

SANT'EFREM E IL SUO "MARE DI SIMBOLI"

Sebastian Brock

Nel suo articolo "La sfida del simbolo", Charles André Bernard giustamente sottolineava il fatto che i due diversi approcci alla teologia, uno "per via dimostrativa" e l'altro "per via simbolica", non siano da intendere tra loro opposti, ma complementari: non esiste "nessuna opposizione, né ancor meno contraddizione, tra le due forme di teologia, ma complementarità"¹. La complementarità presuppone un giusto equilibrio tra i due approcci ed è quanto manca da tempo, soprattutto nella tradizione teologica occidentale. Un segnale di tale assenza di equilibrio è da ravvisare nella sorpresa che si prova all'idea che la teologia trovi un suo mezzo efficace più nella poesia che nella prosa. Naturalmente, che esista una poesia religiosa, ovvero una poesia su temi specificamente religiosi, è noto ai più, ma a cogliere di sorpresa è l'idea che una visione teologica ben elaborata si possa meglio esporre in poesia che non in prosa. Eppure è proprio quanto si riscontra negli scritti del diacono sant'Efrem di Nisibi (l'attuale Nusaybin, al confine tra Turchia e Siria), morto nel 373, come anche sant'Atanasio.

Si può sostenere che la proclamazione di sant'Efrem a Dottore della Chiesa universale da parte di papa Benedetto XV nel 1920 sia stata in un certo qual modo profetica: infatti, solo dopo la metà del XX secolo, grazie alle fatiche di Dom Edmund Beck, è stato possibile reperire i cicli poetici di Efrem in edizioni affidabili². Prima di allora, invece - almeno tra gli studiosi inglesi -, Efrem continuava a essere poco, se non per niente, apprezzato come pensatore. La pubblicazione nel 1975 del saggio *Symbols of Church and Kingdom: a study in early Syriac tradition* di Robert Murray³ ha portato a un cambiamento sostanziale di atteggiamento: nel lavoro di Murray, Efrem viene per la prima volta visto come teologo alla pari dei suoi contemporanei greci, per quanto scrivesse usando non solo tutt'altra lingua, ma anche tutt'altro linguaggio. Da allora sono usciti due importanti studi sulla teologia simbolica di Efrem, uno di Tanios Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le syrien*⁴, e l'altro di Kies den Biesen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*⁵. Nel mio *The Luminous Eye*⁶ ho tentato una presentazione più generale

¹ CH.A. BERNARD, «La sfida del simbolo», in M.G. MUZI (ed.), "Tutte le cose in lui sono vita". *Scritti sul linguaggio simbolico*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 240-261.

² Una guida bibliografica agli scritti di Efrem e alle traduzioni disponibili si trova nel volume dal titolo appropriato di *Saint Éphrem, un poète pour notre temps*, Patrimoine syriaque: Actes du Colloque XI, Antélias, Centre d'Études et de Recherches Orientales, Liban 2007, pp. 281-307.

³ R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: a study in early Syriac tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1975. Importanti anche i suoi articoli «The theory of symbolism in St Ephrem's theology», *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/6), 1-20, e «Der Dichter als Exeget: der hl. Ephräm und die heutige Exegese», *Zeitschrift für katholische Theologie* 100 (1978), 484-494.

⁴ T.B. MANSOUR, *Pensée symbolique de saint Ephrem le syrien*, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit XVI, Kaslik 1988.

⁵ K. BIESEN (DEN), *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Gorgias Press, Piscataway 2006.

⁶ S. BROCK, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1985². Esistono traduzioni in italiano: *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Lipa, Roma 1999 (tr. M. Campatelli); francese: *L'œil de lumière*, Spiritualité Orientale 50, 1991 (tr. D. RANCE); rumeno: Sibiu, 1998 (tr. I. ICA); svedese 2010 (tr. D. BRAW - S. HIDAL); arabo 1992 (tr. J. TARZI). Sono in

del suo approccio ed esiste ora un gran numero di studi più specialistici sui diversi aspetti dei suoi scritti e del suo pensiero⁷. Mio intento qui è cercare semplicemente di delineare alcuni tratti del pensiero teologico di Efrem e del suo modo di procedere.

Efrem non esprime mai la sua visione teologica in una sola occorrenza e soltanto dopo aver acquisito dimestichezza con i suoi scritti nel loro complesso, si arriva a comprendere ciò che sottende la sua poesia: una visione attentamente elaborata su come sia possibile per l'umanità arrivare a una qualche conoscenza della realtà divina e su quanto il mondo materiale sia connesso con quello spirituale. Per Efrem, a un livello base, nel creato tutto e tutti sono interconnessi e il motivo di simile interconnessione sta nella realtà della creazione divina. Le interconnessioni sono pertanto multi-dimensionali e al livello più immediato sono, per così dire, tanto verticali quanto orizzontali: verticali, tra il Creatore e il creato, il mondo divino e quello umano; orizzontali, tra i singoli membri dell'umanità, e tra l'umanità e il resto del mondo creato, sia animato che inanimato. Si potrebbe paragonare tutto ciò a un'elaborata tela di ragno che ha come filo portante la storia della salvezza, che va dalla creazione all'*eschaton*.

