

Efrem siro  
Sermone su Ninive  
e Giona

a cura di  
Emanuele Zimbardi

Paideia

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Ephraem : Syrus

Sermone su Ninive e Giona / Efrem Siro ; a cura di Emanuele Zimbardi

Torino : Paideia, 2019

153 p. ; 21 cm – (Testi del Vicino Oriente antico. 7, Letteratura della Siria cristiana ; 5)

Bibliografia

ISBN 978-88-394-0934-8

1. Ephraem : Syrus - Sermoni
2. Bibbia. Antico Testamento. Giona - Sermoni
3. Letteratura siriana

224.92 (ed. 22) – Bibbia. Antico Testamento. Giona

892.3 (ed. 22) – Letterature aramaiche orientali, Letteratura siriana

*Tutti i diritti sono riservati*

© Claudiana srl, Torino 2019

ISBN 978.88.394.0934.8

## Introduzione

### I. L'AUTORE

Le informazioni sulla vita e l'attività di Efrem<sup>1</sup> provengono da fonti greche e siriane, tra le quali vi è però una grande differenza. Le prime lo presentano come un perfetto monaco, dedito unicamente a servire Dio e votato alla castità: a tali fonti (principalmente scrittori di cronache ecclesiastiche del IV e del V secolo) non si può dare credito, in quanto dipingono un ritratto fuorviante di Efrem.<sup>2</sup> Egli, infatti, non era un monaco, bensì un semplice diacono che serviva nell'ufficio liturgico. Apparteneva probabilmente a un gruppo ascetico laico, noto come i *bnay qyāmā* («i figli del patto»)<sup>3</sup>.

Si conosce la sua data di morte (373), ma non quella di nascita (che viene collocata intorno al 303-306). Nativo di Nisibi da genitori cristiani, egli abbandonò la città nel 363, quando cadde in mano persiana a seguito della sconfitta dell'imperatore Giuliano. Efrem si trasferì a Edessa, il centro della cultura siriana, dove esercitò la sua attività di diacono, poeta e predicatore: la maggior parte delle sue opere viene fatta risalire alla fase edessena. Egli fu autore sia di poesia (inni e sermoni metrici) sia di prosa (opere contro gli eretici ed esegetiche),<sup>4</sup> componendo un enorme numero di testi, molti dei quali però potrebbero essere stati attribuiti a lui, in quanto scrittore e santo di grandissima fama, dalla tradizione successiva.

### 2. IL TESTO

Il sermone su Ninive e Giona appartiene alla collezione dei *mēm-rē* composti da Efrem. I *mēm-rē* (latinizzato: *sermones*) non costi-

<sup>1</sup> Sulla vita e la produzione di Efrem si veda la voce *Ephrem*, con relativa bibliografia, in Brock (2011a: 145-147).

<sup>2</sup> Una disamina critica delle fonti è in Brock 1990: 12-25.

<sup>3</sup> Brock 1990: 9-11.      <sup>4</sup> Brock 1990: 33-36.

tuiscono la produzione più apprezzata dell'autore, individuabile piuttosto nei circa 400 inni strofici (*madrāšē*) che in svariate forme metriche affrontano temi teologici. I sermoni rientrano invece in un canone poetico meno poliedrico, poiché presentano l'andamento discorsivo proprio del genere omiletico: si tratta di componimenti poetici prevalentemente narrativi e destinati alla recitazione, non al canto come gli inni. Dal punto di vista metrico, i *mēm̄rē* di Efrem si contraddistinguono tutti per il medesimo ritmo, cioè una successione di coppie di emistichi isosillabici, secondo lo schema 7 + 7: l'uso costante di questa forma metrica da parte di Efrem ha determinato la denominazione tradizionale di tale schema come «metro di Efrem». Per tale ragione, molti *mēm̄rē* ettasillabici non composti effettivamente da Efrem sono poi confluiti in collezioni di sermoni a lui attribuiti in blocco, dando così adito a dubbi di autenticità per molti dei testi tramandati sotto il suo nome.<sup>1</sup>

L'argomento del sermone su Ninive e Giona è la predicazione del profeta Giona nella città di Ninive; la fonte della vicenda sono i capitoli 3-4 del libro biblico incentrato sul profeta. La storia racconta la missione di cui Giona viene incaricato da Dio: annunciare agli abitanti di Ninive l'imminente distruzione della città a causa della loro condotta malvagia. I Niniviti, però, guidati dal loro re, iniziano una lunga penitenza, basata su digiuno, preghiere e atti di umiliazione; giunto il termine prescritto di quaranta giorni, Dio decide di ritirare il suo decreto punitivo, salvando così la città pentita, ma causando lo sdegno di Giona, che chiede di essere ucciso pur di non essere considerato un falso profeta. La materia principale viene notevolmente espansa dal poeta, che vi introduce digressioni narrative e sezioni descrittive, elabora ulteriori storie e immagini, tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento, e inserisce spunti omiletici, esegetici e teologici. L'intervento di Efrem sul nucleo narrativo è massiccio, poiché, da una vicenda biblica che si esaurisce in soli due brevi capitoli, egli riesce a costruire un sermone di 2142 versi, il più lungo di tutti i *mēm̄rē* tramandati sotto il suo nome.<sup>2</sup>

La rielaborazione della vicenda di Giona a Ninive è il tema di altri componimenti poetici di Efrem, che sono molto diversi dal

<sup>1</sup> Brock 2011a: 145. Sul problema degli pseudepigrafi dei testi patristici in generale, si veda Speyer (1971: 171-303).

<sup>2</sup> Halleux 1990: 155.

*mēmvrā*: si tratta di nove inni (*madrāšē*), brevissimi e densi, che si trovano inseriti nella collezione dei 52 inni sulla Verginità<sup>1</sup> (v. appendice). Il trattamento dell'argomento è qui incentrato sui risvolti teologici del libro di Giona, sul confronto con personaggi dell'Antico Testamento e sulle vicende avvenute prima che il profeta giungesse a Ninive; solo secondariamente viene sviluppata la venuta del profeta a Ninive, che è invece l'argomento principale del *mēmvrā*.<sup>2</sup> Le differenze tra questi testi e il sermone si devono ricondurre in ultima analisi al diverso genere letterario delle due produzioni: mentre nei *madrāšē* Efrem scandaglia i significati teologici profondi della Bibbia, rivelandosi poeta ed esegeta insieme, i *mēmvrē* prevedono un andamento omiletico, in cui la materia religiosa viene trattata con un approccio narrativo dalle finalità didascaliche per il vasto pubblico. La notevole diversità contenutistica può essere rapportata a quella che troviamo tra opere di Efrem che trattano dello stesso tema, utilizzando però forme letterarie differenti: ad esempio, il prosastico e discorsivo *Commento a Genesi* da una parte e i densi e brachilogici Inni (*madrāšē*) sul Paradiso dall'altra; oppure le *Confutazioni in prosa* da una parte e gli Inni (anch'essi *madrāšē*) contro le eresie dall'altra.

