

Chiunque legga le sante Scritture, le prime e le ultime, entrambi i Testamenti, e li legga [aderendovi] con convinzione, quegli [si mette in grado di] apprendere e di insegnare. Se intende sollevare delle controversie su ciò che non riesce a capire, la sua mente non accoglie l'insegnamento. Se, invece, trova delle parole troppo difficili per lui e non coglie il loro senso, così deve dire: "Ciò che è scritto è scritto bene, ma non sono riuscito ad acquisirne la conoscenza". Se, riguardo a parole troppo dure per lui, pone domande a saggi eminenti, che fanno continue discussioni e ricerca nel loro insegnamento, quando, su una sola parola, dieci saggi gli diranno dieci interpretazioni diverse, allora accolga quella che meglio lo soddisfa, e, per quelle che non lo soddisfano, non si metta a canzonare i saggi, poiché la parola di Dio è simile a una perla il cui aspetto è bello da qualunque lato la si volti. O discente, rammentati che Davide disse: *Ho appreso da tutti i maestri* (Sal 119,99). L'Apostolo disse: *Devi leggere ogni libro che è secondo lo Spirito di Dio; esamina ogni cosa, ritieni ciò che è bello, evita quanto è male!* (2Tm 3,16). Infatti, anche se i giorni dell'uomo fossero numerosi come tutti i giorni del mondo, da Adamo fino alla fine dei tempi, ed egli si sedesse a meditare le sante Scritture [per tutto quel tempo], non potrà cogliere tutto il senso della profondità delle parole, poiché nessuno può giungere [a comprendere] la sapienza di Dio²⁹.

Efrem il Siro

Altra grande figura della più antica stagione della letteratura siriana è Efrem il Siro³⁰, che la tradizione ricorda con l'appel-

²⁹ Id., *Esposizioni* 22,26, in Id., *Le esposizioni* II, p. 445.

³⁰ Cf. T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik 1988; S. Brock, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Roma 1999; K. den Bie-

lativo di "arpa dello Spirito santo", noto e apprezzato fin dall'antichità ben oltre i confini della sua chiesa, come mostrano sia la diffusione delle sue opere, in originale e in traduzione, sia le varie vite siriane e greche, databili a partire dal V-VI secolo, nonché le notizie a lui consacrate in quasi tutti gli antichi storici del monachesimo e della letteratura cristiana. Efrem nacque a Nisibe verso il 306 da genitori cristiani, mentre era vescovo della città Giacomo (303-338), al cui impulso si deve l'istituzione della famosa scuola teologica nella quale il nostro autore ebbe un ruolo importante. Agli inizi della seconda metà del IV secolo, Efrem, insieme alla sua comunità, conobbe anni difficili: assedi alla città da parte dei persiani; tentativo, nel 361, di restaurazione dei culti pagani da parte dell'imperatore Giuliano; sconfitta di quest'ultimo nel 363 e cessione di Nisibe ai persiani, con conseguente abbandono della città da parte di molti cristiani che preferirono mettersi al riparo al di là del nuovo confine. Anche Efrem, poco dopo il grande esodo, abbandonò Nisibe per Edessa, dove, trovando una città afflitta dalla carestia, si prodigò per portare sollievo ai bisognosi. Qui egli redasse buona parte delle sue opere, in particolare gli inni contro varie eresie, ancora diffuse nella capitale dell'Osroene. Continuò anche la sua attività di didascalo, probabilmente in quello che possiamo considerare il primo nucleo della futura celebre scuola teologica edessena. Come Afraate, anche Efrem fu "solitario" (*iḥidâyâ*) e "figlio del patto" (*bnay qyâmâ*). Palladio lo dice anche "diacono della chiesa di Edessa"³¹. Morì il 9 giugno del 373.

L'opera efremiana è sterminata, e agli scritti autentici si aggiunsero con il tempo numerose composizioni fatte passare sotto

sen, *Simple and Bold. Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Piscataway Nj 2006. Un'ottima sintesi è anche in A. de Halleux, "Saint Ephrem le Syrien", in *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), pp. 328-355. Per le indicazioni relative alle numerose edizioni e traduzioni dei testi efremiani, rimando a K. den Biesen, *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002.

³¹ Palladio, *Storia lausiaca* 40,1, in Id., *La storia lausiaca*, a cura di Ch. Mohrmann, G. J. M. Bartelink e M. Barchiesi, Milano 1974, p. 206.

il nome del grande maestro, soprattutto in ambito greco, dando luogo a un vero e proprio corpus noto come "Efrem greco". Tra gli scritti autentici si annoverano tre generi di composizioni: i commenti esegetici (*puššâqe e turgâme*), i discorsi o omelie metriche in versi eptasillabi (*memre*; alcuni detti anche *turgâme*) e gli inni (*madrâše*). A questi si devono aggiungere alcune opere in prosa, di contenuto vario. Di particolare interesse per la nostra indagine sono il *Commento* (*puššâqâ*) *alla Genesi*, l'*Interpretazione* (*turgâmâ*) *dell'Esodo*³² e il *Commento al Diatessaron*³³; ma, come si vedrà, la Scrittura affiora in ogni pagina dell'opera efremiana. A differenza di Afraate, Efrem ci ha dunque lasciato alcuni commentari sistematici alla Scrittura, i più antichi noti della tradizione siriana. Può dunque essere considerato il primo esegeta di professione, benché egli non debba la sua fama a tale genere letterario ma piuttosto all'innografia, dove ha saputo esprimere il proprio genio³⁴ in una innologia poetica pervasa da profonda ispirazione biblica ed espressa in un chiaro contesto teologico. Ciò autorizza a definirlo esegeta, poeta e teologo.

³² Edizione e traduzione latina dei commenti a Genesi ed Esodo: *Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum Commentarii*, a cura di R.-M. Tonneau, CSCO 152-153, Louvain 1955.

³³ Traduzione francese integrale (armeno e siriano): Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron. Traduit du syriaque et de l'arménien*, a cura di L. Leloir, SC 121, Paris 1966; edizione del testo siriano superstite, con traduzione latina: *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)*, a cura di L. Leloir, Dublin 1963; Id., *Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709). Folios Additionnels*, a cura di L. Leloir, Leuven-Paris 1990. Del commento agli Atti degli apostoli e alle lettere paoline ci resta solo la versione armena, più qualche frammento.