Prima di indagare oltre sul modo di procedere della visione teologica di Efrem, è essenziale averne ben presenti i presupposti di fondo. Ovviamente basilare è il convincimento che accanto al mondo materiale esistono un mondo e una realtà divini (che Efrem chiama semplicemente "Verità"). Tra Dio e il creato è presente una "voragine" (*chasma* è termine mutuato da Lc 16, 26) che può essere attraversata da una sola sponda, quella di Dio. Così, perché l'uomo prenda coscienza di Dio, occorre che ci sia prima un atto di autorivelazione divina, altrimenti l'umanità non avrebbe modo alcuno di essere consapevole della Divinità:

Se Dio non avesse voluto rivelare se stesso a noi
non si troverebbe nulla nel creato
in grado di far luce su qualcosa di Lui (*Inni sulla Fede* 44,7).

I diversi modi di un simile auto-disvelamento verranno descritti più avanti.

La presenza di questa "voragine", e il fatto che sia possibile attraversarla soltanto da una sponda, comporta che qualsiasi tentativo di descrivere un qualche aspetto del Dio, il quale si trova proprio su quell'altra sponda, non solo è impossibile, ma – quando si verifica – arrogante e blasfemo insieme:

Chi è capace di scrutare
Si fa contenitore di ciò che scruta.
Una conoscenza capace di contenere l'Onnisciente
è più grande di Lui,
perché si è rivelata capace di abbracciarne la totalità.
Chi scruta il Padre e il Figlio
è dunque più grande di loro!
Lungi da noi quindi e che sia cosa anatema
lo scrutare il Padre e il Figlio,
mentre polvere-e-cenere esalta se stesso! (*Inni sulla Fede* 9,16)⁸.

preparazione traduzioni in russo e danese. Cfr. anche ID., «Teologia in poesia: l'esempio di sant'Efrem», introduzione a VL. TRUHLAR, *Teologia in poesia*, 3 voll., Lipa, Roma 2002, I, pp. 7-23.

⁷ Una bibliografia dettagliata è in K. BIESEN (DEN), *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria, Terni 2002.

Definizioni – nel loro senso etimologico di “stabilire limiti”⁹ - e terminologie accuratamente definite sono dunque, per Efrem, strumento inappropriato per un linguaggio teologico che parli di Dio, visto che ogni aspetto della Divinità si trova al di là della “voragine”. Efrem, invece, procede per mezzo del paradosso, il quale, innescando a sua volta lo stupore, dà modo di entrare in una sorta di intuizione della realtà divina (“Verità”). Si potrà forse meglio cogliere un simile approccio visualizzando un cerchio con, al centro, un punto, dove il punto rappresenta “Verità”, ovvero la realtà divina: mentre un approccio analitico alla teologia si sforzerebbe di fornire una definizione del punto centrale, individuandolo con precisione, Efrem preferisce fornire tutta una serie di paradossi disposti in punti, tra loro opposti, lungo la circonferenza del cerchio: il punto di incontro di tutte le linee che uniscono gli opposti paradossali indica dove si trova “Verità”.

Occorre, inoltre, tener presenti altri due presupposti: l’interscambio tra l’individuale e il collettivo, e l’esistenza di due tempi, quello storico e quello sacro. Al lettore moderno di Efrem capiterà spesso di vedere il poeta muoversi dall’individuale al collettivo, e viceversa, con una rapidità a prima vista sconcertante: prima, Adamo è il singolo individuo del racconto della Genesi, ma subito dopo, è il rappresentante dell’umanità in generale. Ecco perché Efrem, quando ricorre alla sua metafora preferita per l’Incarnazione, a volte descrive il Verbo Divino nell’atto di “rivestire il corpo”, altre in quello di “rivestire il corpo di Adamo”.

Nel leggere Efrem, il lettore moderno deve anche aver chiara la differenza tra il tempo storico e quello sacro: a differenza del tempo storico che è lineare, con un “prima” e un “dopo” di ogni suo avvenimento, nel tempo sacro, o liturgico, è il contenuto dell’avvenimento – e, nello specifico, il suo contenuto salvifico – ciò che possiede importanza primaria. Perciò, un evento salvifico che si verifica nel tempo storico (e nello spazio geografico), può nello spazio sacro essere valido in qualunque momento, sia prima che dopo il suo verificarsi nel tempo (e nello spazio) storico. Una simile qualità del tempo sacro spiega perché Efrem, al pari di molti dei primi scrittori cristiani, attribuisca tanta importanza al tema della Discesa nello *Sheol*, il mondo dei morti: l’evento viene infatti visto come l’ingresso del Cristo nel tempo e nello spazio sacri, significando così che l’Incarnazione è effettiva in ogni tempo e in ogni spazio.

Si è già fatto riferimento a uno degli “strumenti” usati da Efrem per il discorso teologico, e cioè l’uso del paradosso. È possibile individuare altri tre strumenti di questo tipo, il primo dei quali è da molti punti di vista il più importante, perché fornisce la chiave per intendere in che modo, secondo Efrem, l’umanità possa giungere a una conoscenza di Dio: ci riferiamo alla nozione di mistero / simbolo.

