: ἀσεβαιν, *Asebaim*), un termine che richiama l'idea di «forza» (*hlytn*), ma è poi traslitterato *bny šwbyn* «figli di Sobin» (Ne 7,59: υἱος Σαβαιμ, *Sabaim*): qui l'articolo è stato interpretato come una indicazione di collettivo: «quelli di Sobim». La traduzione *hlyt'* suppone che חֲבִיִּים sia stato inteso nel senso della formula יְהוָה צְבָאוֹת «Signore degli eserciti» che è abitualmente tradotta *mry' hlytn*.

⁷ Il riferimento al contesto può spiegare la traduzione siriana, ma può anche darsi che ci sia stato un tentativo di analisi etimologica identificando in שָׂר il riferimento a «capo» (רֹאשׁ), infatti l'ossessione etimologica è un fenomeno noto e diffuso. Delle varie etimologie di questo termine ne abbiamo discusso in BALZARETTI, «Dalla periferia dell'impero», 136-137. Anche la LXX non è coerente: lo traslittera in Esd 2,63 = Ne 7,65; in Ne 7,69 traduce Νεεμια; non è tradotto nelle altre due ricorrenze, dove è apposizione di Neemia.

⁸ Forse 'br è una corruzione da 'bd, a causa della somiglianza dell'ultima lettera, che differisce solo per il punto diacritico.

Dunque, dovremmo concludere sulla base degli ultimi due casi che anche nella LXX e nella Vulgata i due libri sono stati tradotti da due persone differenti! Ma non è invece la traduzione differente a mostrare che siamo davanti a una tecnica dello stesso traduttore? Il caso di *התרגומא* sembra mostrarlo chiaramente. In tal caso potremmo forse parlare di doppia traduzione «differita»: un termine, o un'espressione, che ricorre due volte e in passi diversi del testo masoretico è tradotto in due modi diversi in siriano.⁹ Si tratta di parole ebraiche che possono essere interpretate in due o più modi e ambedue le traduzioni vengono conservate, ma in passi diversi del libro.¹⁰

Rudolph applica inoltre lo stesso ragionamento alla versione araba di Esdra-Neemia: poiché nella versione stampata nella poliglotta di Londra (che copia integralmente dalla poliglotta di Parigi) ci sono due titoli diversi, allora egli deduce che i due libri siano l'opera di due traduttori diversi.¹¹ I due titoli sono: «il primo libro di Esdra lo scriba, il lettore della Legge» e «secondo libro di Esdra, il sacerdote». Benché sia uno dei collaboratori della *BHS*, Rudolph sembra ignorare che i titoli nelle edizioni a stampa sono messi dagli editori.¹² A questo proposito si possono fare due osservazioni. In primo luogo, si deve correggere l'affermazione abituale secondo cui il manoscritto usato dall'editore Gabriel Sionita corrisponderebbe al manoscritto arabo 1 della Biblioteca Nazionale di

⁹ Una definizione di doppia traduzione si trova in Z. TALSHIR, «Double Translations in the Septuagint», in C.E. COX (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem, 1986* (Septuagint and Cognate Studies 23), Atlanta, GA 1987, 21-63, qui 26. Usiamo «differita» per distinguere questa doppia traduzione dal «remote doublet» di cui parla E. TOV, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72), Leiden 1999, 528, cioè quando uno dei due elementi di una doppia traduzione è trasmesso in un punto differente. M.A. KNIBB, *Translating the Bible: the Ethiopic Version of the Old Testament* (The Schweich Lectures of the British Academy 1995), Oxford 1999, 96, osserva che anche in etiopico certe parole sono traslitterate in un passo e tradotte in un altro. Questo è stato notato in P-Re anche da D.M. WALTER, «The Use of Sources in the Peshitta of Kings», in P.B. DIRKSEN – A. VAN DER KOOIJ (edd.), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden, 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute 8), Leiden 1995, 187-204, e lo chiama «deliberate dissimulation» (190).

¹⁰ Abbiamo presentato una serie di esempi di traduzioni diverse di passi paralleli in «Aspetti retorici della versione siriana di Esdra-Neemia», in R. MEYNET – J. ONISZCZUK (edd.), *Studi del terzo convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric* (Retorica Biblica e Semitica 2), Roma 2013, 109-125. Lì abbiamo descritto questa caratteristica con la terminologia della retorica classica come *variatio*.

¹¹ Rudolph non lo dice ma sta ripetendo l'argomento di KLOSTERMANN, «Esdra», 501.

¹² Vedi sotto alla nota 26 il curioso caso dell'edizione del Peshitta Institute.

Parigi, che segue la tradizione della LXX. Chi ha studiato la versione araba dei libri storici dell'AT si è basato solo sulla poliglotta e non sapeva che il manoscritto di Parigi conteneva due forme del testo di Neemia:¹³ nel manoscritto il testo prosegue ininterrottamente da Esd 1 a Ne 2,13, poi segue un colofone e mezza pagina bianca (f. 206r), dalla pagina successiva il testo riprende da Ne 1 (f. 206v: questo è il testo ripreso della poliglotta). Però la parte ripetuta due volte (Ne 1,1–2,13) presenta un testo diverso, a cominciare dall'*incipit*, dove si nota che i nomi propri sono trascritti in modo diverso e il nome del mese prima è «chisleu» e poi è il «nono mese».¹⁴ In secondo luogo, sappiamo che nelle edizioni a stampa i titoli sono apposti dagli editori, infatti nel manoscritto arabo il titolo della traduzione di Esdra *alpha* è «libro primo di Esdra il sacerdote, lettore della Legge» (f. 196v) e quello di Esdra *beta* (= Esdra-Neemia) è «libro secondo di Esdra il sacerdote, lettore della Legge» (f. 202r). Dunque, l'argomento proposto da Rudolph va rovesciato: l'editore avrebbe sfruttato il duplice titolo «sacerdote e scriba» che accompagna sempre il nome Esdra per usarlo come indicatore dei due libri della tradizione latina. D'altronde anche il titolo «libro di Esdra il profeta», nel manoscritto siriano su cui si basa la poliglotta, probabilmente è stato preso dall'*incipit* dell'apocrifo *IV Ezrae* della tradizione latina: *Liber Ezrae prophetae*, in alcuni manoscritti indicato come *secundus*.

L'esame dell'argomentazione di Rudolph ci porta alla conclusione che quando si raccolgono le cosiddette «prove» si tende a esagerare le somiglianze tra un gruppo di elementi, ovvero «si accentuano le differenze tra gruppi classificati in un certo modo e si minimizzano le stesse differenze all'interno di questi gruppi».¹⁵ Si tratta di un noto mecca-

¹³ A. ROEDIGER, *De origine et indole arabicae librorum V.T. historicorum interpretationis*, Halis Saxoni 1829, §§ 39–44, ritiene che la versione araba di Neemia sia stata fatta sulla base della Peshitta e che ci furono due traduttori: uno giudeo avrebbe tradotto fino a 9,27 (in un secondo tempo sarebbe intervenuto un interpolatore cristiano siriano) e uno cristiano avrebbe tradotto la parte successiva. L'intervento di un traduttore ebreo è richiesto perché in quei capitoli l'arabo a volte è simile all'ebraico, a differenza del siriano. L'origine siriana della versione araba si riconosce grazie alle peculiarità del testo siriano rispetto a quello masoretico: omissioni e aggiunte, interpretazione dei passi difficili, trascrizione dei nomi propri.