³⁴ Indico le edizioni e traduzioni solo delle collezioni cui farò di seguito riferimento. Per gli *Inni sul paradiso*, cf.: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, a cura di E. Beck, CSCO 174-175, Louvain 1957; Efrem il Siro, *Inni sul Paradiso*, a cura di I. De Francesco, Milano 2006. Per gli *Inni sulla fede*, cf.: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, a cura di E. Beck, CSCO 154-155, Louvain 1955. Per gli *Inni sulla verginità*, cf.: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, a cura di E. Beck, CSCO 223-224, Louvain 1962. Per gli *Inni sugli azzimi*, cf.: *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschalymnen (de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione)*, a cura di E. Beck, CSCO 248-249, Louvain 1964; Efrem il Siro, *Inni pasquali. Sugli azzimi, sulla crocifissione, sulla resurrezione*, a cura di I. De Francesco, Milano 2001.

Efrem è erede di tre mondi: quello mesopotamico, quello giudaico, sia biblico che rabbinico, e quello greco-romano. Per il suo approccio esegetico³⁵ egli mostra punti di contatto con il suo contemporaneo Afraate, ma anche elementi di novità. Con questi condivide inoltre una certa affinità di pensiero con il mondo giudaico, biblico e rabbinico, anche se l'origine di tale legame resta oggetto di discussione; se cioè esso sia dovuto alla radice giudaico-cristiana della tradizione cui appartiene, come ritiene ad esempio André de Halleux³⁶, oppure a una conoscenza diretta di tradizioni giudaiche, probabilmente orali³⁷, fatto storicamente possibile, vista la presenza di comunità ebraiche sia a Nisibe sia a Edessa. Laddove invece Efrem va oltre l'approccio afraatiano è nel suo sforzo di integrare nel proprio pensiero linee interpretative e acquisizioni teologiche di origine greca, in particolare le definizioni del concilio di Nicea e le elaborazioni successive, fino a quelle che saranno sancite dal primo concilio di Costantinopoli poco dopo la sua morte. Ciononostante egli, non conoscendo a fondo i padri greci, restò fondamentalmente fedele alla propria tradizione semitica³⁸. Anche in ambito esegetico, Efrem fu più permeabile del Sapiente persiano all'approccio antiocheno di area grecofona; penso in particolare all'opera di Eusebio di Emesa, la cui esegesi mostra

³⁵ Sull'argomento, si veda in particolare B. de Margerie, "La poésie biblique de saint Éphrem, exégète syriaque (306-373)", in Id., *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris 1980, pp. 165-187; S. P. Brock, "St Ephrem the Syrian on Reading Scripture", in *The Downside Review* 438 (2007), pp. 37-50; S. H. Griffith, "Ephraem the Exegete (306-373). Biblical Commentary in the Works of Ephraem the Syrian", in Ch. Kannengiesser et al., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in the Ancient Christianity*, Leiden-Boston 2006, pp. 1395-1428.

³⁶ Cf. A. de Halleux, "Saint Ephrem le Syrien", p. 335.

³⁷ Si veda, ad esempio, la posizione di N. Séd, "Les hymnes sur le paradis de saint Éphrem et les traditions juives", in *Le Muséon* 81 (1968), pp. 455-501.

³⁸ Sono stati rilevati tuttavia diversi paralleli tra il suo pensiero e quello dei cappadoci (cf. S. Brock, *L'occhio luminoso*, pp. 169-174); si veda anche la questione discussa del suo, leggendario, incontro con Basilio a Cesarea (cf. O. Rousseau, "La rencontre de saint Éphrem et de saint Basile", in *Orient Syrien* 2 [1957], pp. 261-284; 3 [1958], pp. 73-90).

punti di contatto con quella efremiana. Anche per questo ambito è il *Commento alla Genesi* che offre i paralleli più stringenti, laddove Efrem si attiene a un'esegesi letterale rifuggendo l'allegoria, anche se, come si vedrà, non disdegna in taluni casi di ricorrervi, come attestano almeno un passo del *Commento alla Genesi* e vari luoghi del *Commento al Diatessaron*³⁹. Certamente però, rispetto agli antiocheni, Efrem appare meno sistematico nell'individuazione di una metodologia esegetica precisa, né sembra, al pari di Afraate, operare distinzioni chiare nell'uso dei termini tecnici quali "mistero" (*râzâ*) e "tipo" (*tupsâ*)⁴⁰.

La Scrittura nel suo contesto

La Scrittura per Efrem non è l'unico luogo della rivelazione divina, ma si inserisce all'interno di un contesto più ampio che ha nella creazione la prima espressione del desiderio di Dio di comunicarsi all'umanità. Ogni frammento del cosmo, prima ancora della Scrittura, è una parola pronunciata dal Creatore; ogni realtà, dunque, contiene un riflesso del suo messaggio.

Vi è un libro prima del libro per eccellenza, cioè le Scritture, che Efrem chiama il "libro della creazione", da sempre posto dinanzi agli occhi degli uomini al fine di colmare la distanza tra il Dio inaccessibile e la creatura finita. Così afferma negli *Inni sul paradiso*:

Le chiavi dell'insegnamento – che aprono tutti i libri,
hanno aperto davanti ai miei occhi – il libro della creazione:
tesoro dell'arca (cf. Es 25,16) – corona della legge,
scritto che, precedendo i suoi compagni,
– mediante il suo discorso

³⁹ Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 134.

⁴⁰ Cf. L. Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", p. 627.

ha fatto percepire il Creatore, – ha fatto incontrare
le sue opere,
e [l'uomo] ne ha visto tutte le realtà
– ed esso ne mostra gli ornamenti⁴¹.

Tutto ciò che è visibile, dunque, narra Dio e la sua economia in favore dell'umanità; non solo gli elementi creati, ma anche i ritmi cosmici. Il "mistero della resurrezione dei morti", ad esempio, è prefigurato "dall'opera della creazione, quando giunge la luce e appare il mattino che scaccia la notte"⁴². In tutta la creazione, il Nisibeno discerne "tipi" (*tupse*) e "misteri" (*râze*), come nella Scrittura, per la quale utilizza la medesima terminologia ermeneutica. Si tratta, tuttavia, di segni discreti, che necessitano di una ricerca ancora più attenta e paziente, poiché tutto, rivelando il Creatore, anche lo vela. Dice Efrem: "Signore, i tuoi misteri sono in ogni luogo – ma tu sei nascosto da ogni luogo"⁴³.

È dunque necessario saper tendere l'orecchio a questo primo annuncio. Efrem, anche in polemica con tendenze dualistiche che negavano la bontà della natura, afferma che chi non sa discernere Dio nella creazione non saprà trarre giovamento neppure dalle Scritture. La natura, l'AT e il NT sono raffigurati da tre arpe che la chiesa deve imparare a suonare in modo sinfonico, per trarne l'unica parola che Dio rivolge all'umanità:

Beata sei tu, o chiesa, che con tre arpe
gloriose la tua assemblea canta!
Il tuo dito pizzica [le corde] dell'arpa di Mosè,
del Salvatore nostro e anche della natura.
La tua fede suona le tre [arpe],

⁴¹ Efrem il Siro, *Inni sul paradiso* 6,1, in *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174, p. 19.