Mistero / simbolo (rāzā)

Il termine di origine iraniana *rāzā*, che nel Nuovo Testamento siriano traduce il greco *mystērion*, “mistero”, si trova già nel testo aramaico di Daniele, dove significa per lo più “segreto”. Al tempo di Efrem la parola si è arricchita di un gran numero di connotazioni ulteriori. E come per il greco *ta mystēria*, anche il plurale siriano *rāzē* indica spesso i misteri eucaristici e può a volte essere tradotto con “i Sacramenti”, anche se, di norma, il siriano non

⁸ A fare da sfondo alle parole di Efrem sono la controversia ariana e la questione del rapporto del Figlio con il Padre.

⁹ Allo stesso modo, in siriano una “definizione” di fede è un *thoma* o “delimitazione”.

userebbe *rāzē* per indicare gli altri sacramenti secondo l'enumerazione latina. Molto più spesso, tuttavia, Efrem fa uso del termine *rāzā* in un senso diverso e in contesti dove di solito è più indicato rendere il termine siriano con "simbolo"; a una condizione necessaria però, e cioè che "simbolo" venga inteso nel suo senso forte - e patristico - e non nel suo senso moderno - e indebolito -, dove con simbolo si intende qualcosa di sostanzialmente diverso da ciò che esso simboleggia. Al contrario, per Efrem, e per i Padri della Chiesa, il simbolo è in qualche modo ontologicamente connesso con ciò che simboleggia; il *rāzā* / simbolo possiede un "potere nascosto" o "significato nascosto". Per certi versi, i *rāzē* di Efrem corrispondono nella loro funzione ai *logoi* di Massimo il Confessore: gli uni come gli altri conferiscono senso, e forniscono giustificazione logica, a qualcosa. Quindi i *rāzē* servono, per Efrem, da connessioni tra il mondo materiale e la realtà divina, "Verità".

I *rāzē* sono il mezzo con cui Dio rivela qualcosa di sé all'umanità, ma perché tale rivelazione non obblighi nessuno e resti intatto per l'umanità il dono del libero arbitrio, i *rāzē* sono nascosti e vanno, perciò, scoperti:

Signore, i tuoi simboli sono in ogni luogo,
eppure in ogni luogo resti nascosto (*Inni sulla Fede* 4,9).

E ancora:

Quale che sia l'ornamento, se è frutto della forza,
non è genuino, perché è soltanto imposto.
In questo consiste la grandezza del dono di Dio:
che ognuno se ne ornò secondo il proprio volere,
perché Dio ha rimosso ogni costrizione (*Inni di Nisibi* 16,11).

I *rāzē* vanno cercati tanto nel creato quanto nella Bibbia: la "Natura" e "il Libro" servono Dio come i suoi "due testimoni" (Gv 8, 17):

Nel suo Libro Mosè
descrisse la creazione del mondo naturale,
perché sia il mondo naturale che il suo Libro
testimoniassero il Creatore:
il mondo naturale con l'uso che ne fa l'uomo,
il Libro, attraverso la sua lettura.
Essi sono testimoni che giungono ovunque,
si possono trovare in ogni tempo,
sono presenti a ogni ora,
svergognando colui che non crede
e nega il Creatore (*Inni sul Paradiso* 5,2).

Mentre da Dio è stata presa l'iniziativa di mettere a disposizione i *rāzē*, ovvero questi indicatori che conducono a una conoscenza di lui, dipende da ogni individuo umano, nell'esercizio del proprio libero arbitrio, utilizzare o meno tale possibilità di acquisire una conoscenza di Dio.

Per spiegare in che modo gli esseri umani possono cominciare a percepire questi *rāzē* che se ne stanno celati dappertutto, Efrem ricorre all'immagine dell'occhio interiore. Secondo la sua concezione dell'ottica, l'occhio fisico è in grado di vedere perché inondato di luce dall'esterno e, a suo parere, l'occhio interiore funziona allo stesso modo; solo che è la fede, e non la luce, a consentirgli di vedere. La fede deve essere lasciata entrare

nell'occhio interiore con un atto del libero arbitrio: all'inizio, basta solo quel tanto necessario a far cogliere un barlume dell'esistenza dei *rāzē*; poi questo barlume servirà a sua volta a nutrire la fede, così che sia in grado di percepire sempre più cose. In tal modo, attraverso questo processo reciproco, a poco a poco l'occhio interiore si riempie sempre più di fede, così da percepire i *rāzē* sempre più distintamente, fino a farsi pienamente "luminoso", inondato della luce della fede. In realtà, a questo stadio di illuminazione, in cui i *rāzē* vengono percepiti nel loro pieno significato, può succedere che la mente umana sia sopraffatta dalla ricchezza di quanto della realtà divina le è stato in tal modo svelato; per questo, a un certo punto Efrem esclama non senza una nota di umorismo:

Questo Gesù ha fatto così tanti *rāzē*
che sono caduto tra le loro onde! (*Inni di Nisibi* 39,17).

Una volta che si è cominciato a percepirli, i *rāzē* suscitano una risposta di stupore e lode che conduce a sua volta alla crescita spirituale:

La lode non rende Dio più grande,
sono le *nostre* bocche che ne vengono esaltate (*Omelia in versi su Nicomedia*, 3,191-192).

In un poema dove paragona l'Eucaristia alla festa di nozze a Cana (Gv 21, 1-11), Efrem si rammarica:

Ho invitato Te, Signore, a una festa nuziale di canto,
ma al nostro festa manca il vino – il suono della lode.
Tu sei l'ospite che ha riempito le giare di buon vino,
riempi la mia bocca della tua lode (*Inni sulla Fede*, 14,1).