### 2.1. Edizioni e tradizione testuale

Attestato da un buon numero di testimonianze manoscritte e a stampa siriane (v. sotto), il sermone su Ninive e Giona ha conosciuto nel mondo accademico occidentale soltanto due edizioni: la prima nel 1740, a cura di Giuseppe Simone Assemani e Buṭros Mubārak;<sup>3</sup> la seconda nel 1970, filologicamente più affidabile e curata da Edmund Beck.<sup>4</sup> Si dispone di due traduzioni della prima edizione: una latina, approntata contemporaneamente alla pubblicazione della versione siriana e ad essa affiancata, e una inglese, a cura di Henry Burgess, di circa un secolo successiva all'edizione di As-

<sup>1</sup> Gli inni figurano ai numeri 42-50 nell'edizione del CSCO curata da Edmund Beck (1962: 124-141).      <sup>2</sup> Shepardson 2011: 258-261.

<sup>3</sup> Assemani 1740: 359-387. Il testo, curato da Buṭros Mubārak (latinizzato in Petrus Benedictus), è pubblicato nel secondo tomo dell'*opera omnia* di Efrem in lingua siriana con traduzione latina (Assemani 1737-1743).      <sup>4</sup> Beck 1970b: 1-40.

semani.<sup>1</sup> Dell'edizione novecentesca, invece, possediamo una traduzione tedesca a cura dello stesso Beck.<sup>2</sup> Nella presente pubblicazione presentiamo una traduzione italiana del testo siriano pubblicato da Edmund Beck, discostandocene occasionalmente in alcune lezioni indicate nelle note a piè di pagina.<sup>3</sup>

Del sermone su Ninive e Giona bisogna distinguere una tradizione in lingua siriana e un *Nachleben* del testo tradotto in altre lingue. Questo sermone, infatti, riscosse un vero e proprio successo «editoriale» nel mondo cristiano antico, conoscendo molte versioni manoscritte e a stampa non solo nella letteratura siriana, ma anche in varie letterature cristiane coeve (v. sotto). Per le versioni in lingua siriana, i testimoni principali, quelli di cui si avvale Beck per la sua edizione e da lui siglati, descritti e confrontati nell'introduzione alla stessa,<sup>4</sup> sono tre: W, il testimone più antico, risalente al VI secolo, appartenente alla collezione della British Library;<sup>5</sup> Y, un Vaticano del XII secolo,<sup>6</sup> che fino alla scoperta di W era considerato il testimone migliore; infine T, vergato nell'anno 1625 e conservato a Dublino, nella biblioteca del Trinity College.<sup>7</sup> A questi tre manoscritti si aggiungono altri testimoni segnalati da Sebastian Brock;<sup>8</sup> si tratta per lo più di collezioni di uso liturgico, eccettuato il primo dell'elenco qui di seguito: S, un frammento pergameneo ritrovato nel monastero di Santa Caterina al Sinai, del VII-VIII secolo;<sup>9</sup> U, stampato a Urmia nel 1896;<sup>10</sup> B, stampato a Parigi nel 1886-1887;<sup>11</sup> D, stampato nella città di Thrissur (precedentemente

<sup>1</sup> Burgess 1853: 1-143.      <sup>2</sup> Beck 1970c: 1-53.

<sup>3</sup> Per un elenco delle altre traduzioni moderne del testo, si veda Biesen (2011: §93).

<sup>4</sup> Beck 1970b: v-vi. Il manoscritto W, contenente vari sermoni di Efrem, è descritto in un precedente contributo di Beck (1970a: vii-xvi).

<sup>5</sup> *Br. M. Add. 14573*. Il testo figura come il primo dei tre sermoni di Efrem conservati che il manoscritto, purtroppo monco a partire dal foglio 28, ancora contiene (Beck 1970a: vii).

<sup>6</sup> *Vat. syr. 117*, ff. 132v-139v. Sulla base di questo manoscritto, che contiene omelie di diversi padri della chiesa in lingua siriana, fu pubblicato il testo nell'edizione di Assemani del 1740.

<sup>7</sup> *TCD MS 1506*, pp. 62-137. Il testo figura come secondo; il codice dublinese, che giunse al Trinity College per intervento del vescovo di Armagh James Usher, contiene quattro componimenti poetici relativi alle rogazioni attribuiti a Efrem e un inno di Giacomo di Sarugh.      <sup>8</sup> Brock 1994: 73-74.

<sup>9</sup> *Sparagma 31*.      <sup>10</sup> *Ṭeksā* 1896: 215-286.      <sup>11</sup> Bedjan 1886-1887: 438-466.

nota nella forma anglicizzata Trichur) in Kerala nel 1960-1962;<sup>1</sup> infine, il *Fenqitho* (F) siriano cattolico stampato a Mosul nel 1889.<sup>2</sup> Tali ulteriori testimoni non hanno particolare rilevanza nell'ambito strettamente ecdotico, poiché presentano omissioni, aggiunte e lezioni inferiori rispetto al testo del codice più antico (W) e riportano solo occasionalmente delle varianti migliori.<sup>3</sup>

## 2.2. *Datazione e autenticità*

Tra gli studiosi vi sono opinioni discordanti riguardo alla datazione e all'autenticità del testo, due problemi che si intrecciano l'uno con l'altro. Fra coloro che ritengono che il testo sia di mano di Efrem, soltanto Winfrid Cramer (2003) cerca di fornirne una datazione, collocandolo, sulla base di determinati riferimenti interni, in un preciso momento storico. Considerato il fatto che, secondo il Talmud babilonese, il libro di Giona veniva letto nel giorno di Yom Kippur (un'occasione di pentimento, celebrata dagli ebrei il 10 Tishri, dopo la seconda metà del mese di settembre) e che nel *mēmvrā* su Ninive e Giona si fa cenno a una festa ebraica (vv. 1695-1700), si potrebbe identificare quest'ultima proprio con Yom Kippur e farla coincidere con l'occasione della recitazione del sermone da parte di Efrem alla sua comunità cristiana. Poi, la descrizione dei culti idolatri che hanno luogo durante tale festa ebraica (vv. 1739-1765) potrebbe ricondursi alle festività pagane che l'imperatore Giuliano favorì durante il suo breve regno (360-363); inoltre, sempre all'epoca di Giuliano potrebbero riferirsi gli accenni a un terremoto, come quello che impedì la ricostruzione da lui pianificata del tempio di Gerusalemme.<sup>4</sup>

André de Halleux (1990), invece, dubita della paternità efremiana (v. sotto) e colloca l'opera in un'epoca posteriore a Efrem, basandosi su alcuni elementi culturali e ideologici che non collimano con l'autore e il suo tempo. Secondo lo studioso francese, il componimento sembra voler esporre, attraverso l'episodio della predicazione di Giona a Ninive e la salvezza della città, l'eziologia di una festività particolare (vv. 1385-1386), cioè le «rogazioni dei Ninivi-

<sup>1</sup> Darmo 1960-1962: 344-388.

