

metta in gioco per operare. L'A. assume come parte necessaria all'impalcatura del suo studio la tesi, già condivisa da molti studiosi, che il *sōma* rappresenti la dimensione operativa, e quindi relazionale dell'io (86-91). Tuttavia una disamina più estesa di come tale operatività sia esercitata (anche in risposta a critiche che vedrebbero questo come concetto troppo moderno per essere autenticamente paolino), di come, ad es., metta in gioco la *nous* nella non conoscenza o nel discernimento del bene (cfr. rispettivamente *Rm* 1,28 e 12,2), sembra necessaria per motivare l'idea della consistenza individuale del sé, che altrimenti rischia di essere più dichiarata che suffragata. In altri termini, si potrebbero riprendere considerazioni da una metodologia più tradizionale, seppur integrata nella cornice nuova che questo testo motiva con solide argomentazioni. Certo, un libro non può dire "tutto", ma questo sviluppo parrebbe necessario per una completezza delle tesi qui svolte. Ad ogni modo può ben costituire materia per altre ricerche, che tengano conto dei guadagni arrecati dalla presente, che costituirà un punto di riferimento necessario e fruttuoso per studi successivi sull'antropologia paolina.

Stefano ROMANELLO

EFREM SIRO, *Sermone su Ninive e Giona*, a cura di E. ZIMBARDI (Testi del Vicino Oriente antico 7. Letteratura della Siria cristiana 5), Paideia – Claudiana, Torino 2019, pp. 154, € 34.

La pubblicazione della traduzione italiana di un'opera di Efrem il Siro è sempre da salutare con favore. Finora si era cimentato I. De Francesco con *Inni pasquali. Sugli azzimi, sulla crocifissione, sulla risurrezione* (Lecture cristiane del primo millennio 31), Paoline, Milano 2001; *Inni sulla Natività e sull'Epifania* (Lecture cristiane del primo millennio 35), Paoline, Milano 2003; *Inni sul Paradiso* (Lecture cristiane del primo millennio 39), Paoline, Milano 2006; *Inni sul digiuno, in Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, a cura di I. DE FRANCESCO – C. NOCE – M.B. ARTIOLI (Lecture cristiane del primo millennio 46), Paoline, Milano 2011, 199-247, cui bisogna aggiungere *La restituzione del debito. Melodie e istruzioni sul digiuno*, Introduzione di M. NIN, Traduzione e note di E. VERGANI, Centro Ambrosiano, Milano 2011, alcuni inni *Sulla Chiesa* in M. NIN – E. VERGANI, «*La preghiera è il nostro*

*ornamento*». *Una scelta di testi siriaci (IV-VII secolo)*, Centro Ambrosiano, Milano 2017, 11-51 e l'antologia *L'arpa dello Spirito*, a cura di S. BROCK (Publicazioni del Centro Aletti 22), Lipa, Roma 1999, che – per quanto rivista sui testi originali da M. Nin – è una traduzione dall'inglese. Il *Sermone su Ninive e Giona* si aggiunge felicemente ai precedenti, permettendo l'accesso al grande dottore della Chiesa il cui pensiero, espresso in lingua siriana e per mezzo della poesia, si staglia come un *unicum* nel variegato panorama dell'antichità cristiana.

Emanuele Zimbardi, dottorando alla Sapienza di Roma, che sta preparando un'edizione critica della versione greca del *Sermone su Ninive e Giona*, offre in questo volume la prima traduzione italiana del testo siriano, cui premette una notevole introduzione e pospone un'appendice con la versione (anche questa una *première* in italiano) degli *Inni sulla Verginità* 42-50 riguardanti Giona. Il testo di riferimento non poteva che essere quello critico edito da E. Beck: *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones II* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 311. Scriptores Syri 134), Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1970, 1-40, di cui Zimbardi offre una bella traduzione che, nei limiti del possibile, cerca di rispettare molti effetti retorici dell'originale siriano.

L'ampia introduzione, dopo brevi notizie a proposito dell'autore, dell'edizione e della datazione, dedica largo spazio alla fortuna dello scritto, presentando le caratteristiche delle versioni antiche in armeno, latino, greco, georgiano ed etiopico. Tali versioni (spesso accorciate) testimoniano la notevole diffusione dell'opera nell'antichità. Zimbardi propone una struttura generale del testo di Efrem: la prima parte (vv. 1-1181) riguarda i quaranta giorni della permanenza del profeta a Ninive, mentre la seconda parte (vv. 1182-2142) il tempo successivo alla predicazione di Giona. «A livello microtestuale, il passaggio dalla prima sezione alla seconda è segnalato dalla interiezione deitica *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» (21). Il sermone di Efrem non considera i primi due capitoli del libro biblico, concentrandosi unicamente sul momento in cui Giona, chiamato per la seconda volta, si reca a Ninive (cfr. *Gn* 3,1-5), predica, suscita la conversione, la quale provoca il pentimento di Dio e l'atto della sua misericordia. La mancata distruzione della città

genera un corale ringraziamento dei Niniviti nei confronti sia di Dio, sia di Giona (vv. 1274-1390). Gli abitanti, a questo punto, assistono pure ad una disputa fra lo Spirito santo e il profeta, contrariato dal sorprendente epilogo della vicenda e soprattutto della sua predicazione. Il Sermone si chiude con un lungo canto di lode a Dio che ha salvato la città di Ninive.