Questo "vino" della lode è trasformante, ma è per mezzo di "Fuoco e Spirito" che si opera la trasformazione spirituale, e per quanto riguarda i modelli paradigmatici di qualunque trasformazione di questo genere, essi sono brevemente esposti da Efrem in un altro poema sull'Eucaristia:

Guarda, Fuoco e Spirito sono nel ventre di colei che ti ha portato,
guarda, Fuoco e Spirito sono nel fiume in cui sei stato battezzato,
Fuoco e Spirito sono nel nostro fonte battesimale,
nel Pane e nel Calice sono Fuoco e Spirito Santo (*Inni sulla Fede*, 10,17).

Il parallelismo tra Maria e l'Eucaristia implicito in questi versi è particolarmente significativo in quanto la risposta di Maria all'Annunciazione, che ha per effetto il suo concepire il Verbo Divino, è vista come modello della risposta del singolo cristiano nell'Eucaristia, dove la venuta dello Spirito Santo sul Pane e sul Vino è intesa come analoga alla venuta dello Spirito Santo su Maria (Lc 1,35): nel caso del singolo cristiano, il partecipare a questi Misteri (*rāzē*) dovrebbe condurre a una generazione spirituale.

Repertorio immaginale e metafora

Insieme al termine *rāzā*, l'altro strumento importante ai fini del discorso teologico è l'uso originale delle immagini e della metafora nel racconto della storia della salvezza. Efrem ha con ogni probabilità ereditato dalla prima tradizione cristiana siriana l'espressione,

già incontrata, “rivestì il corpo” per descrivere l’Incarnazione¹⁰, e per descrivere l’intero corso della storia della salvezza egli sfrutta questa immagine quotidiana di mettersi e togliersi gli abiti. Sebbene egli stesso non ne parli come di una “rappresentazione teatrale”, la sua visione della storia della salvezza potrebbe essere comunque definita un’opera in cinque atti:

Atto I: nel momento della loro creazione, Adamo ed Eva sono vestiti di un “abito” o “veste di luce” (ovvero “di gloria”), ma nel momento in cui fanno cattivo uso del libero arbitrio e disobbediscono a quello che Efrem definisce il “piccolo comandamento” di Dio di non mangiare dell’Albero della Conoscenza del Bene e del Male, vengono spogliati di quell’abito di luce.

Atto II: dopo la Caduta, l’unico intento di Dio è ri-vestire l’umanità dell’originaria veste di gloria, pur rispettando in ogni momento il dono, a essa fatto, del libero arbitrio. Fin dall’inizio i *rāzē* sono ovunque presenti quali potenziali indicatori e rivelatori di “Verità”; nell’Antico Testamento, poi, Dio “riveste i nomi”, vale a dire, consente egli stesso di essere descritto in termini umani. Pertanto, facendo riferimento al linguaggio antropomorfo applicato a Dio nell’Antico Testamento, Efrem spiega:

Rendiamo grazie a Dio che si è vestito
dei nomi delle varie parti del corpo:
la Scrittura parla dei suoi “orecchi”, per insegnarci che Egli ci ascolta;
parla dei suoi “occhi”, per indicare che ci vede.
Ma erano solo i nomi di queste cose che Egli vesti
e benché nel suo vero Essere non ci sia né “ira” né “collera”
ciononostante, a causa della nostra debolezza, indossò anche questi nomi (*Inni sulla Fede* 31,1)¹¹.

Atto III: alla fine Dio si spinge ancora oltre, fino a rivestire il corpo umano:

La Maestà di Dio che si era rivestita di ogni sorta di similitudini
vide che l’umanità non voleva trovare salvezza attraverso simili aiuti,
mandò così l’Amato, il quale, al posto delle similitudini prese in prestito
di cui la Maestà di Dio si era precedentemente rivestita,
si rivestì di membra vere, come Primogenito,
e fu mescolato nell’umanità:
dette ciò che apparteneva a Lui e prese ciò che apparteneva a noi,
così che questa sua mescolanza potesse dare Vita alla nostra condizione di morte (*Inni sulle Eresie*
32,9).

Nel corso della sua vita incarnata, al battesimo nel Giordano, Cristo depone nelle sue acque “la veste di gloria”, rendendola così di nuovo potenzialmente disponibile per gli esseri umani.

Atto IV: in ogni battesimo cristiano, il battezzato riveste, ricevendola dal fonte battesimale (a volte esso stesso giustamente chiamato Giordano), la “veste di gloria”. Ciò avviene in potenza, come “pegno”, poiché diverrà realtà solo all’*eschaton*, a condizione che il singolo cristiano abbia custodito senza macchia questo “abito nuziale” (come viene spesso indicato,

¹⁰ Per l’uso delle immagini del vestirsi nei primi autori siriaci, cfr. «Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition», in S. BROCK, *Studies in Syriac Christianity*, Ashgate, Aldershot 1992, cap. XI; ID. «The Robe of Glory: a biblical image in the Syriac tradition», *The Way* 39 (1999), 247-259.