¹⁴ La prima volta si trova *hd' kl'm n'my' 'bn 'jly' lm'kn fy šhr h's'blw*, la seconda volta si trova *hī'b nḥmy' 'bn hlg'y' k'h'n 'l-kbyr wk'n fy 'l-šhr 'l-t's'*. Forse la prima volta bisogna interpretare «figlio di Ahalya», leggendo *h* invece di *j*, che in arabo si distinguono solo per un punto diacritico (*'hly'* invece di *'jly'*).

¹⁵ H. TAJFEL – A.L. WILKES, «Classification and Quantitative Judgement», in *British Journal of Psychology* 54(1963), 101–114, qui 113. Questo articolo è alla base di nume-

nismo studiato dalla psicologia cognitiva e che viene definito un *bias*, una distorsione. I recenti studi sulla *translation technique* hanno mostrato l'inconsistenza di ragionamenti basati su singoli elementi isolati dal loro contesto generale: i tre casi citati da Rudolph hanno un significato totalmente diverso alla luce delle caratteristiche generali della versione siriana.

L'unità del libro e le sue conseguenze

Al di fuori della tradizione latina, Esdra-Neemia costituisce un unico libro, ma lo studioso occidentale si serve di edizioni della Bibbia che già lo dividono in due libri e questa divisione viene anche confermata da tutti i commentari e da quegli studi che si dedicano a uno solo dei due libri. La tradizione occidentale finisce anche per influenzare l'edizione curata dal Peshitta Institute, dove si legge che il colofone «alla fine del libro di Neemia (*sic*) legge “fine del libro di Esdra lo scriba”».¹⁶ La presenza negli antichi elenchi canonici di due libri di Esdra fa riferimento alla tradizione greca e spiega anche una particolarità del famoso manoscritto dell'Ambrosiana (7a1) usato come testo base per l'edizione della Peshitta di Leiden. In questo manoscritto il posto della traduzione di *Esdra alpha* è occupato dalla traduzione dell'apocrifo *IV Ezrae*.¹⁷ Infatti, alla fine dell'apocrifo leggiamo «è finito il primo di-

rosi studi sulla categorizzazione, ma anche sui pregiudizi e sugli stereotipi. I *biases* di Rudolph potrebbero venir descritti anche come *biases* di arricchimento, perché cercano solo convalide alla propria tesi e ignorano la possibilità di trovarsi di fronte a un'eccezione; si tratta dunque di un'economia cognitiva perché si sfruttano unicamente i dati che abbiamo già a disposizione.

¹⁶ Così M. ALBERT, *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version, Part IV Fasc. 4. Ezra and Nehemiah - 1-2 Maccabees*, Leiden 2013, XVI. Non è chiaro perché siano state dimenticate molte varianti nell'apparato critico: sarà opportuno completarlo col nostro (BALZARETTI, *The Syriac Version*, 368-381). Viene anche erroneamente identificata una famiglia di tre manoscritti 17a5 17a11 18g2 (XIII): gli ultimi due manoscritti vanno eliminati perché sono stati copiati dall'edizione stampata nella poliglotta, infatti 17a5 è appunto il manoscritto che è servito per fare la poliglotta! *L'eliminatio codicum descriptorum* è una tappa dell'edizione critica trascurata anche dagli editori della BHS: le sigle pc (*pauci* 3-10 manoscritti), nonn (*nonnulli* 11-20), mlt (*multi* più di 20) non hanno alcun valore perché i manoscritti *ponderantur non numerantur*. I molti manoscritti potrebbero discendere da un unico antografo!

¹⁷ K. SAMIR, «Old Testament, Arabic Versions», in *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991, VI, 1827-1840, cita quattro manoscritti della più antica versione araba che hanno questo stesso ordine di successione (1829).

scorso di Esdra», perciò il titolo di Esdra-Neemia è «dello stesso Esdra secondo discorso».¹⁸

Meno noto è che la divisione in due libri è piuttosto recente, non risale affatto a Origene come tutti ripetono. Il passo di Eusebio in cui si fa riferimento a Origene va letto nel suo contesto, perché si tratta di un confronto tra la LXX e i ventidue libri degli ebrei: «βασιλειων α β presso di loro in un libro unico: Samuele, “il chiamato da Dio”; βασιλειων γ δ in uno solo: *Ouammelch David*, che significa “regno di David”; Παραλειπομενων α β in uno solo: *Dabreia mein*, che significa “parole dei giorni”; Εζρας α β in uno solo: Esdra, cioè “soccorritore”». Eusebio prosegue dicendo che in ebraico il libro di Geremia comprende anche le Lamentazioni e la Lettera di Geremia e che «al di fuori di questi ci sono i Maccabei che sono intitolati *Sarbethsabanaiel*» (*Storia ecclesiastica* 6,25,2). Dunque, i due libri di Esdra di cui parla Origene sono quelli della LXX. Invece, la separazione a parte del libro di Neemia proviene dall’abitudine nei manoscritti latini medievali di riportare a margine di Ne 1,1 il nome «Neemia».¹⁹ L’aggiunta di un titolo o di ele-

¹⁸ Probabilmente lo scriba di 7a1 non aveva a disposizione la traduzione di Esdra *alpha*, ma conosceva la disposizione dei libri secondo la LXX. Questa spiegazione rende superflua l’ipotesi di P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire* (SC 144), I, Paris 1969, 162, secondo cui la presenza di *ApocBar*, *4Ezr* e del VI libro della *Guerra giudaica* in 7a1 riflette una ipotetica tradizione giudeo(-cristiana) sulla commemorazione della presa di Gerusalemme.

¹⁹ Lo ha dimostrato T. DENTER, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes. Eine Kanongeschichtliche Untersuchung*, Marienstatt 1962, che abbiamo riassunto nel nostro *Esdra-Neemia*, 200-201, e in *The Syriac Version of Ezra-Nehemiah*, 15-17. L’abitudine di considerare i due libri come autonomi ha prodotto diversi equivoci, soprattutto nei cataloghi dei manoscritti, dove spesso si trova solo Esdra senza indicazione di Neemia, per cui alcuni pensano che manchi il libro di Neemia. Un esempio della convinzione che Esdra-Neemia siano due libri distinti è in J. GWYNN, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible. Part II: Old Testament. Extracts from the Syro-Hexaplar Version of the Septuagint Made in the Seventh Century by Paul of Tella. Genesis: Leviticus: 1 and 2 Chronicles: Nehemiah*, London-Oxford 1909, XVII-XVIII. Poiché dopo il titolo «ancora: dal secondo libro di Esdra» vengono riportati solo estratti da Neemia, egli conclude che con questo titolo si indica il libro di Neemia e quindi sia stato saltato il libro di Esdra. Anche C.C. TORREY, «Portions of First Esdras and Nehemiah in the Syro-Hexaplar version», in *AJSL* 23(1906-07), 65-74 (= *Ezra Studies*, Chicago, IL 1910, 1-10), afferma che il libro di Esdra canonico non è rappresentato (4). La classificazione occidentale condiziona anche J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Roma 1719-1728, III-1, 6, che scrive: «Tres Esdrae libri apud Syros leguntur, quorum primus et tertius nomini ejus inscripti sunt, secundus Nehemiae dicitur. At duo priores ex Hebraico fonte translati sunt: tertius ex versione Graeca. Prodiere tom. I. et 4. Polyglott. Londinen». Anche l’affermazione secondo cui la Bibbia

menti che segnano una cesura nel testo costituisce un intervento di natura paratestuale, che dipende dalle abitudini editoriali delle diverse epoche e che possono influire sulla comprensione del testo.²⁰

La conseguenza della divisione in due libri ha avuto un effetto negativo negli studi sulla versione siriana di Esdra-Neemia: Hawley ha studiato il testo di Esdra seguendo l'edizione di Lee del 1823, che in realtà riproduce quello delle poliglotte del Seicento, e Harris ha studiato Neemia sul manoscritto dell'Ambrosiana.²¹ Ora, poiché i due lavori si basano su due forme diverse del testo siriano, non è molto significativo il confronto tra i loro risultati e i dati statistici limitati a uno solo dei due libri non hanno un valore rappresentativo.²²

Oggi gli studiosi davanti al cosiddetto «libro di Neemia» pensano di leggere le memorie di Neemia e che il protagonista sia Neemia, ma il lettore antico, non condizionato dalla Vulgata, quando legge i ventitré capitoli dell'unico libro di Esdra come si ricostruisce mentalmente la storia che sta leggendo?