<sup>2</sup> *Fenqitho* 1889: 108b-149a.

<sup>3</sup> Brock 1994: 78-81.

<sup>4</sup> Cramer 2003: 97-98.

ti» (v. sotto, 5.2), una celebrazione attestata per la prima volta nel rito siro orientale ben dopo l'epoca di Efrem. Inoltre, la visione positiva del re di Ninive che traspare dal *mēm̄rā* sembra non entrare in sintonia con la considerazione negativa che i siriani nutrivano nei confronti del re persiano che fu contemporaneo di Efrem, Sapore II, persecutore dei cristiani: pertanto, bisognerebbe spostare la datazione dell'opera a un momento, a partire dall'inizio del v secolo, in cui i cristiani d'Oriente, sperando finalmente nella protezione dei Persiani, potevano letterariamente esaltare il re sasanide in carica, come avviene nel *mēm̄rā* attribuito a Efrem. Di certo, tuttavia, un *terminus ante quem* è dato dalla più antica testimonianza manoscritta siriana (vi secolo), oltre che dalle versioni più antiche in altre lingue (v. sotto), databili alla prima metà del vi secolo.<sup>1</sup>

Alcuni studiosi hanno dunque sollevato dubbi sull'autenticità del *mēm̄rā*,<sup>2</sup> anche se la maggior parte di loro propende per la paternità, in linea con l'opinione dell'editore Beck, che rileva in questo testo alcuni tratti dichiaratamente efremiani: la retorica basata sul parallelismo e l'antitesi dei membri, lo stile espositivo caratterizzato da profondità di pensiero e acutezza psicologica, l'uso di termini ed espressioni ricorrenti dell'autore e l'elaborata composizione artistica dell'opera.<sup>3</sup> Tuttavia, pare sospetta in particolare la prolissità del componimento, come nota Joseph Melki recensendo l'edizione del 1970, elemento che però non è sufficiente a smentire la genuinità dell'opera.<sup>4</sup>

André de Halleux (1990) adduce vari argomenti per negare la paternità efremiana e per dimostrare la seriorità del testo stesso. Ciò che nota Edmund Beck per confermare l'autenticità dimostrerebbe di fatto solo la marca stilistica di Efrem, che potrebbe anche essere opera di un abile imitatore; inoltre, vi sarebbero elementi che non collimano con i nove inni su Giona e Ninive nel repertorio d'immagini e temi e nella carenza di quel gusto per il paradossoso così tipico del poeta di Nisibi.<sup>5</sup> Infine, il critico francese aggiunge altri

<sup>1</sup> Halleux 1990: 155-156.

<sup>2</sup> Da ultimo, Shepardson (2011: 258-261) cerca, attraverso una serie di confronti contenutistici e tematici con altre opere di Efrem, di determinare la genuinità o meno del *mēm̄rā*, senza però arrivare a una conclusione definitiva.

<sup>3</sup> Beck 1970b: vi-vii.      <sup>4</sup> Melki 1983: 53.

<sup>5</sup> Halleux 1990: 155. In realtà, l'argomento non pare convincente (v. sotto, 5.5).



due motivi storici (v. sopra) per stabilire una datazione posteriore al quarto secolo, che dunque escluderebbero definitivamente l'appartenenza del testo alla penna di Efrem.

Wonmo Suh (2000) presenta un'argomentazione più consistente per dimostrare l'inautenticità del sermone. Lo studioso parte dalla constatazione che il confronto con gli inni di Efrem su Giona e Ninive, benché questi trattino in maniera diversa la vicenda rispetto al *mēm̄rā*, non è sufficiente per confermare la non genuinità di quest'ultimo, e riprende poi parte delle annotazioni di André de Halleux, sostenendo su due elementi interni la tesi dell'inautenticità: la presunta occasione di recitazione del testo, ricavabile da un accenno alla pace (vv. 2111-2112), potrebbe essere un momento di rilassatezza dei cristiani, come fu molte volte nel generale clima di favore da parte dei re persiani dall'inizio del v secolo; in secondo luogo, dal momento che pare che l'origine del sermone sia la celebrazione di un digiuno liturgico, è pensabile che si tratti delle «rogazioni dei Niniviti», attestate non prima del tardo vi secolo, ma probabilmente anticipabili di un secolo sulla base di questo sermone.<sup>1</sup>

Fermo restando che nessuna delle argomentazioni finora presentate appare definitiva, ad oggi il *mēm̄rā* viene considerato, sulla scia dell'ipotesi di Beck, autentico e collocabile in qualsiasi momento della produzione di Efrem. Qui di seguito si puntualizzano alcuni aspetti a nostro parere problematici delle varie ipotesi: il criterio stilistico applicato da Beck non fornisce, come ha mostrato Halleux, alcuna indicazione cogente sulla genuinità efremiana dell'opera; i riferimenti storici che sarebbero stati rilevati nel testo (la festa di Yom Kippur, il terremoto, il periodo di pace) non hanno alcun valore certo, dal momento che si tratta di accenni fugaci e generici; la presunta immagine positiva del re di Ninive non è necessariamente un'indicazione di composizione non efremiana, soprattutto se si considera che il poeta di Nisibi non mostrò mai una marcata ostilità nei confronti del re sassanide.

<sup>1</sup> Suh 2000: 84-88.

### 3. LA FORTUNA

Come si è già accennato, il *mēmṛā* su Ninive e Giona si diffuse ampiamente nell'Oriente cristiano non solo per opera di copie manoscritte in lingua siriana, ma anche grazie a traduzioni in altre lingue cristiane del medioevo. L'ampiezza geografica di tale diffusione appare sorprendente, soprattutto per un testo che fu utilizzato prevalentemente nell'ufficio liturgico di un rito siriano (v. sotto, § 2): del nostro testo, infatti, sono note traduzioni in lingua armena, latina, greca, georgiana ed etiopica. Non si sono ritrovate versioni in altre lingue in cui tuttavia sono state tradotte molte altre opere del poeta siriano, come lo slavo ecclesiastico, il copto e l'arabo.<sup>1</sup>

Che Efrem sia stato tradotto in altre lingue antiche non appare affatto eccezionale, poiché il fenomeno della traduzione delle sue opere, così come quello della diffusione di pseudepigrafi e falsi sotto suo nome, è ampiamente attestato nel mondo cristiano medievale, dall'Europa latina alle chiese cristiane in Africa e all'impero bizantino e le sue aree limitrofe.<sup>2</sup> Anche il *mēmṛā* su Ninive e Giona conobbe un destino simile, che costituisce però un caso eccezionale per l'ampio numero di lingue in cui il testo fu interpretato.