⁴² Id., *Commento al Diatessaron* 8,3, in *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile Concordant. Folios Additionnels*, p. 114.

⁴³ Id., *Inni sulla fede* 4,9, in *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, CSCO 154, p. 12.

poiché tre sono i nomi che ti hanno battezzata;
in un nome solo non puoi essere battezzata,
e dunque non [puoi] neppure suonare una sola arpa.

E io, che ho creduto che esse fossero come una sola,
e anche [provenienti] dall'Uno e anche per mezzo dell'Uno,
ho onorato Mosè e ho adorato il Figlio
e ho anche professato che la natura è pura.
Tu mi hai battezzato nei nomi degni di fede
e mi hai dato le arpe gloriose⁴⁴.

Oltre che discernere nei vari elementi del cosmo le tracce del Dio creatore, Efrem ricorre poi ad alcuni di essi proponendone una lettura simbolica, vale a dire indicando nella loro composizione una narrazione dell'economia divina. Tra questi, un posto di rilievo è accordato alla perla, immagine particolarmente ricorrente sia in Efrem sia nel resto della letteratura siriana:

Un giorno, – una perla,
presi, fratelli miei: – vidi in essa i misteri (*râze*)
che si riferiscono al Regno, – le icone e i tipi (*tupse*)
di quella grandezza. – Fu [come] una fonte,
e da essa bevvi – i misteri del Figlio.

RESPONSORIO: Benedetto colui che paragonò il regno
dell'Altissimo (cf. Mt 13,45) a una perla.

La posi, fratelli miei, – sul palmo della mia mano,
per poterla esaminare. – Mi misi a osservarla
da un lato: – aveva il [medesimo] aspetto
da tutti i lati. – [Così] è la ricerca del Figlio,
imperscrutabile, – poiché essa è tutta luce.

⁴⁴ Id., *Inni sulla verginità* 27,4-5, in *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, CSCO 223, p. 100.

Nella sua limpidezza, – io vidi il Limpido,
che non diventa opaco; – e, nella sua purezza,
il mistero grande – del corpo di nostro Signore,
che è puro. – Nella sua indivisibilità,
io vidi la verità, – che è indivisibile ...

E come la manna, – che da sola
saziò il popolo, – al posto dei cibi,
con i suoi sapori, – [così] ha saziato anche me
la perla – al posto dei libri,
della loro lettura – e delle loro interpretazioni (*puššâqe*)⁴⁵.

La perla tiene qui il posto dei "libri", vale a dire delle Scritture, e delle loro interpretazioni. Ma, ovviamente, ciò che l'orecchio umano può riconoscere di questi linguaggi nascosti nelle realtà create è sempre parziale; e inoltre, al di là delle forme visibili degli esseri creati, vi è ancora spazio per altri linguaggi; quello degli esseri spirituali e quello del silenzio, tramite il quale si esprime la comunicazione tra il Padre e il Figlio:

L'uomo è troppo piccolo per comprendere tutte le lingue!
Se potesse comprendere la lingua degli esseri spirituali
vigilanti,
allora potrebbe elevarsi fino a comprendere il silenzio,
quello che è parlato tra il Padre e il Figlio.

La nostra lingua è estranea alla voce degli animali,
la lingua degli [angeli] vigilanti è estranea a ogni lingua.
Il silenzio con il quale il Padre parla con il suo [Figlio] amato
è estraneo [anche] agli [angeli] vigilanti.

Buono è colui che si riveste di tutte le forme
perché noi possiamo vedere!

⁴⁵ Id., *Inni sulla fede* 81,1-3.8, pp. 248-250.

Così egli si riveste di tutte le voci, per istruirci.
La sua natura è una: è possibile vederla!
Il suo silenzio è uno: lo si può comprendere⁴⁶!

“Forme” e “voci”, con la loro varietà di espressione, costituiscono dunque il primo luogo di rivelazione di Dio all'umanità.

La Scrittura: una parola in forma umana

Accanto al primo vi è poi il secondo libro, il libro per eccellenza, vale a dire quello delle Scritture⁴⁷ anch'esso denso di misteri, tipi e figure; e anch'esso frutto del desiderio di Dio di rivelarsi all'umanità. Qui non più le realtà create, bensì le parole, veicolano il messaggio divino; parole, tuttavia, dette in un linguaggio umano, perché l'uomo possa comprenderle.

Nelle Scritture, Dio si rivolge agli esseri umani impiegando parole a essi note, a costo di impoverire il proprio messaggio, di renderlo cioè in “colori pallidi”⁴⁸, privo del suo splendore originario. Dio si fa prossimo all'uomo in un movimento di abbassamento, gli parla impiegando la sua lingua, non la propria. La Scrittura nasce, dunque, da una dinamica analoga a quella dell'incarnazione, che Efrem narra con la curiosa immagine di chi insegna a parlare a un pappagallo:

Colui che insegna – a parlare a un uccello
dietro a uno specchio – si nasconde e gli insegna:
quando [l'uccello] si volta – verso la voce di colui che parla,

⁴⁶ *Ibid.* 11,7-9, p. 54.

⁴⁷ Ricordo che in siriano un medesimo termine (*ktābā*) può indicare sia il “libro”, in senso generico, sia la “Scrittura”; è il contesto che guida dunque la traduzione.

⁴⁸ Cf. *Id.*, *Inni sul paradiso* 11,7, p. 48. Cf. anche *Id.*, *Inni sulla Natività* 8,2; *Id.*, *Inni sulla fede* 32,9.

di fronte ai suoi occhi il proprio semblante – esso trova;
pensa che sia un suo simile – a parlare con lui.
Colloca il semblante [dell'uccello] davanti a sé,
– in modo che esso, parlando con lui, impari.

Quest'uccello – è una creatura affine all'uomo,
ma malgrado vi sia affinità, – [l'uomo] cose estranee
[all'uccello]
in tal modo insegna, ingannandolo, – parlandogli
per mezzo di se stesso.
L'Essere [divino], che in tutte le cose al di sopra
di tutte le cose – è esaltato
nel suo amore, ha abbassato la propria altezza, – acquisendo
da noi i nostri modi:
ha faticato con ogni mezzo – per riportare tutto a sé⁴⁹.