Convince l'analisi dei personaggi che animano il sermone, come pure l'interessante lettura a proposito della comunità reale dei fedeli di Efrem (contadini, artigiani, mercanti, spose, vergini, madri). L'analisi delle figure retoriche, invece, solleva qualche domanda. Indubbiamente Efrem fa massiccio uso del parallelismo, «in particolare quello antitetico, a principio fondamentale della persuasione» (31). Giustamente Zimbardi ricorda il «parallelismo analogico, tra elementi che condividono una o più caratteristiche, o più frequentemente contrastivo, configurandosi così come un'antitesi vera e propria» (32). Ci sembra invece per lo meno singolare parlare di «un altro tipo di parallelismo [che] può essere definito come "intertestuale", dal momento che il *memrā* rimanda frequentemente a storie e situazioni narrate nella Bibbia» (32). Riteniamo più opportuno distinguere i due piani: un conto è l'analisi retorica, un altro conto è la ricerca dell'intertestualità.

A onore del vero l'A. dedica un capitolo all'intertestualità biblica. Scrive di «un legame intertestuale [che] viene marcato da una similitudine o da un richiamo esplicito a un *locus* biblico» (50); «[a]ltroue, l'allusione a determinati personaggi biblici nasce da associazioni mentali stimolate da dettagli descrittivi» (50); «[l']intertestualità è presente anche a livello del Nuovo Testamento, di cui si recuperano alcune espressioni e immagini» (51). Riteniamo che qualche criterio euristico in più avrebbe giovato per reperire i nessi, mettendo in luce, per esempio, il sottile utilizzo dell'intertestualità nella forma della citazione (cfr. il v. 304), dell'allusione (cfr. v. 1523) e del riferimento (cfr. vv. 749-752) e la loro funzione all'interno del testo: un conto infatti è citare, altro è alludere, altro ancora è creare un rimando. Proprio da tale analisi si evince pure il valore dell'ironia, intesa non tanto come antifrasi, ma come menzione (o allusione) di enunciati esportati da un contesto originario di appartenenza diverso da quello attuale dove, una volta trapiantati, riprendono nuova vita appunto in forma ironica, che risulta dalla torsione rileva-

bile lungo il percorso dalla provenienza (*terminus a quo*) alla destinazione (*terminus ad quem*).

Zimbardi ricorda che le interpretazioni del libro di Giona «si sono concentrate su tre livelli: quello della storia in sé e per sé, quello cristologico e quello antropologico» (42). Alle tre categorie occorre, forse, aggiungere una spiccata attenzione al tema della conversione, che assume anche un valore ecclesiologico (e morale). Origene – per esempio – dal libro di Giona desume che Dio non infligge una punizione senza prima preavvisare gli esseri umani (cfr. *Homiliae in Jeremiam* 1,1 [GCS 6,1]). In questa stessa linea – «un'esegesi di tipo pastorale» (42) – si pone Efrem che accentua la potenza salvifica del pentimento che suscita la manifestazione della misericordia divina. L'A. lumeggia bene la relazione dialettica fra la grazia e la giustizia, sia in riferimento al fatto che Dio si pente e non compie il male promesso, sia a riguardo della cosiddetta falsità della profezia di Giona, elementi che Efrem sottolinea.

Un episodio singolare del sermone è la discussione fra Giona e lo Spirito santo. Scrive Efrem: «Lo Spirito Santo che era nella sua bocca / disputava in lui contro lui stesso; / parlava in lui come per due persone, / quella di Dio e quella del profeta. / Tutta la città udì / il profeta parlare / della sua pianticella e di sé stesso, / del suo Signore e della sua città. / E lo udirono discutere / con il suo Signore sulla città. / Era da lui che si udivano / le voci di entrambe le parti» (vv. 1395-1406). Zimbardi non interpreta questi passi in senso meramente psicologico: la discussione «non sarebbe altro che un *topos* letterario [per sostenere] che Efrem intenda insegnare che l'uomo, con la riflessione interiore, è in grado di cogliere il comportamento e l'azione di Dio ed esprimerla a parole» (46). Rifacendosi ad un importante studio di Brock, evoca la categoria del "paradosso": «Pensando a una circonferenza su cui collocare una serie di coppie paradossali di opposti [...], si può dire che Efrem lasci il punto centrale indefinito, ma qualcosa della sua natura può essere inferito dalla dialettica delle antitesi» (56-57). In riferimento all'alterco fra Giona e lo Spirito, l'A. molto a proposito osserva: «Giona riassum[e] nella sua persona ben tre ruoli: quello dell'avvocato accusatore (la propria identità), quello della controparte che si difende (lo Spirito Santo) e quello del giudice di tribunale cui spetta la sentenza finale, che sancirà la sconfitta del profeta e la vittoria dello Spirito Santo» (59).