¹¹ Efrem, dotato com’è di un fine umorismo, continua paragonando i tentativi compiuti da Dio di far conoscere qualcosa di sé all’umanità agli sforzi di uno che voglia insegnare a un pappagallo a parlare usando uno specchio per indurlo a credere che a parlargli sia la voce di un altro pappagallo.

avendo in mente la parabola di Matteo 22,1-14. Un inno battesimale che porta il nome di Efrem, così si rivolge ai novelli battezzati:

O figli del fonte battesimale,
infanti senza macchia che avete rivestito Fuoco e Spirito,
preservate la veste gloriosa
che avete rivestita traendola dall'acqua (*Inni sull'Epifania* 4,19).

Atto V: solo al momento dell'*eschaton* i giusti, che hanno preservato il loro "abito nuziale" nella purezza, si trovano vestiti realmente della "veste di gloria" (che si potrebbe tradurre anche come "veste di lode").

Tra i santi nessuno è ignudo,
perché hanno rivestito la gloria;
nessuno sta lì coperto di foglie di fico,
o in piedi nella vergogna;
essi infatti, per mezzo di nostro Signore, hanno trovato
la veste che fu di Adamo ed Eva (*Inni sul Paradiso* 6, 9).

Efrem è categorico sul fatto che il testo biblico vada compreso e interpretato nel modo corretto se si vuole che serva da fonte della conoscenza di Dio. Per questo motivo, le metafore che Dio permette gli vengano applicate non vanno intese alla lettera:

Se uno concentra la sua attenzione
unicamente sulle metafore che della Maestà di Dio sono usate,
egli offende tale Maestà e ne restituisce un'immagine sbagliata
servendosi di quelle metafore
con cui Dio si è vestito a beneficio dell'umanità stessa,
ed è ingrato verso quella Grazia
che ha piegato la sua elevatezza al livello della fanciullezza umana;
pur non avendo nulla in comune con essa,
Dio si è vestito della somiglianza con l'umanità (*Inni sul Paradiso* 11,6).

Altrettanto importante è per Efrem la polivalenza del testo biblico. Anche se a un livello storico il testo biblico (almeno in teoria) potrebbe avere un'unica interpretazione "corretta", lo stesso non vale a livello dell'esegesi simbolica: la comprensione spirituale interiore di qualunque passo biblico può essere passibile di molte interpretazioni diverse. In un'opera in prosa Efrem esclama:

Chi è in grado di comprendere l'immensità di quanto si può scoprire in una sola delle tue espressioni?
Perché quanto vi rimane di non colto è molto più di quanto da essa attingiamo, come accade di una moltitudine assetata che beva a una fonte.
Le sfaccettature delle sue parole sono più numerose dei volti di quanti da esse apprendono. Dio ha ornato le sue parole di molte bellezze, così che ognuno di coloro che da esse apprende può considerarne l'aspetto che gli piace. E Dio ha nascosto nelle sue parole ogni sorta di tesori, così che ognuno di noi può esserne arricchito, qualunque sia l'aspetto su cui egli mediti [...]
Chiunque entri in contatto con la Scrittura non deve immaginare che quella singola ricchezza da lui trovata sia l'unica esistente; piuttosto dovrebbe rendersi conto che è lui ad essere in grado di scoprire soltanto quella tra le molte ricchezze in esso contenute (*Commentario sul Diatessarion* I, 18-19).

È altrettanto essenziale affrontare il testo biblico nella maniera corretta; solo allora svelerà i suoi significati nascosti:

La tua fonte, Signore, è nascosta
per chi non ha sete di te;
il tuo tesoro è vuoto
per la persona che ti respinge.
L'amore è il tesoriere
del tuo tesoro celeste (*Inni sulla Fede* 32, 3).

L'amore, tuttavia, non può essere veramente efficace, se non è accompagnato da "Verità", il che rappresenta un caposaldo della fede ortodossa, cioè retta, senza il quale la visione dell'occhio interiore sarebbe distorta:

Verità e Amore sono ali che non possono essere divise,
perché Verità senza Amore è incapace di volare,
e anche Amore senza Fede è incapace di librarsi:
il loro è un giogo di armonia (*Inni sulla Fede* 20, 12).

I *rāzē* nella Natura possono essere allo stesso modo polivalenti; perciò, in una famosa serie di meditazioni sulla Perla (*Inni sulla Fede* 81-85), Efrem vede la perla come simbolo del Cristo, del Regno, della Chiesa, della Fede, della Nascita virginale, della Crocefissione e dell'immagine perduta dell'umanità che il Cristo si tuffa¹² a ripescare.

Tipologia

Proprio come i *rāzē* servono da indicatori delle interconnessioni tra il mondo materiale e la realtà divina, così anche i "tipi" (*tupsē*) svolgono una funzione simile, in particolare nell'ambito del testo biblico. Efrem fa ampio ricorso alla tipologia; così, analogamente a molti altri dei primi scrittori cristiani, egli sviluppa, con un gran varietà di modi tra loro diversi, la tipologia paolina del Primo Adamo – Secondo Adamo. Più specifico di Efrem è l'aver introdotto tale tipologia nel contesto di Gv 19, 34, vale a dire la trasfissione del costato di Cristo, versetto che si potrebbe definire un punto centrale intorno al quale Efrem tesse una delicata trama di interpretazioni tipologiche. Per dirla in termini più semplici, le associazioni tipologiche da lui individuate in questo versetto additano a una serie di generazioni miracolose che connettono il tempo primordiale con l'esperienza concreta dei singoli cristiani:

- il costato del Primo Adamo genera miracolosamente la Prima Eva;
- la Seconda Eva [Maria] genera miracolosamente il Secondo Adamo¹³;
- il costato del Secondo Adamo genera miracolosamente i Sacramenti (i quali possono a loro volta venire rappresentati dalla Chiesa o dalla Chiesa come Sposa del Cristo);
- infine, la Chiesa a sua volta genera miracolosamente i cristiani nel fonte battesimale.