L'umanità della Scrittura è significata da questo specchio dietro il quale si nasconde la divinità che dunque comunica all'uomo parole divine facendole apparire umane. Dio “indossa” dei nomi, dice Efrem impiegando la radice siriana *l b š*, termine tecnico utilizzato per indicare anche l'incarnazione. Tali nomi, dunque, non dicono la verità di Dio ma ne sono una rappresentazione imperfetta, umana appunto; sono “nomi imperfetti”⁵⁰ che per questo hanno bisogno di essere interpretati e non presi nella loro accezione letterale. Ciò si rende particolarmente necessario laddove a Dio sono attribuiti atteggiamenti, azioni o nomi troppo umani, quali l'ira, la collera o il desiderio di vendetta, come dice ad esempio negli *Inni sulla fede*:

Rendiamo grazie a Dio che ha rivestito (radice *l b š*)
– i nomi delle membra [del corpo]:
le orecchie a lui riferite, – per insegnare che egli ci ascolta;

⁴⁹ *Id.*, *Inni sulla fede* 31,6-7, pp. 106-107.

⁵⁰ *Ibid.* 29,3, p. 101.

gli occhi che gli sono attribuiti, - per mostrare
che egli ci vede.

Ma egli ha rivestito - solo i nomi di tali realtà
e, benché nel suo Essere non ci siano - né ira né collera,
egli ne ha rivestito i nomi - a motivo della nostra debolezza.

RESPONSORIO: Benedetto colui che in tutte le forme
si è mostrato simile alla nostra umanità.

Dovremmo comprendere che, se non - avesse rivestito i nomi
di tali realtà, - non gli sarebbe stato possibile parlare
con la nostra umanità: - si è fatto vicino a noi
per mezzo di ciò che è nostro;
ha rivestito i nostri nomi, - perché noi ci rivestiamo
del suo modo di vivere. - Ha ricercato la nostra forma
(cf. Fil 2,7) e l'ha rivestita;
poi, come un padre con i suoi bambini, - ha parlato
secondo il nostro stato infantile.

È infatti il nostro sembiante che egli - ha rivestito,
ma senza rivestirlo!
Poi se ne è svestito, ma senza svestirsene: - rivestendosi,
ne era allo stesso tempo svestito.
Lo riveste in vista di ciò che è utile; - poi se ne sveste
in cambio di un altro.
Il fatto che si svesta e si rivesta - di ogni sorta di sembiante,
ci insegna che questo non è - il sembiante del suo Essere.
Poiché il suo Essere è nascosto, - egli lo ha rappresentato
attraverso le realtà visibili⁵¹.

I medesimi concetti ritornano anche negli *Inni sul paradiso*,
dove si ribadisce che i passi antropomorfici delle Scritture sono
espressione della misericordia di Dio nei confronti dell'umanità;
in essi infatti lo splendore accecante della verità è raffigurato in

⁵¹ *Ibid.* 31,1-3, pp. 105-106.

una luce accessibile all'occhio umano. Tali passi, dunque, non
devono essere considerati nel loro senso letterale:

Non ha altro modo - colui che parla,
al di fuori dei nomi - delle realtà visibili,
per descrivere a coloro che ascoltano - il sembiante
delle realtà nascoste.

Se infatti il Creatore - del giardino
[con] i nomi della nostra terra - ha rivestito la sua grandezza,
quanto più si potrà parlare - del suo giardino
mediante le nostre allegorie (*pelle'âtâ*)!

Se, dunque, sui nomi - presi a prestito dalla maestà [divina]
uno vaga, estraendoli, - la svisciva e ne fa
una falsa rappresentazione
mediante quelle realtà prese a prestito, - di cui essa
si era rivestita per soccorrerlo,
e fa torto alla Bontà - che ha abbassato
la propria altezza verso la sua fanciullezza.
- Malgrado egli non le sia congiunto,
essa ha rivestito i suoi sembianti - per condurlo
ai propri sembianti.

Non sia confusa la tua mente - dai [vari] appellativi:
il paradiso, infatti, ha [solo] rivestito - i nomi
appartenenti alla tua razza.
Non è perché è povero - che ha rivestito i tuoi sembianti.
La tua natura è molto debole: - non può
essere capace della sua altezza; - e di molto si sono attenuate
le sue bellezze,
per essere state raffigurate con i colori - deboli
della tua razza.

Non potevano, infatti, - deboli occhi
guardare i raggi - delle sue bellezze celesti.
Ha dunque rivestito i suoi alberi - con i nomi
dei nostri alberi

e i suoi fichi con il nome dei nostri fichi
– sono stati chiamati,
e le sue foglie spirituali – sono diventate palpabili
e hanno preso corpo,
si sono trasformate per essere simili – i vestiti ai vestiti³².

Per Efrem dunque non è possibile alcun fondamentalismo letteralistico, anche se vedremo che la lettera del testo resta importante e ciò che è narrato ha un valore storico. Negli *Inni sulla fede*, tuttavia, egli precisa che vi sono due generi di nomi di Dio: quelli “perfetti ed esatti”, come “Creatore” e “Padre”, e quelli “presi a prestito e passeggeri”, cioè attinti all’esperienza umana³³.

La Scrittura: una parola inesauribile

I colori sono pallidi, ma la ricchezza della Scrittura è infinita. Se infatti da una parte Efrem avverte il limite delle parole, dall’altra stupisce dinanzi alla ricchezza mai esaurita e mai circoscrivibile della Scrittura. Essa pullula di sensi, che il lettore deve ricercare con pazienza, senza mai pretendere di essere giunto al termine della sua indagine. L’esegesi è dunque opera creativa e mai finita. Dice Efrem con una certa ironia:

Se il volto (*paršupā*) delle parole [della Scrittura] fosse uno [solo], allora il primo interprete le avrebbe potute [spiegare]; e per il resto degli studiosi non vi sarebbe stata alcuna fatica di cercare, né gioia di scoprire! Invece, ciascuna delle parole del Signore nostro ha le sue forme (*surâte*), e ogni forma ha molte membra (*hadme*), e ciascuna delle membra ha carattere (*tab’ā*)

e forma (*’eskem napšā*) propri. Ciascuno dunque intende come ne è capace, e interpreta secondo quello che gli è dato³⁴.