Un lettore, man mano che prosegue nella lettura di un testo si costruisce un mondo possibile di riferimento, si formula delle ipotesi sulla prosecuzione della storia e man mano che procede nella lettura verifica le sue ipotesi ed eventualmente le riformula.²³ Quando questo let-

rabbinnica di Ben Hayyim del 1524-1525 divide il libro in due non è corretta, perché si tratta solo di una indicazione marginale come nei manoscritti medievali senza spezzare in due il libro; inoltre va ricordato che lo stampatore era cristiano (Daniel Bomberg).

²⁰ G. GENETTE, *Soglie. I dintorni del testo*, Torino 1989, 55-101. La trasformazione di un elemento del testo in paratesto si nota nella tradizione manoscritta dove spesso anche le seguenti parole sono scritte in rosso, come a segnare una sezione del libro: «e questa è la copia della lettera che mandarono al re Artaserse» (Esd 4,11) e «numero dei figli d'Israele» (Ne 7,7). Ne 1,1a viene definito *Einführung* (Rudolph), *Überschrift* (Bertheau 1862, Gunneweg, Schunck 2009), *title* (Keil 1888, Blenkinsopp), *superscription* (Ryle 1897), *heading* (Williamson), *inscriptio* (Ioannes Wolphius 1570).

²¹ C.A. HAWLEY, *A Critical Examination of the Peshitta Version of the Book of Ezra* (Contributions to Oriental History and Philology 7), New York 1922; R.L. HARRIS, *The Peshitta to Nehemiah, a Textual-Critical Analysis*, Philadelphia, PA 1947 (tesi inedita: Dropsie College).

²² Per esempio, l'aver considerato i due libri come opere differenti ha impedito di cogliere la tendenza della versione siriana nel trattare gli elementi ricorrenti, come nel caso dei «cantori» (מְשֻׁרְרִים) che nel testo masoretico di Esdra-Neemia compaiono 21x e quasi sempre sono tradotti «inservienti» (מַסְמִנִּים). Hawley spiega le ricorrenze in Esdra come un errore dovuto alla somiglianza con מְשֻׁרְרִים, invece Harris non lo nota, benché ricorra 17x solo in Neemia.

²³ U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Studi Bompiani 22), Milano 1979.

tore arriva a Ne 6,7 incontra nella versione siriana un'aggiunta rispetto al testo ebraico che per noi solleva una serie di problemi. Quando i nemici cercano di fermare la ricostruzione delle mura, Sanballat manda a Neemia una lettera in cui riporta la diceria secondo la quale Neemia starebbe per diventare re dei giudei e avrebbe anche stabilito dei profeti per proclamarlo re:

⁵Allora Sanballat, per la quinta volta, mi mandò a dire la stessa cosa per mezzo del suo servo, che aveva in mano una lettera aperta, ⁶nella quale stava scritto: «Si sente dire fra queste nazioni, e Gasmu lo afferma, che tu e i Giudei meditate di ribellarvi e perciò tu costruisci le mura e, secondo queste voci, tu diventeresti loro re ⁷e avresti inoltre stabilito profeti, perché proclamino di te a Gerusalemme: “Vi è un re in Giuda!”. Ora questi discorsi saranno riferiti al re. Vieni dunque e consultiamoci insieme». ⁸Ma io gli feci rispondere: «Non è come tu dici. Tu inventi!» (trad. CEI 2008).

Al v. 7 in ebraico leggiamo: «vi è un re in Giuda», ma in siriano leggiamo: «ecco regna Esdra in Giuda». Le domande che sorgono sono due: perché è stato aggiunto un soggetto e perché questo soggetto è Esdra?

La risposta alla prima domanda è evidente: per tradurre il testo ebraico bisogna aggiungere qualcosa, come risulta dal confronto tra le versioni antiche e come mostra la variante luciana o antiochena:

וְנָם נְבִיאִים הָעֹמְדִים לְקָרָא עֲלֶיךָ בִּירוּשָׁלַם לֵאמֹר מֶלֶךְ בִּיהוּדָה (Vg) *et prophetas posueris qui praedicent de te in Hierusalem dicentes rex in Iudaea est*

(LXX) καὶ πρὸς τοῦτοις προφήτας ἔστησας σεαυτῷ ἵνα καθίσῃς ἐν Ἱερουσαλὴμ εἰς βασιλέα ἐν Ἰουδα (LXX) e oltre a queste cose hai stabilito profeti per te, affinché tu ti insedi in Gerusalemme come re in Giuda

(L) καὶ πρὸς τοῦτοις προφήτας ἐξηγείρας σεαυτῷ κερυσσεῖν περὶ σου ἐν Ἱερουσαλὴμ λεγοντας οτι ἐβασίλευσας ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ (L) e oltre a queste cose hai fatto sorgere profeti per te per proclamare di te in Gerusalemme dicendo che sei diventato re nella Giudea

'p nby' 'qymt l-mtnbyw 'lyk b-'wršlm w-'mryn e avresti stabilito anche profeti per profetizzare²⁴ a tuo riguardo in Gerusalemme e dicono: <ecco> regna <Esdra> in Giudea²⁵
d-b' 'mlk 'zr' b-yhwd

²⁴ Si noti la tecnica del traduttore: לְקָרָא «per proclamare» è stato tradotto coerentemente coi profeti come soggetto: «per profetizzare».

²⁵ Naturalmente si possono inventare ipotesi come fa H. GOTTHARD, *Der Text des Buches Nehemia*, Riga-Mitau-Jelgavā 1932-1938, 150, secondo cui all'origine c'era אַתָּה «tu», che sarebbe poi caduto a causa del successivo וְעַתָּה.