Nell'espone queste generazioni miracolose, Efrem contrappone anche la lancia che trafisse il costato del Cristo alla spada posta a guardia del Paradiso per tenere lontani Adamo ed Eva / umanità che ne erano stati banditi. La lancia toglie via la spada, rendendo possibile all'umanità di ri-entrare nel Paradiso. In uno della serie di inni in cui Morte e Satana

¹² C'è qui un gioco voluto di parole, dal momento che il verbo siriano "tuffarsi" significa anche "essere battezzato".

¹³ Contrapponendo la Seconda e la Prima Eva, Efrem descrive Maria che concepisce attraverso l'orecchio, vale a dire nell'obbedienza al messaggio di Gabriele, in contrasto con la disobbedienza di Eva, nel cui orecchio, secondo la descrizione di Efrem, il serpente ha versato veleno; cfr. per esempio, *Inni sulla Chiesa*, 49,7.

vengono presentati mentre si lamentano per la morte del Cristo e per la sua discesa nel mondo infero dei morti, Efrem fa dire a Morte:

La spada a guardia dell'Albero della Vita mi dava allegrezza [...] perché teneva Adamo lontano dalla Vita; [...] Ma quando la spada colpì Gesù, ne patii; lui fu colpito e io emisi un grido di dolore: da lui sgorgarono infatti acqua e sangue; Lavato Adamo, fu rivivificato e ritornò al Paradiso (*Inni di Nisibi* 39, 7)¹⁴.

Il ritorno al Paradiso non è semplicemente il ritorno alla condizione di Adamo ed Eva prima della Caduta, ma a un Paradiso escatologico in cui l'accesso all'Albero della Vita è ormai assicurato e l'umana persona è elevata a una condizione più elevata (come si vedrà meglio dopo).

Quando mette in evidenza le connessioni tipologiche tra diversi passi della Scrittura e la vita della Chiesa, lo scopo di Efrem non è soltanto offrire una serie di interpretazioni simboliche appoggiate su immagini (cosa che di certo fa); la sua intenzione principale è invece suscitare nei lettori un senso di stupore e la consapevolezza dei molteplici modi in cui un determinato brano può essere compreso spiritualmente. Ed è proprio il suo senso di stupore davanti al versetto di Gv 19, 34 che nel corso del suo *Commentario sul Diatessaron* lo porta a rivolgersi direttamente al Cristo, facendogli esclamare:

Sono accorso a tutte le tue membra e da esse ho ricevuto ogni sorta di dono. Attraverso il costato trafitto dalla spada sono entrato nel giardino di cui essa chiudeva il recinto. Entriamo attraverso quel fianco che fu trafitto, perché fummo spogliati e ridotti a nudità per il consiglio della costola che ne era stata estratta. Il fuoco che bruciava in Adamo lo bruciava infatti nella sua costola; per questo il costato del Secondo Adamo è stato trafitto, e da esso sgorga un fionto d'acqua per estinguere il fuoco del Primo Adamo (*Commentario sul Diatessaron* 21,10).

Il nascosto e il rivelato

In ogni punto degli scritti di Efrem, e soprattutto nei suoi poemi, è presente una dialettica tra il nascosto (*kasyātā*) e il rivelato (*galyātā*), vale a dire tra trascendenza e immanenza di Dio. Qui, sono presenti due prospettive, una soggettiva, quella dell'umanità, e l'altra oggettiva, quella di "Verità", ovvero la realtà divina. Dalla prospettiva umana, qualcosa dell'Essere nascosto di Dio è potenzialmente rivelato nei *rāzē* / simboli e nei tipi, ed è lasciato al singolo individuo approfittare o meno di queste modalità dell'auto-rivelazione divina a seconda della chiarezza del suo occhio interiore, e cioè l'elemento innato dell'essere umano che solo è capace di tale modalità di percezione. Al momento dell'Incarnazione poi, con il suo farsi essere umano, la Parola Divina può, da un certo punto di vista, venire descritta come ormai totalmente rivelata. È il caso del passo che segue:

Chi non renderà grazie al Nascosto, più nascosto d'ogni cosa,
venuto a rendere palese una rivelazione (*galyūtā*), più palese d'ogni cosa,
infatti ha rivestito un corpo e altri corpi lo hanno toccato
- anche se le menti non lo hanno mai afferrato (*Inni sulla Fede* 19,7).

¹⁴ In questa stanza, Efrem parla anche della spada (lancia) di Pincas: i punti che vi fanno riferimento sono stati omessi per maggiore chiarezza.