Tale pluralità di significati non si configura ancora nel pensiero eremiano come un insieme organico di livelli ermeneutici, di “sensi della Scrittura”, come si osserva negli autori successivi. Efrem si limita a rilevare quasi un fascio di interpretazioni possibili cui ogni pagina biblica si presta, come si è già visto nella riflessione di Afraate; è quanto esprime, secondo il suo solito mediante un’immagine efficace, in una delle pagine più celebri del suo *Commento al Diatessaron*:

Chi è capace di pervenire al limite di una [sola] tua espressione [o Dio]? Infatti, ciò che noi lasciamo è molto di più di quanto prendiamo, come [accade] a degli assetati presso una fonte. Molti sono i volti (*paršupe*) della tua parola, come molti sono i volti (*paršupe*) di coloro che la studiano. [Dio] ha impresso nella sua parola molte bellezze, perché ciascuno di coloro che [la] studiano possa indagare ciò che ama; ha nascosto dentro la sua parola ogni genere di tesori, perché ciascuno di noi possa essere arricchito da ciò su cui medita. La sua parola è l’albero della vita, che ti porge da ogni parte frutti benedetti; essa è come la roccia, che fu aperta nel deserto, divenendo per ciascuno all’intorno una bevanda spirituale. È detto: [*Mangiarono*] un cibo spirituale e bevvero una bevanda spirituale (1Cor 10,4). Chi, dunque, s’imbatte nella [Scrittura] non creda che la singola ricchezza che lui ha trovato sia la sola a esistere; piuttosto, egli [dovrebbe ritenere] che è lui a essere stato capace di trovare, tra le tante che la [Scrittura] contiene, quella sola. Né [creda] che, dal momento che la [Scrittura] lo ha arricchito, egli l’abbia impoverita. Piuttosto, non essendo egli capace di [comprenderla], confessi la sua grandezza!

³² Id., *Inni sul paradiso* 11,5-8, pp. 47-48.

³³ Id., *Inni sulla fede* 44,2-3, p. 141.

³⁴ Id., *Commento al Diatessaron* 7,22, in Saint Éphrem, *Commentaire de l’Évangile Concordant. Folios Additionnels*, p. 106.

Gioisci perché ti sei saziato, e non ti rattristare per ciò che ti supera! L'assetato gioisce perché ha bevuto, ma non si rattrista perché è incapace di esaurire la fonte. Sia la sorgente a vincere la tua sete, e non la tua sete a vincere la fonte! Se, infatti, la tua sete si estingue, senza che la fonte sia diminuita, allora, ogni volta che hai sete, ancora potrai bere. Ma se, mentre tu ti sazi, la fonte viene prosciugata, la tua vittoria su di lei sarà la tua rovina! Rendi grazie per ciò che hai attinto, e non mormorare per ciò che hai lasciato e che avanza. Ciò che hai preso e hai portato via è la tua parte [di ora], ciò che invece è stato lasciato è ancora tua eredità⁵⁵.

Efrem, dunque, da una parte rivela la multiforme ricchezza dei testi biblici legittimando una varietà di approcci che rispondano meglio a momenti, situazioni e contesti diversi; dall'altra, indica quale sia lo statuto della Scrittura e il compito dell'esegeta. La pagina biblica è una fonte cui abbeverarsi, che dunque è bene che sia inesauribile, per fornire sempre nuova acqua capace di dissetare. Di conseguenza, compito dell'esegeta non è chiudere e arginare il testo, stabilirne e fissarne il significato ultimo e definitivo, bensì dischiuderne l'accesso, inducendo il lettore alla scoperta di un senso sempre ulteriore, di mistero in mistero, di nutrimento in nutrimento.

La varietà dei significati non è data solo da quella che possiamo chiamare la ricchezza intrinseca del testo, ma anche dalla mutevolezza di chi le si pone dinanzi. Per Efrem, infatti, la pagina interagisce con il lettore e dunque in qualche modo essa appare sempre diversa anche perché diverso è colui che la scruta.

⁵⁵ Id., *Commento al Diatessaron* 1,18-19, in Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile Concordant*, pp. 16-18. Su questa immagine si vedano anche: Id., *Inni sulla fede* 67,5; Id., *Discorsi sulla fede* 2,139-142; 4,99-100; Afraate, *Esposizioni* 5,25; 10,8. All'inizio del *Discorso sulla Trasfigurazione*, tradito però solo in greco e dunque di dubbia origine efremiana, almeno nella forma giunta sino a noi, abbiamo altre due immagini dell'inesauribilità dei sensi della Scrittura: il campo di grano e la vite, i cui frutti continuamente raccolti mai si esauriscono.

ta. Nel testo non si rivela solo il volto di Dio, ma anche quello dell'uomo, come il medesimo autore afferma nella *Lettera a Publio*, richiamandosi all'immagine dello specchio:

Fai bene a non lasciar cadere dalle tue mani il lucido specchio del santo vangelo del tuo Signore. Esso, infatti, riflette l'immagine di tutti coloro che vi si guardano, e rivela la somiglianza di tutti coloro che in esso si scrutano. E pur conservando la propria natura e non subendo alcuna alterazione, [rimanendo] lontano dalle macchie e privo di sporcizia, tuttavia, quando gli sono messi di fronte oggetti colorati, esso cambia di aspetto, senza [in verità] cambiare. Davanti a oggetti bianchi, diventa come loro; davanti a oggetti neri, assume il loro sembiante; davanti a oggetti rossi, diventa rosso come loro; davanti a oggetti belli, diventa bello come loro; e davanti a oggetti detestabili, diventa brutto come loro. Riflette su se stesso ogni membro del corpo: coloro che sono detestabili li riprende nei loro difetti, così che possano porvi rimedio e rimuovere la sporcizia dal loro volto. A coloro che sono belli annuncia che devono prestare attenzione alla loro bellezza perché non sia macchiata dalla sporcizia, e inoltre che devono accrescere la loro natura creata con ornamenti [frutto] della loro libera scelta. Benché muto, [lo specchio] parla; nel suo silenzio, grida; mentre tu pensi che sia un oggetto morto, esso annuncia; benché immobile, danza; benché senza corpo, il suo grembo è spazioso e in quelle camere interiori, nascoste, ogni membro è rappresentato ... A chiunque scruti, in questo specchio diventano visibili i suoi peccati; e chiunque l'esami attentamente, vede là la parte che gli è riservata, buona o cattiva. Là è raffigurato il regno dei cieli, ed è visibile a coloro che hanno un occhio limpido⁵⁶.

⁵⁶ Efrem il Siro, *Lettera a Publio* 1-2, in S. P. Brock, "Ephrem's Letter to Publius", in *Le Muséon* 89 (1976), pp. 272-274.