Per capire come mai nella versione siriana il soggetto sia diventato Esdra dobbiamo prendere le mosse da più lontano, perché la tradizione ci ha abituati a vedere in Neemia il protagonista di questa scena. Nel testo masoretico Esdra era stato presente sulla scena in Esd 7–10, poi si legge in Ne 1,1a דברי נחמיה בן חכליה «parole/atti (λόγοι, *verba*) di Neemia figlio di Hakalyah». Da questo punto le Bibbie stampate hanno introdotto il titolo «libro di Neemia» che spezza l'unità di Esdra-Neemia e anche i commentatori hanno introdotto l'etichetta «Memorie di Neemia» per indicare le sezioni in cui la narrazione è in prima persona singolare (*Ich-Bericht*) e che inizia a questo punto. Esdra ricomparirà solo a Ne 8 per la lettura pubblica della Legge, per cui i commentatori presumono che in Ne 1–7 il protagonista che narra la storia sia sempre Neemia, benché non compaia mai il nome di Neemia al di fuori del presunto titolo con cui inizia questa sezione del libro.²⁶

In realtà non ci sono molti indizi per identificare l'*io* narrante delle Memorie di Neemia nel testo ebraico. In Ne 12,26 Neemia è chiamato הפחה «governatore» e compare di fianco a Esdra sacerdote e scriba, ma dal momento che in Ne 5,14 il narratore sembra definirsi «governatore» allora si potrebbe concludere che il narratore sia Neemia; però il termine qui usato non è chiaro: invece di פחה (ἄρχοντα αὐτῶν, *dux*) ci si aspetterebbe piuttosto פתח e perciò sono state avanzate diverse proposte di correzione o di interpretazione. Quindi, in nessuna parte di questo libro compare esplicitamente il nome di Neemia per identificare il soggetto parlante; anzi, tutte le volte che compare il nome di Neemia o il suo titolo di *tirshata*, ci si riferisce a lui in terza persona (Ne 8,9; 10,2; 12,26.47).²⁷

Ritorniamo invece all'interpretazione della versione siriana. L'*io* narrante ha un intenso scambio di battute coi suoi nemici e costoro gli rinfacciano che lui starebbe ricostruendo le mura per ribellarsi e che gira la

²⁶ Anche l'edizione del Peshitta Institute curata da Albert (25) isola Ne 1,1a come fosse il titolo e stranamente lo pone tra parentesi uncinate < > che servono a indicare un titolo che non ricorre nel testo ebraico e greco!

²⁷ Oltre che nel cosiddetto titolo e in queste quattro citazioni, il nome di Neemia ricorre altre tre volte, ma si tratta di altre persone: uno è figlio di Azbuq (Ne 3,16), un altro era tornato con Zorobabele (Esd 2,2; Ne 7,7). Sempre tra i rimpatriati con Zorobabele ci fu un *tirshata* (Esd 2,63; Ne 7,65.69). Alcuni commentatori antichi distinguevano il Neemia *tirshata* (Esd 2,63) dal Neemia figlio di Hakalyah, così G.G. SCALIGERO, «Animadversiones in cronologia Eusebii», in *Thesaurus temporum*, Amsterdam 21658, 105.

voce: «stai diventando il loro re» (Ne 6,6). Poi lo accusano anche di aver stabilito dei profeti a questo scopo per dichiarare: «ecco regna Esdra» (6,7). In questo modo l'*io* narrante è chiaramente indicato come Esdra.

Se ora rileggiamo tutta la versione siriana pensando sempre a Esdra come *io* narrante e come protagonista anche del cosiddetto libro di Neemia, allora tutto il libro acquista una sua coerenza narrativa. Esdra riceve l'incarico ufficiale da Artaserse di imporre la Legge e i giudici, perciò giustamente può essere considerato il governatore cui si rivolgono i giudei in Ne 5 e con cui si scontrano i nemici. Inoltre il libro acquista anche una coerenza stilistica, perché l'*io* che recita sulla scena è sempre quello di Esdra: esso compare dopo la lettera di Artaserse (Esd 7,28) e prosegue fino a 9,15; Esd 10 prosegue in terza persona con l'argomento sui matrimoni misti, iniziato nel capitolo precedente, e poi riprende di nuovo la prima persona in Ne 1, dove il protagonista ha la stessa reazione di sconforto e poi di preghiera come in Esd 9.²⁸ Anche la cronologia diventa coerente: Esdra riceve l'incarico nel settimo anno di Artaserse, poi nel ventesimo anno ritorna a Gerusalemme e quando arriva si comporta come la prima volta (Ne 2,11 = Esd 8,32). L'*io* narrante torna poi una terza volta a Gerusalemme dopo l'anno trentaduesimo di Artaserse (Ne 13,6).²⁹ In questo modo il soggetto narrante è sempre Esdra fino a Ne 7,71. Quando in Ne 8,1 il popolo va da Esdra a chiedere la lettura del libro, il racconto riprende in terza persona. Ci si trova così nella stessa situazione di quando il popolo si rivolse a Esdra per risolvere il problema dei matrimoni misti, col passaggio alla terza persona in Esd 10.

Questa ricostruzione troverebbe conferma anche dalle confusioni presenti negli scrittori siriani, che attribuivano a Esdra certi fatti riguardanti Neemia. Teodoro bar Koni (VII sec.) allude alla leggenda riportata in 2Mac 1,18-22 secondo cui Neemia (ma bar Koni non lo nomina) dopo la ricostruzione del tempio e dell'altare offrì sacrifici, li rico-

²⁸ La critica letteraria e delle fonti ha notato molti parallelismi nella descrizione dei due personaggi, per cui molti hanno pensato che Esdra sia stato inventato dall'autore del libro per creare una coppia di personaggi fondatori all'inizio di una nuova epoca storica, sul tipo dei parallelismi tra Mosè e Giosuè. Il parallelismo secondo alcuni avrebbe invece lo scopo di esaltare Esdra a spese di Neemia.

²⁹ Anche la tradizione ebraica ha cercato di risolvere i problemi cronologici concentrando i tempi della narrazione: Ciro, Dario e Artaserse sono la stessa persona (*Rosh ha-shanah* 3b). Il passo del Talmud è ripreso anche da Rashi: A.J. ROSENBERG (ed.), *Mikraoth Gedoloth: a New English Translation. The Books of Daniel, Ezra, Nehemiah*, New York 2000, 131.

prì di fango e poi il fuoco si accese miracolosamente; alla fine conclude che «questo lo ha riferito Esdra lo scriba».³⁰ Forse pensava che il libro in cui si parlava di queste cose fosse appunto quello di Esdra, dove si parla della costruzione del tempio e dell'altare. Ma dal VI secolo inizia un influsso della patristica greca sulla letteratura siriana, perciò comparirà anche Neemia nella posteriore produzione siriana.

(a) *Risposta ad alcune obiezioni.* La versione siriana si scontra con la consolidata abitudine di leggere le Memorie di Neemia a partire da Ne 1. Una prima obiezione alla nostra ricostruzione è il fatto che nel testo ebraico l'*io* narrante sembra parlare di «Esdra lo studioso» in terza persona, all'interno di una lista di nomi in Ne 12,36. Questo non costituisce un problema per la versione siriana, perché l'*io* narrante è stato eliminato: la prima persona singolare di 12,31 è stata trasformata in terza plurale, per cui l'*io* resta solo in 12,38.40. Dunque, 12,31-37 non appartiene alla sezione in prima persona, ma prosegue la narrazione in terza persona.³¹

Una seconda obiezione è la definizione di Neemia come «governatore» (Ne 12,26), che, come abbiamo visto, sembra sia la definizione che dà di sé stesso il narratore in Ne 5,14. Il siriano traduce פחה sempre con *šly'* «governatore» tranne in Ne 12,26 dove traduce col termine generico di *rš'* «capo»; inoltre qui invece di *nḥmy'* «Neemia» si legge *nḥm'yl*.³² Dunque, anche questo riferimento a Neemia viene cancellato. Inoltre, «Neemia il tirshata figlio di Hakalya» diventa «Neemia l'anziano figlio di Hanani» (Ne 10,2 *nḥmy' qšyš' br ḥnny'*) eliminando così ogni riferimento al «Neemia figlio di Hakalya» che compariva all'inizio in Ne 1,1.

³⁰ THEODORUS BAR KONI, *Liber scholiorum I* (CSCO 55. Scriptores Syri 19), Paris 1910, 318, *Mimrā* 4,40.