Ma la sua divinità continua allo stesso tempo a essere nascosta:

Chi potrà dunque posare lo sguardo, Signore, sul tuo Essere nascosto (*kasyutā*)
che è giunto a rivelazione (*galyutā*)? Sì, la tua oscurità
è giunta a manifestazione e divulgazione;
il tuo Essere nascosto è uscito all'aperto, senza limitazioni.
Il tuo intimo Essere che incute reverenza è venuto nelle mani
di quanti ti hanno preso.
Signore, tutto questo ti è accaduto
perché sei diventato un essere umano.
Lode a Colui che ti ha mandato!
Eppure, chi non tremerà?
Infatti, pur essendo la tua Epifania rivelata
e così anche la tua nascita umana,
la tua nascita dal Padre rimane inaccessibile:
lasciando smarriti tutti coloro che la scrutano. (*Inni sulla Fede* 51, 2-3).

Al contrario, secondo l'altra prospettiva, solo nella realtà divina ("Verità" in Efrem) il vero Essere di Dio (*Ituta*) è pienamente rivelato, mentre per il momento i *rāzē* sono cose nascoste (*kasyātā*) che fungono da indicatori per ciò che, all'*eschaton*, sarà pienamente rivelato.

Tornando alla prospettiva umana, Efrem parla di due tipi di conoscenza di Dio:

una [conoscenza] di ciò che è rivelato, l'altra di ciò che è nascosto;
conoscenza per quel che riguarda la sua condizione rivelata (*galyutā*),
e non-conoscenza per quel che riguarda il suo Essere nascosto (*kasyutā*)
(*Omelia in versi sulla Fede* 6, 289-292).

Cosa voglia intendere con "non-conoscenza" (che è chiaramente qualcosa di più di una semplice "ignoranza") viene spiegato in un testo in prosa:

La somma della nostra conoscenza [di Dio] è questa: sapere di non sapere nulla [del suo Essere nascosto], perché se ci rendiamo conto di non sapere, allora sconfiggiamo l'errore con questa nostra conoscenza¹⁵.

Nel *Commentario sulla Genesi* (II, 3) Efrem espone quel che pensa su come sarebbe andata se Adamo ed Eva non avessero disobbedito al comandamento – pensato per mettere alla prova il loro libero arbitrio – di non mangiare dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male: se avessero resistito alle lusinghe del serpente e fossero usciti vittoriosi dalla prova, sarebbero stati premiati da Dio con "due corone"¹⁶, nel senso che sarebbe stato loro assicurato l'accesso non solo all'Albero della Conoscenza del Bene e del Male ma anche all'Albero della Vita. Dal primo "avrebbero acquisito conoscenza infallibile" e dal secondo "avrebbero ricevuto vita immortale. Avrebbero acquisito la divinità nell'umanità". E il serpente era riuscito a ingannarli proprio grazie alla falsa promessa che sarebbero diventati esseri divini; ciò nonostante, la divinizzazione di Adamo / umanità non ha smesso di essere il fine ultimo del piano divino della storia della salvezza. Efrem lo esprime in modo conciso:

¹⁵ *Epistola a Ipazio*, in J.J. OVERBECK (ed.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Clarendon, Oxford, 1865, p. 42.

¹⁶ Come troviamo anche nella corrispondente resa poetica degli *Inni sul Paradiso* 12,7.

L'Altissimo sapeva che Adamo voleva diventare un dio,
per questo mandò il Figlio che si rivestì di Adamo / umanità
per esaudire il suo desiderio (*Inni di Nisibi* 69, 12).

E altrove, in modo meno icastico:

Il libero arbitrio riuscì a rendere brutta la bellezza di Adamo,
perché, da uomo che era, cercò di diventare un dio.
La Grazia tuttavia rese belle le sue deformità
e Dio venne per diventare Uomo.
La Divinità volò giù per attirare su l'umanità,
poiché il Figlio ha reso belle le deformità del servo
e così questi è diventato un dio, proprio come desiderava (*Inni sulla Verginità* 48, 15-18).

Mentre il Secondo Adamo è Dio per natura, il Primo Adamo diventa dio “per grazia” (*Inni sulla Fede* 29,1). Per quanto i termini “divinizzazione / *theōsis*” non vengano mai usati da Efrem, quello che sta dicendo è precisamente quanto affermato dal suo esatto contemporaneo greco, sant’Atanasio, le cui parole “Dio divenne uomo perché l’uomo potesse diventare Dio” trovano il loro corrispettivo in quelle di Efrem “Egli dette a noi la divinità, noi demmo a lui l’umanità” (*Inni sulla Fede* 5,17), dove l’idea di “scambio” trova più immediata espressione. Chiave di questo scambio è l’amore; con Dio che prende l’iniziativa nell’attraversare la “voragine”, il *chasma*, tra Creatore e creato; anche da parte dell’uomo, la risposta deve essere una risposta d’amore, se si vuole che lo “scambio” sia effettivo. Per mettere in luce l’importanza centrale dell’amore nel far avvenire questo scambio, Efrem ricorre alle immagini nuziali: Cristo è “il vero Sposo” e la sposa è intesa non solo come la Chiesa, ma simultaneamente anche come l’anima di ogni singolo cristiano. È quanto viene espresso con grande forza rappresentativa in un poema (di cui si è già citato l’inizio), in cui Efrem descrive l’Eucaristia come una festa di nozze:

Gesù, tu sei stato invitato a una festa di nozze di altri [a Cana]
qui c’è la tua festa delle nozze tue, pura e bella: rallegra il tuo popolo che ha ritrovato
la giovinezza
perché anche i tuoi ospiti, Signore, hanno bisogno
dei tuoi canti; lascia risuonare la tua arpa!