La fatica dell'interpretazione: fede e amore

Come orientarsi dunque in questa ricchezza di significati? E come evitare il pericolo del soggettivismo o del relativismo? Innanzitutto attraverso un'opera ermeneutica che richiede fatica. Efrem invita dunque il lettore a non stancarsi mai di scavare in profondità nel testo, nella lettera, per trovare, attraverso storia e grammatica, attraverso la scorza della pagina, quei sensi altri che pure sono lì contenuti. Dice:

Ci sono alcuni che si appendono alle frange della verità; e questa, grazie alla sua forza, impedisce loro di cadere. Tu [però] non andare alla ricerca dell'efficacia (*haylâ*) delle parole, che avvolgono esternamente [il senso] del discorso. Ma scruta il loro senso profondo (*re'yânâ*), il luogo del loro compimento, e ciò di cui esse parlano [in verità]. Non rifugiarti nei sentieri fuori mano, ma nella grandezza di una sana persuasione: il Testamento ove lo Spirito ha disegnato le membra di Cristo⁵⁷.

Per evitare questi "sentieri fuori mano" sarebbe necessario individuare un metodo esegetico, o almeno dei criteri; ma Efrem manca di una trattazione sistematica dell'argomento. Ciò che possiamo attingere dalla sua opera sono solo alcune suggestioni, capaci di orientarci, quali ad esempio l'importanza da lui accordata alla fede e all'amore, garanti di una corretta interpretazione del testo e di una sana ricerca del senso al di là della lettera⁵⁸. La fede rende infatti "limpido l'occhio" e dunque capace di discernere la verità: "Le Scritture sono disposte come uno specchio, - e colui il cui occhio è limpido vi vede l'immagine della

⁵⁷ Id., *Commento al Diatessaron* 22,3, in Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile Concordant*, p. 234.

⁵⁸ Cf. Id., *Inni sulla fede* 4,11-15, che associa alla fede e all'amore anche la preghiera.

verità"⁵⁹. Quanto invece all'atteggiamento di amore necessario all'interpretazione della Scrittura, Efrem dice:

Chiusa, mio Signore, è la tua fonte - a colui che non ha sete di te.

La cella del tuo tesoro è vuota - per colui che ti odia.
L'amore è il tesoriere - del tuo tesoro celeste⁶⁰.

La lettura della Scrittura, come anche del libro della creazione, è esperienza di un incontro d'amore; è così che Efrem la descrive in un altro inno carico di afflato poetico:

La creazione della natura - ha scritto Mosè nel libro così che rendono testimonianza al Creatore - sia la natura sia il libro.

La natura attraverso l'uso che se ne fa - il libro mediante la sua lettura:
testimoni che giungono - in ogni luogo,
possono essere trovati in ogni tempo - presenti a ogni ora,
confutando l'infedele - che fa ingiustizia al Creatore.

L'inizio di quel libro - ho letto e sono trasalito di gioia:
i suoi versi e le sue righe - stavano a braccia aperte.
Il primo, venutomi incontro desideroso, mi ha baciato
- conducendomi ai suoi compagni.
E quando ho raggiunto quella riga - nella quale è descritta
la storia del paradiso - essa mi ha preso e mi ha trasportato
dal grembo di quel libro - al grembo del paradiso.

Mediante le righe, come attraverso un ponte,
- l'occhio e la mente

⁵⁹ *Ibid.* 67,8, p. 207. Cf. anche Id., *Lettera a Publio* 2. Sul tema dell'occhio limpido o luminoso, centrale nel pensiero efremiano, cf. S. P. Brock, *L'occhio luminoso*, pp. 77-86.

⁶⁰ Efrem il Siro, *Inni sulla fede* 32,3, p. 108.

sono penetrati insieme – nel racconto del paradiso.
L'occhio fece passare, – mediante la lettura, la mente;
e la mente, a sua volta, – ha fatto riposare
l'occhio dalla lettura: – una volta letto il libro,
ci fu riposo per l'occhio – e lavoro per la mente⁶¹.

La lettura della Scrittura cui qui si fa riferimento non è più la semplice indagine del testo nella sua exteriorità, ma diventa esperienza di incontro e di intima comunione. Il testo, letto e studiato, si apre a un altrove che diventa luogo di rivelazione e di intimità tra il Creatore e la creatura.

Primi cenni di lettura plurale: senso fattuale e senso spirituale

I testi fin qui citati sono quasi esclusivamente tratti dal genere innografico, poco adatto a un'esposizione sistematica dei principi ermeneutici impiegati nella lettura della Scrittura. Efrem, come abbiamo visto, vi afferma ripetutamente che la Scrittura è colma di significati e che dunque necessita di un'interpretazione capace di estrarre dalla lettera i sensi profondi che questa contiene. Ha anche indicato nella fede e nell'amore due criteri guida di tale operazione, ma appunto non offre neppure un abbozzo di un qualche approccio ermeneutico organico. Tuttavia questo sembra emergere nei commenti sistematici in prosa che, per il loro carattere, meglio si prestano a tali chiarificazioni. Il processo di definizione è ancora a livello embrionale, ma certamente quanto negli inni è affermato nel genio proprio dell'opera poetica, qui è esplicitato in una riflessione dal carattere più scolastico, che egli intende come una semplice riscrittura, in breve, di quanto già ampiamente esposto nei generi letterari a lui più familiari. Dice infatti:

⁶¹ Id., *Inni sul paradiso* 5,2-4, p. 16.

Non avrei voluto fare un commento (*puššâqâ*) al primo libro, la Genesi, per non tornare a offrire qui le [stesse] cose da noi già esposte nelle omelie (*memre*) e negli inni (*madrâše*). Tuttavia, costretti dall'affetto per gli amici, ecco che realizziamo in breve quanto da noi realizzato in forma estesa nelle omelie e negli inni⁶².

Ciò gli darà tuttavia occasione, come dicevo, di fornire alcune indicazioni sui criteri seguiti nella lettura dei testi biblici. Al termine del *Commento alla Genesi*, laddove Efrem spiega il capitolo 49, scorgiamo infatti quello che possiamo considerare un primo abbozzo di riflessione sulla stratificazione dei significati della Scrittura, e quindi i primi elementi di una terminologia ermeneutica siriana. Efrem vi distingue una lettura storica della pagina, che egli chiama più propriamente "fattuale" (*su' rânâ'it*), da una "spirituale" (*ruhânâ'it*). Dopo aver interpretato le benedizioni che Giacobbe morente rivolse ai suoi figli, secondo un'interpretazione letterale, afferma:

Ora dunque che abbiamo parlato delle benedizioni di Giacobbe secondo i fatti (*su' rânâ'it*), parliamone di nuovo anche secondo lo spirito (*ruhânâ'it*). Tuttavia, non [ne] abbiamo parlato secondo i fatti come conviene, né secondo lo spirito ne scriviamo come sarebbe opportuno. Secondo i fatti ne abbiamo trattato miseramente e brevemente, ora ne scriviamo secondo lo spirito⁶³.