³¹ La trasformazione in terza plurale di 12,31 assieme alla traduzione del problematico וַחֲלָלוּ «processioni» (?) con *whlw* «andarono» (καὶ διήλθον, *et ierunt*) crea una prosecuzione della struttura tra 12,30-31: «e si purificarono... e purificarono... e fecero salire... e stabilirono... e andarono». Nello stesso contesto si trova un altro personaggio di nome Esdra, infatti colui che narra dice che un Esdra stava nell'altra metà della processione (Ne 12,33), però non si tratta dell'Esdra «scriba e sacerdote» perché altrove compare sempre con uno di questi due titoli, inoltre qui è al quarto posto di una lista. Un altro Esdra tornato con Zorobabele e Giosuè è citato in Ne 12,1.13.

³² Questo nome è la traduzione di נחמני in Ne 7,7, dove si tratta di evitare l'equivoco di due Neemia: «Neemia (נחמיה, *nḥmy'*)», Azaria, Raamyah, Nahamani (נחמני, *nḥm'yl*). Nahamani manca nel testo parallelo di Esd 2,2.

Una terza obiezione è il cosiddetto titolo del libro di Neemia: «דברי נחמיה בן חכליה» «parole (atti) di Neemia figlio di Hakalya» (*ptgmy nḥmy' br ḥlqy*). Abbiamo già osservato che l'isolamento di Ne 1,1a e la sua trasformazione in titolo va considerata una manipolazione. È una constatazione comune per noi che un testo abbia un titolo e un titolo indichi un testo, però il titolo non appartiene al testo e svolge diverse funzioni.³³ Il titolo «libro di Esdra» contiene due informazioni: l'argomento di cui si parla, cioè «Esdra» (titolo tematico, nella terminologia di Genette), e la forma di quest'opera, cioè un «libro» (titolo rematico). Il titolo anticipa in forma sintetica un senso e il lettore lo rielabora creandosi delle aspettative nel testo. Dunque, il lettore antico si trovava davanti un unico libro il cui titolo faceva riferimento a Esdra ed era ovvio pensare che costui fosse il protagonista principale. Una controprova è costituita dal lettore moderno, che leggendo il titolo «libro di Neemia» pensa invece che colui che parla all'inizio in prima persona sia Neemia.

L'influenza del titolo sulla comprensione del libro è confermata dall'iconografia. Infatti, la scena rappresentata nella miniatura del manoscritto siriano 12a1 (o *Buchanan Bible*, f. 194v) che precede l'inizio del nostro libro rappresenta Esdra con due compagni davanti a Ciro che porge un rotolo. C'è stata la fusione tra l'inizio del libro, dove compare Ciro, e il successivo invio di Esdra a opera di Artaserse.³⁴ La stessa scena si vede in un manoscritto tedesco del XIV sec., mentre in una Bibbia stampata a Lubeca nel 1494 si vede Dario ed Esdra che osservano insieme la ricostruzione del tempio.³⁵ In tutti questi casi siamo sicuri dell'identificazione dei personaggi perché i nomi sono stati scritti a fianco delle figure. Dall'iconografia troviamo anche una curiosa conferma all'appellativo «re» attribuito a Esdra: su una predella di un altare della seconda metà del XV sec. si trova l'iscrizione: «REI EXDRAS».³⁶

³³ H.J. WULFF, «Semiotische Dimensionen des Titels», in ID. (ed.), *Zur Textsemiotik des Titels* (Papiere des Münsteraner Arbeitskreises für Semiotik 12), Münster 1985, 157-198.

³⁴ Vedi la riproduzione in L.-A. HUNT, «The Syriac Buchanan Bible in Cambridge: Book Illumination in Syria, Cilicia and Jerusalem of the Later Twelfth Century», in *OCF* 57(1991), 331-369, qui 357.

³⁵ W.J. MÜLLER – E. FÖRSTER, «Esra», in *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, Stuttgart 1973, VI, coll. 25-40, illustrazioni n. 5 e n. 7; alla col. 29 viene anche ricordato che in un codice latino accanto a Dario si trova Neemia invece di Esdra.

³⁶ *Ibid.*, col. 36.

Ritorniamo alla terza obiezione. Per molti Ne 1,1a sarebbe il titolo del libro, perché רברי seguito da nome proprio di persona compare tre volte all'inizio di un libro (Ger; Am; Qo). Ma si potrebbe far presente che la stessa formula si trova due volte come divisione interna di un libro (Pr 30,1; 31,1) e anche nella conclusione (Gb 31,40; Ger 51,64).³⁷ Certamente nella versione siriana la formula non costituisce un titolo, perché ognuno di questi libri ha un suo titolo, indicato con *ktb'* «libro» (Ger; Qo) oppure *nbywth* «profezia» (Am).³⁸

(b) *Come leggere ora il testo ebraico?* La versione siriana non ha identificato un elemento di frattura nella formula che per noi è diventata il titolo della parte successiva del libro. Ma allora come l'ha intesa? Non si può entrare nella mente di un lettore antico, però si può supporre che la formula semplicemente indicasse che quello che segue è stato scritto da Neemia per parlare di Esdra. Infatti, una conferma di questa interpretazione viene dal Talmud babilonese, dove si pone un problema: «Se tutta la storia di Esdra è stata scritta da Neemia figlio di Hakalyah, perché il libro non porta il nome di Neemia?». ³⁹ Nello stesso senso si può interpretare anche l'altro passo del Talmud: «Esdra scrisse il libro che porta il suo nome e le genealogie del libro delle Cronache fino a sé stesso. Questo conferma l'opinione di Rab, poiché R. Giuda ha detto a nome di Rab: Esdra non lasciò Babilonia per salire nella terra d'Israele finché non scrisse la propria genealogia. Chi lo portò a termine? Neemia, figlio di Hakalyah». ⁴⁰

³⁷ «Se la relazione letteraria tra i due libri non è stata ancora decisa, è avventato presentare il titolo come una prova per la separazione di Neemia da Esdra: sottotitoli possono corrispondere a successive *percezioni* di una diversa paternità che non erano fondate storicamente. L'aggiunta di questo versetto fu probabilmente motivata dal desiderio di indicare che la prima persona nella narrazione seguente era Neemia, non Esdra, che era rappresentato come il personaggio principale nei capitoli precedenti»: K.-J. MIN, «Nehemiah without Ezra?», in BODA – REDDITT (edd.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah*, 160-175, qui 164, riprendendo la sua tesi *The Levitical authorship of Ezra-Nehemiah* (JSOT.S 409), London 2004, 25.

³⁸ La formulazione di Ne 1,1 appare unica, perché altrove il rapporto genitivale è sempre espresso con la formula *ptgmwby d-* seguita dal nome.

³⁹ *Sanhedrin* 93b. La discussione non riguarda i motivi per cui nella Bibbia non c'è un libro col nome di Neemia, come invece scrive T. JANZ, *Deuxième livre d'Esdras* (La Bible d'Alexandrie 11,2), Paris 2010, 29.