Un grande numero di manoscritti<sup>3</sup> riporta la traduzione armena del *mēmṛā* siriano. Il testo è stato edito a stampa per la prima volta nel 1836 dai Mechitaristi di San Lazzaro a Venezia,<sup>4</sup> sulla base di quattro manoscritti presenti nella loro biblioteca,<sup>5</sup> quindi riprodotto in un'antologia scolastica nel 1910;<sup>6</sup> questa versione, in mancanza di una vera e propria edizione critica che tenga conto di tutti i testimoni, viene tradotta in latino nel 1969 da Gérard Garitte, che suddivide il testo in paragrafi arbitrari corrispondenti a quelli stabiliti dall'editore della versione greca pubblicata qualche anno pri-

<sup>1</sup> Kirchmeyer 1959: 821-822.

<sup>2</sup> Per riferimenti bibliografici sull'argomento, cf. Hemmerdinger-Iliadou (1959), Kirchmeyer (1959) e l'aggiornata guida di Kees den Biessen (2011: §§ 10-16).

<sup>3</sup> Il testo è conservato in almeno 23 testimoni manoscritti armeni, databili in un lasso di tempo che va dal XII al XIX secolo (Garitte 1969: 25-27).

<sup>4</sup> *Srbōyn* 1836: 107-124. Il testo figura nel quarto e ultimo volume dell'edizione di opere di Efrem siriano in armeno.

<sup>5</sup> Garitte 1969: 24, n. 11.

<sup>6</sup> Per riferimenti bibliografici, si veda Garitte (1969: 24, n. 12).

ma.<sup>1</sup> La versione armena del *mēmṛā* sembra essere stata approntata direttamente dal siriano, senza alcuna intermediazione greca, poiché essa, nei passi in cui il greco si allontana dal siriano, collima con quest'ultimo e non col greco. Nondimeno, la versione armena presenta numerose omissioni di varia estensione fino a un numero totale di circa 800 emistichi siriani; si notano, inoltre, alcune pericopi testuali aggiunte rispetto all'originale. Non si sa con certezza se tali cambiamenti derivino da una fonte siriana già modificata oppure se si debbano ricondurre all'iniziativa del traduttore.<sup>2</sup> Linguisticamente, la dipendenza dal siriano si può rilevare da una serie di sirianismi sintattici e lessicali, mentre, in mancanza di elementi esterni, la datazione di tale versione armena è collocata nello stesso periodo della traduzione delle altre opere di Efrem, cioè l'epoca d'oro della letteratura armena (v secolo),<sup>3</sup> anche se non mancano proposte di datazione più tarda.<sup>4</sup>

In diversi manoscritti<sup>5</sup> è conservata la versione latina del sermone *De paenitentia Ninivitarum*, attribuito ad Agostino e pubblicato da Angelo Mai nel 1852.<sup>6</sup> Secondo questi, l'autenticità agostiniana è provata non soltanto dalla collocazione del testo nel manoscritto, interposto tra due sermoni di argomento analogo certamente genuini, ma anche dallo stile del sermone, caratterizzato da eloquenza nitida, drammaticità e grande inventiva. Egli suggerisce anche di ascrivere l'opera alla fase giovanile dell'autore, per la presenza di una lezione biblica antecedente alla Vulgata.<sup>7</sup> Tuttavia, l'evidente dipendenza contenutistica e stilistica di tale testo dal *mēmṛā* di Efrem rende improbabile che esso sia un'opera originale; pertanto, viene oggi annoverato tra gli scritti pseudepigrafi di Ago-

<sup>1</sup> Garitte 1969: 32-43.

<sup>2</sup> Garitte 1969: 27-32.      <sup>3</sup> Garitte 1969: 32.      <sup>4</sup> Halleux 1990: 156.

<sup>5</sup> *Vat. Palat.* 210, ff. 246r-260v (VII-VIII secolo, di provenienza tedesca): si tratta di una collezione di ventuno sermoni di Agostino, con l'aggiunta di altri due del vescovo Niceta di Aquileia (Mai 1852: 193); *Vat. Lat.* 4951, ff. 153r-201r (XII sec., proveniente dal monastero di Rochester in Inghilterra), che contiene molte opere di Agostino (Morin 1953 [1937]: CII). A questi si aggiunga il manoscritto *Paris. B. N.* 3785, ff. 84-178, omiliario del XI secolo, un tempo conservato a Limoges (Morin 1953 [1937]: XCVII).

<sup>6</sup> Mai 1852: 193-204. Il testo figura come il sermone 97 nel primo dei sette volumi della nuova edizione di padri della chiesa (Mai 1852-1854).      <sup>7</sup> Mai 1852: 193.

stino.<sup>1</sup> Secondo Halleux, più che di una traduzione si tratterebbe di un plagio o di una imitazione del *mēm̄rā* siriano:<sup>2</sup> il testo latino abbraccia interamente il contenuto del sermone di Efrem, includendone l'*incipit* e il *desinit*, ma per lo più adatta il testo originale, con un'interpretazione talora molto distante dalla versione di Efrem.<sup>3</sup> Il Mai aveva pubblicato il testo facendolo precedere da una sua riduzione,<sup>4</sup> attestata in vari codici<sup>5</sup> e attribuita a Cesario di Arles (fine v - prima metà vi secolo). Il testo è stato poi riedito nel 1937, sulla base di manoscritti che Angelo Mai non aveva visionato, da Germain Morin: questi, benché tale opera sia evidentemente un *excerptum* della versione completa del sermone di Efrem, vi ravvisa comunque la mano di Cesario sia nell'attacco sia nella conclusione.<sup>6</sup> Tale riduzione, se si può davvero ricondurre all'intervento di Cesario, provverebbe l'alta datazione della presenza del sermone su Ninive e Giona in Occidente, circolante in lingua latina a seguito di una traduzione che sarebbe avvenuta almeno prima della metà del vi secolo.

La versione greca del *mēm̄rā* su Ninive e Giona è tramandata oggi da un unico manoscritto tardo;<sup>7</sup> ad esso si aggiungono testimoni indiretti, che riportano una traduzione in altre lingue: si tratta della traduzione georgiana (v. sotto) e della resa latina di alcuni testimoni greci ora perduti. Questa testimonianza latina indiretta è costituita dalla traduzione dell'umanista Gerardus Vossius del 1598, poi sostituita da una seconda edizione rivista e corretta nel 1603,<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Machielsen 1990: 381.      <sup>2</sup> Halleux 1990: 157.

<sup>3</sup> Ulteriori riferimenti bibliografici in *CPL* 1149 (Dekkers/Gaar 1995: 375).

<sup>4</sup> Mai 1852: 191-193 (sermone numero 96).