Quindi procede a una rilettura cristologica delle parole di Giacobbe mediante la quale, dietro le varie affermazioni, individua un riferimento alla nuova economia di Cristo e della chiesa. Questo genere di interpretazione spirituale, che peraltro è

⁶² Id., *Commento alla Genesi*, Proemio 1, in *Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum Commentarii*, CSCO 152, p. 3.

⁶³ *Ibid.* 43,1, p. 118.

un *unicum* nell'intero *Commento*, non annulla la lettura storica, ma semplicemente le si affianca. Per quasi tutto il testo, Efrem, si attiene a un'esegesi strettamente letterale, attenta alla storia, come anche alle caratteristiche grammaticali; ma in questo caso egli individua un senso altro, oltre la lettera, che tuttavia non annulla la prima, mostrandosi in ciò in profondo accordo con l'esegesi antiochena.

In taluni casi egli rifiuta esplicitamente una lettura "altra" che annulli il senso storico del testo, e dunque la legittimità di un'esegesi allegorica. Dice ancora nel *Commento alla Genesi*: "Nessuno pretenda che vi sia interpretazione (*turgâmâ*) [allegorica] per le opere dei sei giorni"⁶⁴; e prosegue affermando che il cielo e la terra di cui si parla nel racconto della creazione sono il cielo e la terra reali e non figure di qualcos'altro. Il fatto che egli stesso pratichi una "lettura spirituale", di cui ha dato esempio nel già menzionato passo relativo a Genesi 49 come anche in vari altri luoghi del *Commento al Diatessaron* e altrove, non legittima l'applicazione di un genere ermeneutico che annulli il senso storico dei testi, quanto meno di alcuni testi che, secondo Efrem, non furono scritti per essere interpretati in modo allegorico. Vi sono, infatti, passi che furono concepiti dagli autori sacri come "allegorie": questi possono e devono essere interpretati come tali; ma questo metodo ermeneutico non può essere applicato in modo indiscriminato a qualsiasi genere di testo.

Tra Antico e Nuovo Testamento: tipi e misteri

L'esempio del commento a Genesi 49 introduce alla questione dei rapporti tra antica e nuova alleanza, e dunque tra i fatti narrati nell'AT e l'economia neotestamentaria. I termini impiegati

⁶⁴ *Ibid.* I, I, p. 8.

da Efrem per illustrare tale correlazione sono gli stessi che egli aveva utilizzato parlando della creazione. Come quest'ultima contiene "tipi" e "misteri" di Dio e della sua economia, così anche l'AT è ricco di "tipi" e "misteri" di quanto si è rivelato nel NT. La loro individuazione, dunque, non è frutto di un'esegesi arbitraria, poiché furono gli stessi autori degli antichi testi ad avervi inserito tali elementi; nell'introduzione al *Commento alla Genesi*, Efrem dice che Mosè scrisse: "misteri" (*râze*), "tipi" (*tupse*) e "allegorie" (*pelle'âtâ*)⁶⁵.

I due termini chiave sono "tipo" e "mistero"⁶⁶, difficili da intendere nel loro esatto significato, mentre resta oggetto di discussione se si tratti di sinonimi, uno proveniente dall'ambito greco e l'altro da quello siriano, oppure se indichino realtà diverse. Tanios Bou Mansour vi vede una leggera differenza, ritenendo che laddove Efrem utilizza il termine "mistero" egli consideri meno stretto il rapporto tra le due realtà in questione rispetto ai luoghi in cui ricorre alla categoria del "tipo". Ma la terminologia esegetica impiegata da Efrem è ancora più ricca; nel *Commento alla Genesi* egli, per parlare dei rapporti tra AT e NT, utilizza anche termini come: "rappresentazioni" (dalla radice *š w r*), "prefigurazioni" (dalla radice *r š m*) e "immagini" (*demwâtâ*); mentre nell'*Interpretazione dell'Esodo* parla di "segni" (*niše*).

Al di là della varietà e specificità della terminologia impiegata, possiamo affermare che la lettura "spirituale" che Efrem propone è di tipo "misterico-tipologico": quanto narrato nell'AT, pur mantenendo il suo valore storico, è anche "tipo" di fatti e personaggi del NT. Adamo è dunque tipo di Gesù, Mosè è tipo di Gesù, Eva è tipo di Maria, Israele è tipo della chiesa, l'albero del giardino è tipo della croce. Ecco un esempio fra tanti, tratto dal *Commento al Diatessaron*:

⁶⁵ Cf. *ibid.*, Proemio 4, p. 4.

⁶⁶ Cf. T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, pp. 26 ss.

Eva generò Caino, l'assassino: per questo Maria generò il Vivificatore. La prima mise al mondo colui che sparse il sangue di suo fratello; la seconda, colui il cui sangue fu sparso dai suoi fratelli. La prima vide colui che tremava e si agitava a causa della maledizione della terra (cf. Gen 4,10-14); la seconda, colui che, avendo assunto la maledizione, l'inchiudò alla sua croce. La concezione della vergine ci insegna che colui che, senza legame carnale, ha generato Adamo dalla terra vergine, ha anche formato, senza legame carnale, il secondo Adamo nel [seno della] Vergine. E poiché il primo [Adamo] era ritornato nel seno di sua madre, grazie al secondo [Adamo] che non ritornò nel seno di sua madre, colui che era sepolto nel seno di sua madre, ne fu tirato fuori⁶⁷.

Abbiamo qui un ottimo esempio anche della varietà dei rapporti tipologici che possono essere individuati: nella prima parte del testo, infatti, sono narrati due episodi antitetici, essendo il rapporto di opposizione; nella seconda invece le dinamiche sono simili, ma si collocano a livelli diversi.

La lettura tipologica non interessa solo i rapporti tra AT e NT, essendo, in taluni casi, anche interna al medesimo NT. Può infatti darsi il caso in cui un episodio "storico" qui narrato indichi anche un'altra realtà, agendo dunque come "tipo". È il caso del colpo di lancia inferto a Gesù (cf. Gv 19,34): secondo il *Commento al Diatessaron*, il sangue e l'acqua che ne sono sgorgati hanno anche un valore tipologico-rivelativo, il primo come accusa contro gli uccisori, il secondo come segno di purificazione di coloro che accolsero il Signore. Inoltre, il colpo di lancia è per Efrem la porta aperta per la quale si entra nel paradiso, fino ad allora vietato dai cherubini muniti di una spada fiammeggiante; dice infatti: "Grazie al costato trafitto dalla lancia io sono entrato nel giardino protetto dalla lancia (cf.