⁴⁰ *Baba Batra* 15a. Di solito si pensa che il riferimento finale sia a 1Cr 5,40, ma E. VIEZEL, «Ezra *kata*v sifro *veyahas shel divrey ha-yamim 'ad lo... uman 'askeh?* *Nehemiah ben-Hakalya*: On the Author of Chronicles in Bava Batra 15a», in JSQ

Forse si possono distinguere due tradizioni. Una tradizione conoscerebbe Esdra come l'unico personaggio importante del ritorno, attorno al quale si forma tutta una letteratura apocrifa; questo spiega anche l'assenza dell'attività attribuita a Neemia in *Esdra alpha* e in Flavio Giuseppe. In questa tradizione Neemia è considerato lo scriba che avrebbe raccontato la storia di Esdra, ma non la propria.⁴¹ L'altra tradizione legge Ne 1–7 come se Neemia parlasse di sé stesso e in questa tradizione si colloca l'elogio di Neemia di Sir 49,13.⁴²

Una prima conclusione dalle osservazioni fin qui fatte è che l'interpretazione di tutto il libro di Neemia dipende esclusivamente dall'interpretazione di Ne 1,1a come titolo di ciò che segue. Senza questa comprensione il lettore deve arrivare a Ne 12,36 per avere l'impressione che colui che parla non sia Esdra. A questo punto il lettore ha di

16(2009), 243–254, mostra come si tratti di un testo composito che non è stato capito dai commentatori. La prima affermazione è dei Tannaim, invece la seconda è di Rab, uno degli Amora'im, ed è stata spostata in questo punto perché ritenuta pertinente. Ma i Tannaim non si occupano di chi ha scritto il resto di Cronache e anche la tradizione successiva non attribuisce a Neemia la scrittura del resto del libro delle Cronache. I commentatori moderni hanno invece assunto l'interpretazione di Abulafia († 1244) secondo cui la domanda «chi lo portò a termine?» si riferirebbe al libro di Esdra-Neemia e non a Cronache; però il Talmud avrebbe esplicitamente citato il libro di Esdra. Inoltre, il motivo per cui gli altri libri non sono stati completati dal loro autore, ma da un altro, è il fatto che si narra nel libro la morte dell'autore, ma questo non è il caso di Esdra.

⁴¹ In questa tradizione si potrebbe collocare anche il ruolo di Neemia in 2 Maccabei, infatti in 2,13 a Neemia è assegnato il ruolo di raccoglitore di scritti e quindi le «lettere dei re sulle offerte votive» potrebbero riferirsi alle lettere dei re persiani in Esd 4–7. Le tradizioni conservate in 2Mac 1,18–38 non hanno un parallelo altrove e non fanno riferimento al suo ruolo nel libro di Neemia.

⁴² M.W. DUGGAN, «Ezra, scribe and priest, and the concerns of Ben Sira», in J. CORLEY – V. SKEMP (edd.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honour of Alexander A. Di Lella, O.F.M.* (CBQ.MS 38), Washington, DC 2005, 201–210, ritiene che il motivo più profondo dell'assenza di Esdra nel libro del Siracide è il fatto che Esdra è un riformatore e Ben Sira è per il mantenimento dello *status quo*. A. FITZPATRICK-MCKINLEY, «What did Nehemiah do for Judaism?», in Z. RODGERS – M. DALY-DENTON – A. FITZPATRICK-MCKINLEY (edd.), *A Wandering Galilean. Essays in Honour of Seán Freyne*, Leiden 2009, 93–119, presenta più argomenti: (1) Ben Sira conosce solo le Memorie di Neemia; (2) la traduzione in greco del Siracide è fatta in Egitto e non ci sono esempi nella diaspora di un'attesa di ritorno in patria, perciò il programma di Esdra non riflette le aspirazioni dei giudei che si trovavano bene in Egitto; (3) Ben Sira non condivide la prospettiva di Esdra che privilegia il sacerdozio andato in esilio, il ruolo degli esuli nella ricostruzione del tempio e dei leviti nella spiegazione della Torah; i peccati del popolo e il richiamo al pentimento presenti in Esd 7–10 non si adattano alla visione ideale di una storia d'Israele trionfante. Per altre spiegazioni vedi il nostro *Esdra-Neemia*, 198–199, e «Esdra-Neemia: bilancio di fine secolo», 326–327.

fronte un'alternativa: da una parte, può rileggere il testo per cercare chi sia il soggetto parlante, dall'altra, potrebbe pensare che in 12,36 il narratore si riferisca a sé stesso in terza persona, dal momento che sta semplicemente descrivendo l'ordine di una processione. Non si vuole qui proporre una diversa lettura del libro di Neemia, ma solo sottolineare come l'interpretazione si serva di quel meccanismo che sopra abbiamo chiamato *bias* di categorizzazione: se viene isolato il libro di Neemia, allora tutto ciò che il narratore riferisce di sé stesso viene attribuito a Neemia. È esattamente simmetrico a ciò che invece ha fatto il traduttore siriano: l'unico libro di Esdra ha come protagonista sempre Esdra.

Una seconda conclusione riguarda la natura di una traduzione. L'esempio riportato è già sufficiente a mostrare che la versione siriana potrebbe essere definita libera o, come dicono alcuni, targumica. Però, corriamo il rischio di leggere una traduzione antica secondo i parametri della nostra cultura occidentale. Il nostro concetto di traduzione è condizionato sia dalla prassi didattica dell'apprendimento delle lingue morte, in cui il primato dell'aspetto grammaticale costringe a esercizi di traduzione anche di frasi senza senso,⁴³ sia dalla ripresa ottocentesca del classicismo che poneva l'accento sulla precisione tecnica e letterale nelle traduzioni destinate a un pubblico colto.⁴⁴ Nel caso della versione siriana non si dovrebbe mettere in contrapposizione la traduzione *verbum de verbo* con quella *sensus de sensu*,⁴⁵ infatti gli antichi non usavano categorie come quella di fedele o di letterale, che sono nate nel dibattito ebraico e cristiano a proposito della versione della LXX, basti pensare che la commedia latina *palliata* si presenta come traduzione di quella greca eppure è noto il fenomeno della *contaminatio*.

Ma si può tradurre il libro di Esdra-Neemia? Un problema particolare che questo libro, assieme al libro di Daniele, pone al traduttore è la presenza di parti in aramaico in un libro per la maggior parte in ebraico e contenuto in una raccolta di libri ebraici. Però, tutte le tra-

⁴³ R. TITONE, *Il tradurre. Dalla psicolinguistica alla glottodidattica*, Roma 1998, 26.

⁴⁴ E.A. NIDA, *Toward a Science of Translating: with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, 20.

⁴⁵ GIROLAMO, *Epistulae* 57,5, richiama CICERONE, *De optimo genere oratorum* (V)14, dove però *verbum pro verbo* o *ad verbum* non indica la preoccupazione di tradurre «parola per parola», ma si riferisce alla traduzione di un enunciato: M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica* (Piccola Biblioteca Einaudi 573), Torino 2012, 74-87 e 169-171. Bettini mostra chiaramente come la nostra concezione di traduzione sia ben diversa da quella dell'antichità classica.

duzioni, a cominciare da quelle antiche, traducono tutto il libro in una sola lingua di destinazione. In questo modo al lettore manca l'esperienza di straniamento che poteva provare il pubblico originario davanti al bilinguismo di quei libri e che corrisponderebbe all'esperienza che oggi faremmo se leggessimo un libro in italiano in cui è riportata integralmente e senza traduzione una corrispondenza diplomatica in lingua inglese, la cui funzione come lingua veicolare corrisponde a quella dell'aramaico nell'antichità.⁴⁶

Targum o NT?

In Esd 9,4-5 si legge: «... mentre io stavo seduto sgomento fino all'*offerta della sera*. All'*offerta della sera* mi alzai». Le due ricorrenze di «offerta della sera» sono tradotte in siriano «ora nona». Perles riteneva che questa fosse una prova dell'origine giudaica di tutta la Peshitta, sulla base di *Berakot* 26b.⁴⁷ Perles forse ignorava che la formula «ora nona» è tipica del NT,⁴⁸ come sembra confermare il seguito dell'episodio: quelli che hanno sposato donne straniere sono convocati «in tempi stabiliti», ma in siriano sono convocati «al momento della preghiera» (Esd 10,14). Può essere un'allusione all'ora nona dell'episodio precedente, infatti l'ora nona è quella della preghiera: «Pietro e Giovanni salivano al tempio per l'ora nona della preghiera» (At 3,1).