<sup>5</sup> *Berolinensis Hamilt.* 56, ff. 560-561 (xii secolo, siglato G). Il testo figura come il numero 48 di una collezione di omelie da recitare nel corso dell'anno (Morin 1953 [1937]: LXII-LXX). Il testo compare inoltre prima della versione più lunga in due manoscritti succitati: *Vat. Lat.* 4951, ff. 152v-153r, siglato H<sup>9</sup>, e *Paris. B. N.* 3785, f. 84, siglato H<sup>18</sup>.      <sup>6</sup> Morin 1953 [1937]: 587-589.

<sup>7</sup> *Bodl. Auct. T.* 3. 12, ff. 152v-173v. Si tratta di una miscellanea di 32 omelie greche a carattere edificante, risalente al xv secolo (Coxe 1853: 780-783).

<sup>8</sup> Vossius 1603 [1598]: 650-661. Il testo compare nel terzo e ultimo tomo dell'*opera omnia* di Efrem (Vossius 1589-1598, ristampata successivamente con modifiche). Purtroppo, Vossius non precisa né i manoscritti né i fogli da cui ha desunto il testo da lui collazionato e tradotto; egli cita soltanto tre manoscritti, di cui esalta l'antichità: due di Grottaferrata, copiati da un certo Giona, e un Costantinopolitano (Vossius 1603: 812-813).

dove compaiono in margine alcune varianti greche notevoli tratte dai testimoni; l'edizione settecentesca di Efrem, curata nel 1746 da Giuseppe Simone Assemani, si limita a ristampare la versione di Vossius.<sup>1</sup> L'edizione critica moderna della versione greca, basata sulla collazione dell'unico testimone greco con la versione latina di Vossius e la traduzione inglese di Burgess del testo siriano, è stata pubblicata da Démocratie Hemmerdinger-Iliadou nel 1967;<sup>2</sup> tuttavia, tale edizione presenta numerosi problemi, dovuti a scelte editoriali ed ecdotiche inappropriate,<sup>3</sup> rendendo così necessaria una nuova edizione critica.<sup>4</sup> La versione greca segue abbastanza fedelmente la successione del testo originale, presentando tuttavia alcune omissioni notevoli (circa 400 versi siriani) e sporadiche aggiunte di pericopi, oltre che modificazioni a livello microtestuale dovute alle necessità metriche della versione tradotta. Linguisticamente, non si notano particolari influenze siriane, se non in alcune espressioni sintattiche o lessicali il cui calco è spesso dovuto al mantenimento dell'isosillabismo. La versione è stata datata da Wonmo Suh alla fine del v - inizio del vi secolo sulla base della tecnica di traduzione.<sup>5</sup>

La versione georgiana del *mēmṛā* su Ninive e Giona è conservata in un unico manoscritto risalente al IX-X secolo<sup>6</sup> e pubblicata con

<sup>1</sup> Assemani 1746: 561-568. Il sermone è contenuto nel terzo volume dell'*opera omnia* di Efrem in lingua greca e latina (Assemani 1732-1746). L'editore non fu più in grado di ritrovare i manoscritti greci da cui Vossius aveva ricavato un secolo e mezzo prima la sua traduzione latina (Assemani 1746: LV).

<sup>2</sup> Hemmerdinger-Iliadou 1967: 52-74.

<sup>3</sup> Innanzitutto, la studiosa non ricostruisce la *facies* metrica del sermone, facilmente ricavabile empiricamente (si tratta di versi isosillabici ora di sette ora di otto sillabe), e così facendo corregge il testo o vi inserisce congetture che violano lo schema metrico. Inoltre, per la collazione non si avvale di due testimoni fondamentali: il georgiano, importante per la sua antichità (IX-X secolo), e l'edizione critica della versione siriana a cura di Edmund Beck, che la studiosa non poteva utilizzare perché ancora inedita.

<sup>4</sup> Halleux 1990: 160. La nuova edizione critica sarà presente nella dissertazione di dottorato che chi scrive sta preparando sotto la guida dei proff. Gianfranco Agosti, Alberto Camplani («Sapienza» – Università di Roma) e Johannes Niehoff-Panagiotidis («Freie Universität» Berlin). <sup>5</sup> Suh 2000: 136.

<sup>6</sup> *Cod. georg.* 97, foll. 197ra-230vb, ritrovato nel monastero di Santa Caterina al Sinai. Il manoscritto è descritto in Garitte (1956: 282-292) e contiene una raccolta di 25 testi di Efrem in lingua georgiana.

una fedele traduzione latina da Gérard Garitte nel 1967.<sup>1</sup> La traduzione in georgiano fu approntata direttamente da quella greca, che segue molto da presso con pochissime divergenze. Questa versione mostra i tratti della lingua classica più antica.<sup>2</sup>

In un manoscritto della prima metà del XVIII secolo,<sup>3</sup> è stata recentemente trovata una versione etiopica del *mēmṛā*; l'edizione a stampa, con traduzione latina, si deve a Victor Arras nel 1984.<sup>4</sup> Si tratta di una versione molto precisa, che segue da presso l'originale siriano; André de Halleux ipotizza una probabile dipendenza da una *Vorlage* in lingua araba, non trovata, tradotta poi in etiopico presumibilmente intorno al VI secolo, epoca della seconda cristianizzazione del regno di Aksum. Presenta meno lacune di quella armena, comprendendo l'inizio e la fine del siriano, e mostra i tratti linguistici dell'etiopico classico.<sup>5</sup>

Mettendo a confronto tutte le versioni sopraelencate con il prototesto siriano, è possibile constatare che le diverse interpretazioni divergono in molti punti non solo con l'originale, ma anche l'una con l'altra. Ciò è dovuto in parte alle varie sorti della trasmissione testuale, che dev'essere valutata singolarmente per ogni versione, in parte alle scelte e alle competenze interpretative del traduttore di fronte al prototesto (in siriano o in altra lingua, nel caso delle versioni mediate). Ad oggi, in considerazione anche della vastità della materia, manca un lavoro che tenga conto di tutte queste variabili e operi un confronto sistematico dei testi tradotti con l'originale. Tuttavia, Sebastian Brock ha suggerito alcuni tentativi di analisi contrastiva, elencando le principali omissioni che si osservano nelle diverse versioni, confrontando tra loro due pericopi testuali in siriano e in alcune delle traduzioni e, infine, presentando una tabella riassuntiva delle concordanze tra le varie sezioni della versione

<sup>1</sup> Garitte 1967: 78-119.      <sup>2</sup> Garitte 1967: 76-77.

<sup>3</sup> *BL Oriental 768*, ff. 151r-162v. Si tratta di un omiliario che contiene due collezioni di argomento monastico: la prima è costituita da quaranta testi di narrazioni agiografiche; la seconda contiene una sessantina di opere di argomento vario: apoftegmi dei padri, narrazioni di monaci e otto trattati ascetici di noti padri della chiesa, tra cui Efrem e Giovanni Crisostomo (Arras 1984a: v).