⁶⁷ Efrem il Siro, *Commento al Diatessaron* 2,2, in Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile Concordant. Folios Additionnels*, pp. 150-153.

Gen 3,24)"⁶⁸. Vi è qui un intendersi di rimandi tipologici tra l'evento storico e il suo significato spirituale, ma poi anche tra la crocifissione e l'episodio veterotestamentario della lancia posta a custodia del paradiso.

Tale genere d'intreccio tipologico non è esclusivo dei testi in prosa, ma ricorre molto spesso anche negli inni. Un esempio, tratto dagli *Inni sulla verginità*, mostrerà con quale efficacia Efrem conduca questo processo di correlazione progressiva di vari passi scritturistici:

La colomba, nel diluvio, recò conforto a Noè (cf. Gen 8,11)
 - e Maria è simile alla colomba (cf. Gv 12,3):
 invece di un ramo di buon ulivo, - essa rappresentò
 il mistero (*râzâ*) della morte del Figlio (cf. Gv 12,7).
 Nel vaso di alabastro che versò su di lui (cf. Mc 14,3),
 - essa vuotò su di lui un tesoro di tipi (*tupse*):
 in quel momento i misteri (*râze*) dell'olio - funsero da tipi
 (*tupse*) di Cristo,
 e l'olio, questo tesoriere di misteri (*râze*), - consegnò i misteri
 (*râze*) al Signore dei misteri (*râze*)⁶⁹.

Il primo intreccio è di tipo testuale, vale a dire tra i vari racconti dell'unzione contenuti nei vangeli: il quarto vangelo, che attribuisce a Maria sorella di Lazzaro l'unzione di Gesù, è mescolato ai sinottici, dove è menzionato il vasetto d'alabastro. Questo primo genere di correlazione può essere l'effetto dell'uso da parte di Efrem del *Diatessaron*. Ma il processo continua con l'equiparazione di Cristo all'olio, e la prefigurazione, peraltro già annunciata nel testo evangelico, della morte di Gesù nell'olio versato su di lui.

I rimandi tipologici nell'opera efremiana non si fermano ai due generi appena individuati, vale a dire tra AT e NT o all'inter-

⁶⁸ Id., *Commento al Diatessaron* 21,10, in Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile Concordant*, p. 214.

⁶⁹ Id., *Inni sulla verginità* 6,7, p. 22.

no del NT, né sono relegati nella sfera del passato. A volte Efrem prospetta un terzo genere di rimando tipologico, che apre a un ulteriore esercizio ermeneutico: dopo il mistero-tipo, contenuto nell'AT, e il compimento, rivelato nel NT, vi è ancora il sigillo, atteso e sperato nel futuro. Un esempio di tale procedimento si trova in uno degli *Inni sugli azzimi* dove, dopo aver più volte ripetuto il luogo classico dell'avvicinarsi dell'Agnello-Cristo (compimento) all'agnello della Pasqua ebraica (tipo), Efrem conclude: "Mistero (*râzâ*) in Egitto, - realtà (*šrârâ*) nella chiesa, - sigillo (*hutâmâ*) della ricompensa - nel Regno"⁷⁰. La catena delle prefigurazioni tipologiche non è ancora completa, non essendo giunta a compimento visibile l'economia della salvezza, che dunque attende il suo sigillo definitivo.

Narrare la Parola: la via poetica

Infine solo un accenno all'esegesi che si fa teologia. Una volta contemplata, la Scrittura deve essere narrata. Il metodo esegetico di Efrem si fa poi anche metodo teologico: se Dio si rivela per tipi e misteri, egli deve essere narrato per questa medesima via. Se l'esegeta è colui che contempla e non colui che scruta, "piegandosi sulla rivelazione"⁷¹, e così facendo apre alla comprensione dei molteplici sensi del testo, come Efrem ha detto equiparando la Scrittura a una sorgente, allo stesso modo il teologo deve aprire il mistero di Dio, senza pretendere di costringerlo entro definizioni anguste. Queste, infatti, risultano di limitare colui che è illimitato e di definire l'Indefinibile, risultando dunque blasfeme. Il tipo opera infatti in modo euristico e non apodittico.

⁷⁰ Id., *Inni sugli azzimi* 5,23, in *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschalymnen*, CSCO 248, p. 12. Cf. anche Id., *Inni sulle eresie* 26,4.
⁷¹ Id., *Inni sulla fede* 8,9, p. 39.

Il teologo, che è poi anche esegeta - essendo tale distinzione moderna -, non ha come compito quello di alterare lo statuto della Parola, vale a dire trasporre i simboli in concetti, ma semplicemente di introdurre il credente nel mondo dei simboli, installando in colui cui si rivolge il gusto di un dialogo con il testo scritturistico. Peraltro è a questo che mira il procedere per parabole e immagini già proprio della Scrittura; esso infatti attinge a un mondo noto al destinatario, al fine di renderlo parte attiva nell'interpretazione.

Per Efrem, la teologia non è speculazione cavillosa, ma opera dossologica e poetica, cioè creativa. Il teologo non è colui che si sforza di trovare definizioni sempre più accurate e convincenti, ma colui che orienta il pensare dei credenti. Anche le proprie parole, Efrem non le ritiene definizioni, ma piste di comprensione, inizi che devono trovare un compimento nel lettore. La forma della Scrittura, densa di misteri e tipi, indirizza, dunque, anche la forma della teologia verso la poesia-simbolo, che di conseguenza non è solo un artificio letterario-formale, ma un metodo teologico deliberato. Dice a ragione Kees den Biesen che esso non è un "elemento di stile" ma un "modo di pensare"⁷² e dunque di esprimere il pensiero su Dio.

Ma proprio questa che è, indubbiamente, la peculiarità e il pregio maggiore dell'opera efremiana, può apparire anche come la sua "debolezza". Efrem che, anche grazie alla sua riscoperta moderna, è ormai considerato uno dei massimi padri e dottori della chiesa, resta tutto sommato marginale nell'elaborazione teologica, soprattutto occidentale, e il suo metodo non sembra far scuola. Per alcuni, egli non è neppure un teologo, ma un "poeta", intendendo le due categorie difficilmente identificabili⁷³.

⁷² Cf. K. den Biesen, "Ephrem the Theologian: Perceptions and Perspectives", in *Saint Ephrem. Un poète pour notre temps (Patrimoine syriaque, actes du colloque XI, Alep 2006)*, Antélias 2007, p. 160.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 155.

Si rimane incantati davanti a tanta bellezza, ma essa pare inservibile per la teologia, almeno per come oggi si è propensi a intenderla.