Perles assieme all'ora nona di Esd 9,4-5 citava come prima prova dell'origine giudaica della Peshitta la traduzione di 2Sam 24,15. Poiché

⁴⁶ Il problema presentato è analogo a quello della traduzione di testi che contengono espressioni dialettali, per cui il traduttore deve ricreare lo stesso contrasto tra lingua standard e varianti regionali. Un noto e lodato esempio è la traduzione di Rabelais in italiano, dove il traduttore ha scelto il dialetto piemontese per tradurre il guascone: M. Bonfantini lo giustifica nella prefazione alla sua traduzione di F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruel*, Torino 1973, XVI.

⁴⁷ J. PERLES, *Meletemata Peschitthoniana*, Vratislaviae 1859, 16: il passo talmudico si riferisce alla *Tefillah* del pomeriggio che inizia dalla ora «nona e mezza» in poi, vedi H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1924, II, 696-702. Comunque, l'uso di un sistema di divisione del tempo non ha implicazioni religiose, dal momento che questa divisione della giornata è tipicamente romana. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, II, 442, lo definiscono «jüdische Stunden-zählung». Però M.P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament*, Cambridge 2005, 213, ha mostrato che il sistema di ore fisse attestato già nel II sec. nella Chiesa come terza, sesta e nona, è estraneo al giudaismo e si trova anche in P-1Cr 15,21 «alle ore tre, sei e nove» per tradurre un oscuro «sull'ottava».

⁴⁸ Mt 20,5; 27,46; Mc 15,34; Lc 23,44; At 3,1; 10,30.

si tratta di un argomento ripetuto più volte⁴⁹ occorre valutarlo con attenzione, infatti offre molte analogie col passo di Esd 9. Davide ordina il censimento di tutto Israele, ma alla fine confessa a Dio di aver peccato facendo il censimento. Dio manda il profeta Gad a proporre a Davide tre possibili forme di espiazione e Davide chiede di non morire per mano d'uomo. Allora il Signore manda la peste su Israele «dal mattino fino al tempo stabilito». Il Signore ferma la piaga quando sta per colpire Gerusalemme e poi il profeta sempre in quello stesso giorno ordina a Davide di costruire un altare. Si svolgono le trattative per l'acquisto dell'aia del gebuseo Arauna e dopo l'acquisto viene eretto l'altare e sono offerti i sacrifici. L'espressione «dal mattino fino al tempo stabilito» è stata tradotta in siriano «dall'alba fino alla sesta ora». Ma da dove viene questa «sesta ora»?

Nel Targum l'espressione è tradotta: «dal tempo in cui si sacrifica l'offerta giornaliera fino a quando si finisce». Secondo Perles qui la traduzione siriana dipenderebbe addirittura dalle prescrizioni rabbiniche, perché si riferisce a una discussione conservata in *Berakot* 62b a proposito di questo passo:

Cosa significa «tempo stabilito?». Samuele il vecchio, il genero di Rabbi Hanina, disse a nome di Rabbi Hanina: «dal tempo in cui si sacrifica l'offerta giornaliera fino al tempo dello spargere del suo (sangue)». Rabbi Jonatan disse: «Fino a mezzogiorno, precisamente».

La risposta di Rabbi Jonatan non afferma che il significato di עת מועד sia «mezzogiorno», ma che a mezzogiorno viene sparso il sangue dell'offerta giornaliera. Il ragionamento suppone un ulteriore passaggio e cioè che il traduttore siriano abbia poi usato il sistema di divisione del giorno dei romani identificando il mezzogiorno con l'ora sesta.

Ma cosa succede se invece andiamo a cercare l'origine dell'espressione al di fuori del giudaismo rabbinico? In 2Sam 24,15 anche la LXX, come il Targum, ha cambiato l'indicazione temporale.

ויתן יהוה דבר בישראל
מהבקר ועד עת מועד

καὶ ἐξελέξατο ἑαυτῷ Δαυιδ τὸν θάνατον ἡμέραι
θερισμοῦ πυρῶν
καὶ ἔδωκεν κύριος ἐν Ἰσραὴλ θάνατον
ἀπὸ πρωῒθεν ἕως ὥρας ἀρίστου
καὶ ἤρξατο ἡ θραῦσις ἐν τῷ λαῷ

⁴⁹ WEITZMAN, *The Syriac*, 159-160; S. BROCK, «The Peshitta Old Testament Between Judaism and Christianity», in *Cristianesimo nella storia* 19(1998), 483-502, qui 489.

e il Signore mandò la peste in Israele
dal mattino fino al tempo stabilito

<e Davide scelse per se stesso la morte, ed
erano i giorni della mietitura del grano>⁵⁰
e il Signore mandò in Israele la morte
dal mattino fino *all'ora di pranzo*⁵¹
<e incominciò la piaga nel popolo>.⁵²

Dunque non occorre citare una discussione rabbinica del III sec. d.C. per l'identificazione con l'ora di pranzo, che già si trova nella LXX. Ma perché si è sentito il bisogno di precisare questo momento della giornata? Lo stesso racconto del censimento suppone una divisione della giornata in due parti, perché l'altra metà è dedicata all'acquisto dell'aia di Arauna e all'offerta del sacrificio. La divisione della giornata nell'AT si limita a tre punti fissi: mattino, mezzogiorno, sera. Se si esaminano le indicazioni temporali che iniziano «dal mattino» si nota quasi sempre la formula: «dal mattino alla sera».⁵³ In due occasioni c'è «dal mattino a mezzogiorno» (1Re 18,26; Ne 8,3).⁵⁴ Altre due volte la formula «dal mattino» è seguita da un'indicazione generica: il primo caso è il nostro passo di 2Sam, l'altro è Rt 2,7.⁵⁵ Quindi l'indicazione più appropriata per indicare una divisione dell'arco di luce della giornata (il dì opposto alla notte) è quella del mezzogiorno (mezzodì).

Il Targum ha indicato l'ora facendo riferimento al sistema sacrificale del tempio almeno per due motivi: innanzitutto, l'episodio del censimento nel passo parallelo di 1Cr 21 è strettamente legato all'acquisto dell'aia di Arauna/Ornan per la costruzione del tempio sul monte Moria (2Cr 3,1); in secondo luogo Davide vi costruisce un altare per

⁵⁰ Il tempo della mietitura del grano è un'indicazione che si trova spesso nell'AT (Gen 30,14; Es 34,22; Gdc 15,1; 1Sam 6,13; 12,17), nella LXX anche in Gdt 2,27 e in Gs 3,15 (qui per precisare una generica «mietitura»).

⁵¹ L'indicazione temporale ἕως ὥρας ἀρίστου si trova anche in FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 7,326. Il pranzo è a mezzogiorno in Gen 43,25 secondo la LXX. La Vulgata è aderente all'ebraico: *de mane usque ad tempus constitutum*.

⁵² Questa aggiunta rimanda al seguito, quando Davide costruisce l'altare perché «cessi la piaga» (2Sam 24,21.25).

⁵³ In ebraico: Es 18,13.14; Gb 4,20; nella LXX e nella Vulgata si trova anche in Sir 18,26; 1Mac 9,13; 10,80; nella Vg anche in Is 38,12.13.