<sup>4</sup> Arras 1984a: 111-141 (etiopico); Arras 1984b: 73-95 (traduzione latina). Il testo figura come il numero 58 della collezione.

<sup>5</sup> Halleux 1990: 159-160. Per l'Efrem etiopico si veda Weninger 2005.

siriaca di Beck, della traduzione inglese di Burgess e delle traduzioni in greco e in etiopico.<sup>1</sup>

Poiché un confronto completo di tutte le versioni con l'originale esula dagli obiettivi di questa introduzione, si è deciso di limitarsi alla presentazione dell'inizio del sermone, che compare in tutte le varie traduzioni disponibili, per illustrare con un esempio la somiglianza (e la distanza) tra il prototesto siriano e le sue traduzioni.

Siriaco (Beck 1970b: 1):

- 1 Ecco Ninive: vi predicò Giona,  
ebreo in mezzo ai non circumcisi.  
Entrò nella città forte  
e la turbò con parole temibili.
- 5 La città delle genti pagane fu ridotta al lutto  
da un predicatore ebreo.

Armeno (traduzione latina di Garitte 1969: 33):

1 *Ecce iussum advenit ad prophetam Ionam praedicare Ninive. Intravit in civitatem, et tremenda vox eius commovit omnes. Civitas gentilium commota est per praedicatorem hebraeum.*

Latino (Mai 1852: 194):

*Ninivitis Ionas a Deo missus advenit; et quia Deo cura est de omnibus, quod creavit, iudaeus homo fit propheta gentilibus; atque illa urbs populis magna vel spatiis, hebraeo praedicante mox parva fit.*

Greco (Hemmerdinger-Iliadou 1967: 52):

1 Giona l'ebreo, risalito dal mare, sta predicando a Ninive tra i non circumcisi; il profeta, entrato nella superba città, con voce temibile sconvolse questa città signora delle genti; subito essa fu prostrata dall'annuncio del figlio di Amittai.

Georgiano (traduzione latina di Garitte 1967: 78):

1 *Ionas hebraeus egressus est e-mari et praedicabat in Ninive ad-incircumcisos. In-magnam civitatem intravit propheta, timenda voce tremefecit civitatem; principem gentilium statim stupefecit filius Amathi.*

Etiopico (traduzione latina di Arras 1984b: 73):

1 *Ecce in Ninive Ionas praedicavit Iudaeus inter incircumcisos, in urbem fortem intravit et terrore verborum suorum concitavit eam; urbs gentilium luxit per unum praedicatorem Hebraeum.*

<sup>1</sup> Brock 1994: 75-77; 82-85.

Come si può notare da un confronto sommario, le traduzioni divergono l'una dall'altra in maniera più o meno sensibile a livello microtestuale nell'omissione e nell'aggiunta di parole o espressioni rispetto al testo siriano che viene tradotto. Per esempio, il deittico iniziale, che ha un'importanza strutturale (v. sotto, 4.1), viene ommesso nel latino, nel greco e nel georgiano. La contrapposizione etnica tra l'ebreo Giona e i non circoncisi Niniviti viene mantenuta soltanto nel greco, nel georgiano e nell'etiopico. Il latino, poi, presenta un'interpretazione a senso dei primi quattro versi, i cui sintagmi vengono ridistribuiti nella frase e variamente ampliati. Più fedeli nelle scansioni logico-ritmiche dell'originale siriano sono l'etiopico, il greco e, di conseguenza, il georgiano. L'armeno, infine, presenta nell'*incipit* una sintassi del tutto diversa da quella del siriano.

Le piccole divergenze che si possono rilevare già in queste poche righe rendono conto della varietà di strategie traduttive messe in atto in ogni singola versione, la cui analisi accurata potrebbe far emergere una precisa ideologia del traduttore nel selezionare e rielaborare il materiale del prototesto, che potrebbe peraltro essere stato conosciuto in versioni siriane diverse da quelle che conosciamo. In particolare, le omissioni di determinate porzioni testuali possono essere rilevanti a tal proposito: ad esempio, l'armeno omette una sezione fortemente anti-giudaica (vv. 1715-1958); il greco riduce drasticamente i passaggi omiletici del sermone (vv. 99-110; 1581-1602; 2097-2118); l'etiopico, invece, segue molto fedelmente l'andamento del *mēmṛā*, scorciando unicamente la sezione finale (vv. 2089-2122); il latino, infine, aggiunge molto materiale assente nel prototesto, che il traduttore si sente evidentemente in diritto di integrare e modificare.

#### 4. LE STRUTTURE DEL TESTO

##### 4.1. *Struttura generale*

Il sermone, sebbene di lunghezza considerevole, non figura nei testimoni manoscritti suddiviso in sezioni. Tuttavia, in questa introduzione si è ritenuto opportuno presentarne il contenuto secondo una scansione che tenga conto dello sviluppo narrativo, sulla base di una suddivisione arbitraria che segue in parte quella che ha adottato Beck nella traduzione tedesca del 1970.



La versione data da Efrem dell'episodio biblico di Giona a Ninive si può innanzitutto scindere in due situazioni temporali ben distinte: i quaranta giorni della permanenza del profeta nella città (vv. 1-1181) e il tempo successivo ai quaranta giorni (vv. 1182-2142). La contrapposizione tra questi momenti è caratterizzata da due contesti emotivi nettamente differenti: nel primo dominano il terrore, la disperazione e il pentimento dei Niniviti, causati dall'improvviso annuncio di morte; nel secondo, invece, prendono piede la gioia e la gratitudine dei Niniviti per la salvezza loro accordata da Dio. A livello microtestuale, il passaggio dalla prima sezione alla seconda è segnalato dalla interiezione deittica *hā* (in questa versione italiana tradotta con «ecco»), che compare unicamente in due occorrenze nel testo, forse non casualmente, proprio all'inizio delle due parti.