La traduzione del testo è davvero ben condotta: è attenta all'originale, come pure alla lingua di arrivo. Solo su due punti proponiamo una discussione: laddove al v. 1117 traduce: «infatti fu un prete pagano ad accogliere Mosè», avremmo preferito a *prete* (abbreviazione di *presbitero*, termine chiaramente cristiano) *sacerdote*, più neutro e più adatto a rendere il termine *kwmr'* in quel contesto. L'altro disaccordo riguarda i vv. 1431-1432: «A te clemenza per il ricino, / a me clemenza per la città»: il termine *hwsn'* non indica forse la *preoccupazione per la perdita o per il danneggiamento, il risparmio* (come, del resto, indica pure R. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus*, Clarendon, Oxford 1879 [= Wipf & Stock, Eugene, OR 2007], 1223: «parsimonia»)? Sicché i due versi potrebbero anche essere tradotti così: «A te preoccupazione per la perdita del ricino, / a me preoccupazione per la perdita della città». Come, infatti, nel passo di *Gn* 4,10 il verbo *hws* non è da intendere *aver pietà*, bensì *preoccuparsi*, così riteniamo – il commento efremano.

Ottima l'idea di porre in appendice gli *Inni sulla Verginità* 42-50. Non avrebbe guastato una piccola introduzione a quel testo e qualche riga per porre a confronto le due opere di Efrem, simili ma pure differenti. A proposito degli *Inni* si poteva pure segnalare nella bibliografia finale la versione francese: EPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles. Hymnes de Virginitate*, éd. D. CERBELAUD (Spiritualité orientale 86), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2006.

Ogni tanto, qui e là vi sono alcune imprecisioni che potevano essere evitate: si parla di «versioni in lingua siriana» (10) mentre sarebbe stato meglio dire «testi in lingua siriana»; si accenna alle «traduzioni in altre lingue cristiane del medioevo» (14) e poi si ricorda il latino, il greco, l'armeno e così via: più che medievali queste sono versioni antiche. A p. 27 «l'appartenenza» è un refuso, come pure a p. 46 «v. sotto 4.5» è da correggere con «v. sotto 5.5».

Al di là di queste minuzie, tuttavia, Zimbardi merita un plauso davvero speciale per essersi cimentato nella traduzione di un testo così intenso, rendendolo magnificamente in lingua italiana, con la conseguenza che esso risulta finalmente disponibile ad un più ampio pubblico.

Matteo CRIMELLA

Il testo di Benjamin Gross è occasione importante per approfondire l'origine e la natura dell'istituzione fondamentale dello *shabbat* in Israele. Il primo aspetto che immediatamente emerge dalla lettura del testo riguarda la singolarità della divisione del calendario per settimane. Infatti essa non corrisponde ad alcun fenomeno astronomico: a differenza delle suddivisioni del tempo, come il giorno di ventiquattrore, legato alla rotazione della Terra sul proprio asse, o il mese, legato al ciclo lunare, lo *shabbat* non trae origine da nessun ciclo astrale. Per esso si rifà al significato cosmico, religioso e nazionale che ha assunto nel processo di identità del popolo ebraico.

Il quadro di riferimento è ovviamente il primo capitolo del libro della Genesi con l'impostazione ebdomedaria data all'opera creatrice divina. In questo modo la divisione del tempo non segue un fenomeno naturale, ma di carattere trascendentale. In questa impostazione i giorni della settimana tendono all'unica meta del settimo giorno e non hanno nome proprio, mentre l'ultimo ha denominazione propria, *shabbat*, che ne indica la funzione: «sospensione» - «ritorno». Il significato dello *shabbat* rimanda dunque ad un tempo diverso da quello abituale, che supera l'incessante scorrere del *krónos*.

Nelle culture del Vicino Oriente Antico l'attribuzione dei nomi dei giorni è determinata dal riferimento agli astri e pianeti, con la suddivisione del tempo in dieci, nove o cinque giorni. L'unico riferimento al settimo giorno, non a caso, lo si trova nell'ambiente babilonese dove veniva dedicato al lutto ed al culto delle divinità della morte. Il passaggio al calendario settimanale dello *shabbat* è radicato nella cultura ebraica proprio nel periodo del ritorno dall'esilio a Babilonia, nel tempo definito assiale dagli studiosi, tra cui in particolare segnaliamo Borghonovo, dove Israele ha preso piena consapevolezza della sua identità di popolo eletto. La tragedia dell'esilio aveva posto in totale crisi la relazione di reciprocità legata all'alleanza sinaitica, per cui era necessario un «nuovo inizio», capace di ricostituire e mantenere vivi i principi della promessa e del patto, diversamente col rischio di scomparire e perdere definitivamente la propria identità.

Il motore culturale e sociologico che ha reso possibile e messo in atto questo cambiamento radicale è definito come «memoria fondatrice». All'interno di tale movimento epocale si inserisce anche la definizione dello *shabbat* settimanale, come viene descritto dallo studio di

B. GROSS, *Un momento di eternità. Il sabato nella tradizione ebraica*, Dehoniane, Bologna 2018, pp. 206, € 19,50.

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