L’anima è la tua sposa, il corpo la tua stanza nuziale,
i tuoi invitati sono i sensi e i pensieri,
e se un solo corpo è per Te una festa di nozze,
che banchetto sarà il Tuo per la Chiesa intera! (*Inni sulla Fede* 14, 4-5).

Qui Efrem, come usa fare spesso, mette insieme il collettivo (la Chiesa) e l’individuale (l’anima): la Chiesa, vista come la Sposa di Cristo miracolosamente nata dal suo costato trafitto (Gv 19,34), fornisce il paradigma già assicurato nel tempo sacro della storia della salvezza; ma nel tempo storico, a livello del singolo individuo, la risposta in un senso o nell’altro rimane una questione di esercizio del libero arbitrio dell’uomo.

La festa nuziale eucaristica del poema di Efrem è vista come anticipazione, che si realizza nel tempo storico, della festa nuziale celeste e dell’ingresso nella camera nuziale all’*Escathon*¹⁷, un’anticipazione resa possibile dal tempo sacro. Altrove Efrem fa ricorso

¹⁷ Per descrivere il Regno dei Cieli Efrem ricorre tanto all’immagine della festa nuziale quanto a quella della camera nuziale: la prima proviene da un’antica tradizione esegetica siriana della Parabola delle Vergini (Mt 25),

allo stacco temporale che ai suoi tempi intercorreva tra fidanzamento e matrimonio: il “fidanzamento” è visto come aver luogo al battesimo, ovvero quando la “veste di gloria” è indossata “come pegno”. La “veste di gloria” rappresenta anche l’“abito nuziale” di Mt 22 da conservare pulito per essere pronti per la festa nuziale celeste che ci sarà all’*Escathon*, nel tempo sacro. Proprio perché festa nuziale e ingresso nella “camera nuziale delle gioie” hanno luogo nel tempo sacro, Efrem, nel poema sopra citato, può vedere questa festa nuziale escatologica anticipata, per così dire, nel tempo storico della celebrazione della Liturgia eucaristica.

*

Attraverso il ricorso agli strumenti del paradosso e del *rāzā*, e la ri-narrazione di tutti i principali episodi della storia della salvezza, mentre fa uso allo stesso tempo di immagini quotidiane e mette in luce connessioni tipologiche, Efrem offre ai suoi lettori un modo per scoprire il significato in ogni cosa, tanto nella Natura che nel testo biblico, mettendo in rapporto il mondo materiale con quello spirituale e indicando loro come aprirsi da soli nuove porte di percezione. I paradossi sfidano la mente, come i *kōan* del buddismo. A differenza delle opposizioni logiche che si annullano a vicenda, il paradosso serve a stimolare un’ulteriore indagine e a far entrare in una diversa dimensione di pensiero. Anche il simbolo “*donne à penser / dà a pensare*”, per dirla con Ricœur¹⁸, e invita alla contemplazione, ma i *rāzē* di Efrem fanno di più: non servono solo da indicatori di una realtà divina nascosta, ma allo stesso tempo possiedono anche (nel senso che ogni *rāzā* è ontologicamente connesso con ciò che simboleggia) una qualità rivelatrice, e quanto più chiaramente il *rāzā* è percepito dall’occhio interiore del singolo individuo, tanto più esso è rivelante.

Inoltre, rifiutando di imporre qualunque tipo di formulazione analitica della fede, per quanto accuratamente formulata, Efrem non solo sta rifiutando di fornire qualcosa che potrebbe sembrare voler definire o delimitare (dal latino *fines*) un qualche aspetto dell’Essere divino, ma sta anche rifiutando di imporre ai suoi lettori ogni definizione dogmatica da accettare e basta; sta invece offrendo *un* modo (non *il* modo) di incontrare il senso nel mondo materiale e di percepire in che modo esso è correlato con la realtà divina (quella che lui chiama “Verità”), pur nel rispetto, allo stesso tempo, del loro libero arbitrio.

Come ebbe una volta a sottolineare André de Halleux, “Efrem non intende spiegare il sistema dell’universo; egli cerca di vivere [e, volendo qui interpolare, mostrare come sia possibile vivere] il mistero dell’amore di Dio per l’uomo”¹⁹.

secondo la quale le Vergini sagge entrano non alla Festa nuziale ma nella stessa camera nuziale. Per ulteriori particolari, cfr. S. BROCK, su questa tradizione, si veda il mio «The Bridal Chamber of Light: a distinctive feature of the Syriac liturgical tradition», *The Harp* (Kottayam) 18 (2005), 179-191.

¹⁸ Un paragone con Paul Ricœur è già stato fatto da R. MURRAY in «Theory of symbolism», *art. cit.*, 16-17 [cfr. n. 3].

¹⁹ «Éphrem ne veut pas expliquer le système de l’univers; il cherche à vivre le mystère de l’amour de Dieu pour l’homme». A. HALLEUX (DE), «Saint Éphrem le Syrien», *Revue théologique de Louvain* 14 (1983), 328-355, qui 346.