Lo svolgimento della narrazione segue abbastanza linearmente la scansione cronologica del dettato biblico, per così dire *Urtext* del sermone: all'arrivo di Giona a Ninive, gli abitanti, udendo la sua predicazione, indossano subito le vesti dei penitenti (vv. 1-250, corrispondenti a *Gion.* 3,1-5); al passare dei giorni crescono la paura e la disperazione, in particolare dei bambini, che i padri cercano di rassicurare (vv. 251-504). Il re di Ninive si presenta al popolo spronandolo a reagire con animo vigoroso alla preannunciata distruzione e a mostrarsi penitente per suscitare la misericordia divina (vv. 505-823, corrispondenti a *Gion.* 3,6-9); in risposta a tale sprone, la città continua ancora più intensamente gli atti di penitenza, che Giona nota positivamente in contrasto con l'empietà del popolo ebraico (vv. 824-1181). Arriva il giorno della distruzione preannunciata e la disperazione dei Niniviti tocca il parossismo (vv. 1182-1273), ma si manifestano improvvisamente i segni della salvezza e i Niniviti, pieni di gioia, rivolgono lodi e ringraziamenti a Dio e a Giona (vv. 1274-1390, corrispondenti a *Gion.* 3, 10). Tuttavia, il profeta si mostra dispiaciuto e gli abitanti della città assistono a una disputa tra lo Spirito Santo e Giona espressa dalla sola voce di quest'ultimo (vv. 1391-1490, corrispondenti a *Gion.* 4,1-4 e 9-11). Quindi, al profeta vengono attribuiti molti onori e gli viene assegnata una scorta per il ritorno in patria (vv. 1491-1568); giunti al confine della terra d'Israele, Giona cerca di evitare che i Niniviti

1 Ecco Ninive: vi predicò Giona,  
 ebreo<sup>1</sup> in mezzo ai non circumcisi.  
 Entrò nella città forte  
 e la turbò con parole temibili.  
 5 La città delle genti pagane fu ridotta al lutto  
 da un predicatore ebreo.  
 Come il mare, fu agitata  
 da Giona risalito dalle acque.  
 Su di essa si scatenarono tempeste,<sup>2</sup>  
 10 come i flutti si agitano nel mare.  
 Giona, disceso nel mare, lo aveva agitato;  
 risalito sulla terraferma, turbò quest'ultima.  
 Il mare era agitato mentre lui fuggiva;  
 la terra tremava mentre lui predicava.  
 15 Il mare si era placato con la preghiera,  
 ora anche la terra con la penitenza.  
 Giona aveva pregato nella balena,  
 i Niniviti nella grande città.  
 La preghiera aveva salvato Giona,  
 20 e la supplica i Niniviti.  
 Giona si era allontanato<sup>3</sup> da Dio,  
 e i Niniviti dalla purezza.  
 La giustizia divina li imprigionò  
 entrambi come debitori.

<sup>1</sup> Con questo etnonimo si identifica Giona stesso nella Bibbia quando si rivolge ai marinai (*Gion.* 1, 9).

<sup>2</sup> Con il medesimo termine siriano (*mahšulā*) viene designata la tempesta che Dio scatena contro Giona quando il profeta rifugge al suo comando (*Gion.* 1,4.12.15).

<sup>3</sup> Viene utilizzata la stessa radice verbale (*'raq*) nell'episodio biblico di Giona (*Gion.* 1,10).

25 A lei offrirono la propria penitenza  
 entrambe le parti, e furono liberate.  
 Aveva salvato Giona nel mare,  
 e i Niniviti sulla terra.  
 Giona aveva appreso sulla propria pelle  
 30 che è giusto che i penitenti possano continuare a vivere.  
 La grazia divina aveva dato a lui nella sua stessa persona  
 un modello per i peccatori:  
 come era stato tratto in salvo dal mare,  
 così lui avrebbe tratto in salvo la città sprofondata.  
 35 Quello stagno che era Ninive fu messo in agitazione  
 da Giona spuntato dal mare.  
 Il giusto Giona aprì la bocca:  
 Ninive ascoltò e fu ridotta al lutto.  
 Un predicatore ebreo da solo  
 40 turbò un'intera città.  
 Riempì la sua bocca e procurò guai,  
 impartendo la morte a quelli che lo ascoltarono.  
 Il debole predicatore si ergeva  
 in una città di uomini forti.  
 45 La sua voce spezzò il cuore di re,  
 abbattendo su questi la loro città.  
 Con la sua sola voce, che spazzava via la speranza,  
 porse loro da bere la coppa dell'ira divina.<sup>1</sup>  
 Lo ascoltarono i re e furono prostrati:  
 50 si tolsero le corone e si umiliarono.  
 Lo ascoltarono i nobili e rimasero sgomenti:  
 al posto dei ricchi abiti si vestirono di sacco.  
 [Lo ascoltarono gli anziani degni d'onore  
 e sotterrarono il proprio capo sotto la cenere.  
 55 Lo ascoltarono] i ricchi e aprirono  
 i loro tesori di fronte ai poveri.  
 Lo ascoltarono i creditori:  
 fecero elemosine con le cambiali.

<sup>1</sup> L'immagine sembra rimandare a quella di un salmo in cui Dio porge da bere come punizione per i peccatori un calice di vino drogato (*Sal.* 75,9).

Con animo giusto lo ascoltarono quelli che avevano preso  
 60 non avrebbero dovuto far perdurare i debiti. [in prestito:  
 [Coloro che avevano preso in prestito] corrisposero  
 e i creditori furono pronti a condonare. [il dovuto,  
 Ciascuno infatti per la propria salvezza  
 si comportava in maniera audace con animo giusto.

65 Non c'era nessuno  
 che escogitasse un modo per approfittare.  
 Si trovavano coinvolti in un giusto agone,  
 in cui ognuno avrebbe dovuto vincere la propria anima.  
 I ladri ascoltarono Giona:

70 riconsegnarono i beni rubati ai loro proprietari.  
 I proprietari dei beni rubati non se ne preoccuparono:  
 perdonarono i furfanti.  
 Ognuno giudicava sé stesso,  
 e mostrava pietà verso il proprio simile.

75 Non c'era nessuno che giudicasse il suo prossimo,  
 poiché ognuno giudicava sé stesso.  
 Ognuno redarguiva sé stesso,  
 poiché l'ira divina rimproverava tutti.  
 Gli assassini ascoltarono Giona e confessarono

80 perché non tenevano in alcun conto la paura dei giudici.  
 Lo ascoltarono i giudici e non si curarono più di emettere  
 i giudici furono messi a tacere dall'ira divina. [sentenze:  
 Non vollero più giudicare secondo giustizia,  
 per non essere giudicati secondo giustizia.

85 Ognuno seminava compassione  
 per mieterne salvezza.  
 I peccatori ascoltarono Giona,  
 e ognuno confessò i propri peccati.  
 Lo ascoltò la città abominevole

90 e abbandonò immediatamente i propri vizi.  
 Lo ascoltarono i padroni  
 e invocarono la libertà per i sottomessi.  
 Con animo giusto lo ascoltarono i servi  
 e onorarono maggiormente i loro padroni.