⁵⁴ Rispetto al resto della Peshitta solo in Ne 8,3 troviamo «metà del giorno» (*plgh d-ywm*) come in At 26,13; di solito mezzogiorno è indicato con *thr*, infatti nel parallelo 1Esd 9,41 si legge *mn spr* 'dm' *l-thr*.

⁵⁵ In questo secondo caso si potrebbe tradurre «dal mattino fino ad adesso», ma la LXX e la Peshitta traducono «dal mattino fino alla sera». Eppure la scena suppone che ci si trovi all'ora di pranzo, perché dopo Rut andrà ancora a spigolare fino alla sera (2,17).

olocausti (2Sam 24,21-25). Invece la LXX colloca l'episodio all'epoca della «mietitura del grano». In questo modo viene creato il riferimento a un altro episodio e così si sottolinea la colpa del re, quasi a mostrare la realizzazione dei guai annunciati al popolo quando chiedeva un re. Infatti, il riferimento è alla minaccia di Samuele secondo cui il popolo aveva fatto il male agli occhi del Signore chiedendo un re: «Non è oggi il tempo della *mietitura del grano*? Invocherò il Signore ed egli manderà tuoni e pioggia» (1Sam 12,17).⁵⁶

Se il Targum ha letto l'episodio in riferimento al tempio e la LXX l'ha letto in riferimento alla monarchia, il traduttore siriano quale allusione ha colto per tradurre «ora sesta»? Come il Targum anche la Peshitta ha colto il riferimento al monte Moria, ma in direzione opposta. Invece di pensare al luogo del tempio, ha pensato all'unico altro episodio legato a questo monte: è il luogo in cui Abramo va per sacrificare Isacco (Gen 22,2). Quindi, accanto al legame col tempio e la città di Gerusalemme, identificato dal Targum,⁵⁷ vi è anche il collegamento tra monte Moria e Golgota. Il tema dell'Aqedah e il parallelismo tra Isacco e Gesù sono diffusissimi nel cristianesimo antico, dove pure si sottolinea il riferimento al monte Moria.⁵⁸ L'ora sesta è appunto l'ora in cui si fece buio su tutta la terra prima della morte di Gesù (Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44), è l'ora della rivelazione del messia (Gv 4,6; 19,14).⁵⁹

In conclusione, si possono formulare ipotesi alternative all'origine giudaica di un'espressione. Nel caso di 2Sam 24,15 resta aperto un

⁵⁶ Può anche esserci un'allusione alla piaga prodotta dalla presenza dell'arca tra i filistei e che cessa col ritorno dell'arca a Israele, quando stavano mietendo il grano (1Sam 6,13).

⁵⁷ Già in FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 1,226; 7,333. Identificato col monte Sion in *Giub.* 18,13. Nella Peshitta di Genesi e di Cronache «Moria» è «degli amorrei».

⁵⁸ Per le citazioni vedi E. KESSLER, *Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge 2004, 87-91. Per il collegamento tra Aqedah e Pasqua già nel giudaismo vedi R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (AnBib 22), Roma 1963, 131-208. Per la letteratura siriana vedi S. BROCK, «Two Syriac Verse Homilies on the Binding of Isaac», in *Le Muséon* 99(1986), 61-129. Il collegamento tra i due monti è esplicito nella *Caverna dei tesori*: «Isacco aveva ventidue anni quando suo padre lo prese e salì sul monte Jabos da Melchisedek, il servitore del Dio altissimo: il monte Jabos è infatti la montagna degli amorrei e su questo luogo fu eretta la croce del Messia»: A. SU-MIN RI, *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques* (CSCO 487. Scriptores Syri 208), Leuven 1987, 281.

⁵⁹ AFRAATE scrive: «fu catturato la notte del quattordici e fu giudicato *fino all'ora sesta* e al momento dell'ora sesta lo condannarono e lo innalzarono, lo crocifissero» (*Dimostrazioni* 12,6).

dubbio: è una scelta del traduttore o è una sostituzione avvenuta nel corso della trasmissione del testo? Evidentemente qualsiasi scriba cristiano avrebbe potuto sostituire un originario «a mezzogiorno» (cf. 1Re 18,26) con l'ora sesta.⁶⁰

Conclusione

Gli esempi sopra riportati suggeriscono alcune osservazioni conclusive. In primo luogo, bisogna ricordare che il testo biblico è innanzitutto un manoscritto. Lo strutturalismo e la critica letteraria hanno diffuso un concetto sempre più astratto di testo. Gli esegeti hanno trascurato lo studio dei manoscritti e ciò ha portato all'assolutizzazione di alcune edizioni cosiddette critiche, che di fatto costituiscono una nuova recensione (non commissionata da una Chiesa, ma da un'istituzione scientifica). Forse conviene ogni tanto prendere in mano i manoscritti. In secondo luogo, bisogna evitare di ricopiare meccanicamente informazioni dagli studiosi precedenti. Alcune affermazioni diventano opinione comune, se non assiomi, perché si insinuano tra le informazioni marginali: per esempio, molti si limitano a ripetere le errate affermazioni di Rudolph sulla versione siriana di Esdra-Neemia oppure attribuiscono erroneamente a Origene la divisione dei due libri.

CLAUDIO BALZARETTI
Via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@libero.it

Parole chiave

Esdra – Neemia – Traduzione – Peshitta – Siriaco – Canone – Origene – Traduttore ebreo

Keywords

Ezra – Nehemiah – Translation technique – Peshitta – Syriac – Canon – Origen – Jewish translator

⁶⁰ Questa è anche un'ora della preghiera (At 10,9) e a mezzogiorno Paolo ha la visione sulla strada di Damasco (At 26,13). L'origine giudaica della Peshitta di Esdra-Neemia sembra esclusa dal frequente uso di *kwmr* come sinonimo di *khn* per tradurre «sacerdote» che nel Targum è riservato ai sacerdoti pagani.

Sommario

La versione siriana di Esdra-Neemia non è stata finora esaminata adeguatamente. Sono da tempo ripetute le solite affermazioni dei primi studiosi (due traduttori; origine giudaica della versione), ma un attento esame mostra che esse sono infondate. I libri di Esdra e di Neemia della Vulgata costituiscono un unico libro nel testo ebraico e in tutte le altre versioni antiche. Alcune varianti testuali proprie della versione siriana mostrano che il traduttore ha ritenuto che Esdra fosse l'unico protagonista di tutto il libro. È il titolo di un libro che offre la chiave di lettura del testo. Il lettore occidentale isola Ne 1,1a come fosse un titolo e poi identifica Neemia nel narratore. Invece, nella versione siriana, Neemia scompare dalla scena, perché il traduttore ha forse interpretato Ne 1,1a come fosse una nota redazionale che indica chi «ha scritto» la storia di Esdra.

Summary

The Syriac translation of Ezra-Nehemiah has not, up till now, been examined adequately. For a long time the same affirmations of the first scholars have been repeated (two translators; Jewish origin of the translation), which, however, on careful examination proves that they are unfounded. The books of Ezra and Nehemiah of the Vulgate, form a single book in the Masoretic Text and in all other antique translations too. Some textual variants peculiar to the Syriac translation, demonstrate that the translator believed that Ezra was the only protagonist in all the book. It is the title of a book which offers the solution as how to read the text. The western reader isolates Ne 1:1a as if it were a title and then identifies Nehemiah as the narrator. On the contrary, in the Syriac translation Nehemiah disappears from the scene probably because the translator interpreted Ne 1:1a as if it were an editorial note which indicates who wrote the story of Ezra.