95 A causa della voce di Giona le donne nobili  
 umiliarono<sup>1</sup> il loro orgoglio con vesti di sacco.  
 La loro era penitenza veritiera,  
 poiché le donne altezzose indossarono umiliazione.  
 Ai miei occhi quella è penitenza;  
 100 questa nostra, invece, è alla stregua di un sogno.  
 Ai miei occhi quella è supplica;  
 questa nostra, invece, è come un'ombra.  
 Ai miei occhi quella è umiliazione;  
 questa nostra, invece, è parvenza di umiliazione.  
 105 Sono pochi infatti quelli che hanno condonato  
 i debiti in questo digiuno.  
 I Niniviti diedero elemosine,  
 e noi dobbiamo salvare gli oppressi dalle sofferenze!  
 I Niniviti affrancarono gli schiavi,  
 110 e voi abbiate pietà di coloro che sono nati liberi!  
 Quando infatti Giona fu mandato  
 in quella città che era piena di colpe,  
 lo aveva armato la giustizia divina,  
 mandandolo con parole temibili.  
 115 Gli diede per le lesioni la chirurgia  
 insieme con farmaci cicatrizzanti.  
 Un medico temibile era stato mandato  
 nella città piena di ferite.  
 Mostrò i suoi farmaci aprendoli:  
 120 erano temibili e potenti.  
 La grazia divina aveva mandato  
 il profeta con questa prescrizione:  
 non che lui distruggesse la città,  
 ma che la guarisse.  
 125 Il predicatore non consigliò  
 agli abitanti della città di pentirsi,  
 poiché intendeva mostrare che chi era oppresso  
 avrebbe supplicato insistentemente per la propria salvezza.

<sup>1</sup> Brock (1994: 80) suggerisce la migliore lezione del manoscritto T (verbo concordato correttamente alla terza persona plurale femminile) rispetto a W (terza persona plurale maschile), in consonanza con l'indicazione inserita in apparato da Beck.

Chiuse loro la porta in faccia  
130 per rendere evidente quanto bussassero.  
Impugnarono la sentenza che Giona aveva pronunciato  
e ne ottennero la revoca,  
affinché gli fosse mostrato quanto la penitenza  
sia in grado di far riconciliare l'uomo con Dio  
135 e quanto resista un penitente  
che in seguito alle suppliche abbia ottenuto misericordia.  
L'infermità era quella del peccato,  
un peccato liberamente compiuto e non necessitato.  
La terribile voce di Giona terrorizzava  
140 come se avesse l'aspetto di una spada,  
affinché l'uomo impudente preso da terrore  
fosse mondato dalle sue colpe.  
Il medico, venuto per curare,  
mostrava la sua spada all'infermo.  
145 La città lo vide e rimase sconvolta,  
perché lui stava appostato come un carnefice.  
Gli infermi, stesi a letto, presi da timore  
si rialzarono e si precipitarono alla penitenza.  
La voce di Giona come una spada  
150 incise le ferite di lungo tempo.  
Era un medico il cui bastone guariva  
più dei farmaci degli altri.  
Un medico lenisce i dolori e così guarisce,  
Giona invece predicava e così guariva.  
155 Con veemente riprovazione  
li curava facendo uso della sua perizia.  
Ciò che di questo medico curante incuteva timore  
agli infermi era il suo trattamento.  
L'infermo lasciava il suo letto  
160 vedendo il bastone dell'ira divina.  
Infatti gli infermi guarivano  
dalla malattia della concupiscenza.  
Ognuno biasimava la propria concupiscenza,  
diventando medico di sé stesso.

165 Il banchetto dei re finì,  
 così come la cena dei principi.  
 Se i neonati digiunavano dal latte,  
 chi c'era che ordinasse fastose cene?  
 Se svezzavano le bestie dall'acqua,<sup>1</sup>  
 170 chi c'era che bevesse il vino?  
 Se il re si era vestito di sacco,<sup>2</sup>  
 chi c'era che si rivestisse di ricchi abiti?  
 Se le prostitute si erano fatte sante,  
 chi c'era che volgesse il proprio pensiero agli amplessi?  
 175 Se gli individui superficiali si erano fatti timorati,  
 chi c'era che si desse alle risate?  
 Se coloro che erano gioiosi piangevano,  
 chi c'era che si rallegrasse nello svago?  
 Se i ladri si erano fatti giusti,  
 180 chi c'era che approfittasse del prossimo?  
 Se l'intera città tremava,  
 chi c'era che potesse preservare la sua casa?  
 Veniva gettato via l'oro, ma nessuno lo rubava,  
 aperto il tesoro, ma nessuno lo depredava.<sup>3</sup>  
 185 I lascivi distoglievano lo sguardo  
 per non scrutare le donne.  
 Le donne trasformavano in odioso aspetto la loro bellezza  
 perché chi le vedeva non cadesse nel peccato.  
 Infatti erano persuase di questo,  
 190 che la rovina era ormai tra di loro  
 e che se gli altri fossero caduti nel peccato  
 anche loro non si sarebbero salvate.  
 Le belle donne non distolsero  
 i concittadini dalla penitenza.  
 195 Erano persuase che per loro

<sup>1</sup> *Gion.* 3,7.      <sup>2</sup> *Gion.* 3,6.

<sup>3</sup> Questo particolare potrebbe riferirsi a una leggenda ebraica legata alla penitenza dei Niniviti: in un terreno edificabile che un uomo aveva comprato fu trovato un tesoro, che però né il venditore né il compratore volevano ritenere proprio. Bisognò risolvere la questione dell'attribuzione del tesoro trovando il legittimo proprietario (Ginzberg 1968, IV: 251 e nota in VI: 350, n.35).

i penitenti levassero lamenti.  
 Curavano e si curavano  
 reciprocamente con la penitenza.  
 Non c'era chi inducesse il suo prossimo al peccato,  
 200 poiché ognuno contribuiva a scacciare l'empietà.  
 Ognuno spingeva il suo prossimo  
 alla preghiera e alla supplica.  
 L'intera città era diventata  
 un solo corpo<sup>1</sup> come penitente.  
 205 Tutta quanta sorvegliava ogni suo cittadino  
 affinché non commettesse di nuovo peccato.  
 Ognuno insegnava al suo prossimo  
 che quale membro della città sarebbe stato giustificato.  
 Là nessuno pregava  
 210 per continuare a vivere soltanto lui.  
 Infatti erano uguali come membra,  
 poiché tutti pregavano l'uno per l'altro.  
 Tutta la città era stata chiamata  
 alla rovina come unico corpo.  
 215 Gli individui casti in mezzo a loro non potevano  
 vivere senza che vivessero anche i peccatori,  
 poiché erano legati come membra,  
 buoni e malvagi insieme.  
 I giusti in mezzo a loro supplicavano  
 220 che i peccatori fossero salvati,  
 e i peccatori anche supplicavano  
 che i giusti fossero ascoltati.  
 I giusti in mezzo a loro supplicavano  
 che gli empi fossero salvati,  
 225 e gli empi a loro volta supplicavano  
 che la preghiera dei giusti fosse accettata.  
 Il pianto toccante dei bambini  
 faceva piangere tutta la città.  
 Quando la voce dei bambini si levava in alto  
 230 strarvolgeva il cuore e le viscere.

<sup>1</sup> Da qui fino al v. 226 viene ripresa l'immagine paolina della comunità cristiana come corpo unico formato da molte membra (1 Cor. 12,12-27).